

COLEÇÃO
Mundo do Trabalho
Coordenação Ricardo Antunes

ALI M DA FABRICA

Trabalhadores, sindicatos e a nova questão social
Marcelo Araújo, Sadietana e José Ricardo Ramalho (orgs.)

A CAMARA ESCURA

Alienação e estranhamento em Marx
João Roberto

O CARAÇOL E SUA CONCHA

Ensaio sobre a nova morfologia do trabalho
Ricardo Antunes

CRÍTICA A RAZÃO INFORMAL

A imaterialidade do salariado
Manoel Malagutti

DA GRANDE NOITE A ALTERNATIVA

O movimento operário europeu em crise
Alan Bitt

A DECADA NEOIBERALE E A CRISE DOS SINDICATOS NO BRASIL

Adalberto Moreira Cardoso

A DESMEMBRADA DO CAPITAL

Daniela Linhares

O DESAFIO E O FARDIO DO TEMPO HISTÓRICO

O socialismo no século XXI
István Mészáros

DO CORPORATIVISMO AO NEOLIBERALISMO

Estado e trabalhadores no Brasil e na Inglaterra
Angela Araújo (org.)

A EDUCAÇÃO PARA ALÉM DO CAPITAL

István Mészáros

O EMPREGO NA GLOBALIZAÇÃO

A nova divisão internacional do trabalho e os caminhos que o Brasil escolheu
Marcelo Pochmann

O EMPREGO NO DESENVOLVIMENTO

DA NAÇÃO

Marcelo Pochmann

FORÇAS DO TRABALHO

Movimentos de trabalhadores e globalização desde 1870
Beverly J. Silver

FORDISMO E TOYOTISMO NA CIVILIZAÇÃO DO AUTOMÓVEL

Thomas Gounet

HOMENS PARTIDOS

Comunistas e sindicatos no Brasil
Marco Antonio Santana

LINHAS DE MONTAGEM

O industrialismo nacional desenvolvimentista e a sindicalização dos trabalhadores (1949-1978)
Antonio Luigi Negro

MAIS TRABALHO!

Sadi Dal Rosso

O MISTÉRIO DE FAZER DINHEIRO

Automatização e subjetividade no trabalho bancário
Nise Junking

NEOLIBERALISMO, TRABALHO

E SINDICATOS

Reestruturação produtiva no Brasil e na Inglaterra
Huw Beynon, José Ricardo Ramalho, John Mellroy e Ricardo Antunes (orgs.)

NOVA DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO?

Um olhar voltado para a empresa e a sociedade
Helena Hirata

O NOVO (E PRECÁRIO) MUNDO DO TRABALHO

Reestruturação produtiva e crise do sindicalismo
Giovanni Alves

PARA ALÉM DO CAPITAL

Rumo a uma teoria da transição
István Mészáros

A PERDA DA RAZÃO SOCIAL DO TRABALHO

Terceirização e precarização
Graça Druck e Tania Franco (orgs.)

POBREZA E EXPLORAÇÃO DO TRABALHO NA AMÉRICA LATINA

Pierre Salama

O PODER DA IDEOLOGIA

István Mészáros

RIQUEZA E MISÉRIA DO TRABALHO NO BRASIL

Ricardo Antunes (org.)

O ROUBO DA FALA

Origens da ideologia do trabalhismo no Brasil
Adalberto Paranhos

O SÉCULO XXI

Socialismo ou barbárie?

István Mészáros

OS SENTIDOS DO TRABALHO

Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho

Ricardo Antunes

SHOPPING CENTER

A catedral das mercadorias

Valquíria Padilha

A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA NA INGLATERRA

Segundo as observações do autor e fontes autênticas

Friedrich Engels

A TEORIA DA ALIENAÇÃO EM MARX

István Mészáros

TERCEIRIZAÇÃO: (DE)SFORDIZANDO A FÁBRICA

Um estudo do complexo petroquímico

Maria da Graça Druck

TRANSNACIONALIZAÇÃO DO CAPITAL E FRAGMENTAÇÃO DOS TRABALHADORES

Ainda há lugar para os sindicatos?

João Bernardo

ISTVÁN MÉSZÁROS

**FILOSOFIA, IDEOLOGIA
E CIÊNCIA SOCIAL**
ensaios de negação e afirmação

Tradução
Ester Vaisman

BOITEMPO
EDITORIAL

Copyright desta edição © Boitempo Editorial, 2008

Copyright © István Mészáros, 1986

Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação foi publicado pela primeira vez no Brasil em 1993, pela Editora Ensaio. O original *Philosophy, ideology & social science: essays in negation and affirmation* data de 1986, edição da Wheatsheaf Books.

Coordenação editorial

Ivana Jinkings

Editor assistente

George Pereira Filho

Assessor editorial

Alexandre Peschanski

Assistente editorial

Luciene Lima

Tradução

Ester Vaisman

Revisão

Jan Miwa Matsushita

Editoração eletrônica

Liliana Rodriguez

Capa

Antonio Kehl

sobre foto de João Kehl

Produção

Marcel Iha

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

M55f

Mészáros, István, 1930-

Filosofia, ideologia e ciência social / István Mészáros ; [tradução Ester Vaisman]. - São Paulo : Boitempo, 2008.

Inclui bibliografia e índice
ISBN 978-85-7559-126-0

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Sociologia política. I. Título.

08-4419

CDD: 306.2

CDU: 316.74:32

08.10.08 13.10.08

009152

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte deste livro pode ser utilizada ou reproduzida sem a expressa autorização da editora.

1ª edição: outubro de 2008

BOITEMPO EDITORIAL

Jinkings Editores Associados Ltda.

Rua Euclides de Andrade, 27 Perdizes

05030-030 São Paulo SP

Tel./fax: (11) 3875-7250 / 3872-6869

editor@boitempoeditorial.com.br

www.boitempoeditorial.com.br

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
I. IDEOLOGIA E CIÊNCIA SOCIAL	15
1 A ideologia de <i>O fim da ideologia</i>	15
2 Max Weber e a "ciência social axiologicamente neutra"	19
3 O caráter ideológico dos "tipos ideais"	22
4 Teoria e metateoria	25
5 O individualismo metodológico de Homans	27
6 A visão de Coser sobre as funções do conflito social	30
7 O enraizamento prático das teorias sociais	34
8 A perspectiva social da ideologia keynesiana	43
9 A ideologia da "teoria geral" parsoniana	45
10 Estrutura social e teoria social	51
II. CONSCIÊNCIA DE CLASSE NECESSÁRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE CONTINGENTE	55
1 A abordagem marxiana do problema da consciência de classe	55
2 Posição de classe e interesse de classe	62
3 O desenvolvimento da consciência de classe	75
4 Conclusão	84
III. MARX FILÓSOFO	91
1 A realização da filosofia	92
2 "As ciências positivas" e a "ciência positiva" de Marx	97
3 A relação entre Marx e Hegel	108

IV.	KANT, HEGEL, MARX: A NECESSIDADE HISTÓRICA E O PUNTO DE VISTA DA ECONOMIA POLÍTICA	119
1	Teologia, teleologia e filosofia da história.....	121
2	A concepção kantiana do desenvolvimento histórico	123
3	A abertura radical da história.....	128
4	Crítica da filosofia hegeliana da história	130
5	Concepções naturalistas e dialéticas da necessidade	146
6	Carência e necessidade na dialética histórica.....	150
7	A fusão da necessidade natural e da necessidade histórica	151
8	A necessidade em desaparecimento da necessidade histórica ..	153
V.	MARXISMO E DIREITOS HUMANOS.....	157
1	Desenvolvimentos capitalistas e “direitos do homem”.....	158
2	O quadro legal da interação social	161
3	Direitos humanos e interesses particulares	163
4	Os direitos e a emancipação dos indivíduos	166
VI.	CRÍTICA À FILOSOFIA ANALÍTICA	169
1	Preferências não reconhecidas.....	170
2	Incoerências ..	173
3	A analogia com a ciência natural	175
4	Estética: uma pedra no caminho	179
VII.	A METÁFORA E O SÍMILE	185
1	A predicação metafórica e a falácia metafórica	185
2	A sintaxe lógica das metáforas e dos símiles	189
3	A validade contextual das metáforas.....	192
4	O uso da predicação metafórica por Heidegger	196
5	Metáforas, símiles e modelos	198
VIII.	A ALIENAÇÃO NA LITERATURA EUROPÉIA.....	201
1	De <i>Emílio</i> a <i>Os sofrimentos do jovem Werther</i>	201
2	Alienação e solidão	203
3	A alienação no romance moderno	206
4	Da busca faustiana da humanidade ao “O inferno são os outros” de Sartre	209
	BIBLIOGRAFIA ..	215
	ÍNDICE ONOMÁSTICO ..	233
	SOBRE O AUTOR	237

INTRODUÇÃO

Desde que Menênio Agrippa se dirigiu aos romanos, que haviam entrado em greve e ocupado o Monte Sagrado no século VI a.C., a concepção “orgânica” da ordem social vem sendo defendida em inúmeras ocasiões. Segundo o tão reverenciado cônsul romano – que, em palavras típicas da Enciclopédia Britânica, era conhecido como um “homem de pontos de vista moderados” –, cada camada social tem seu “próprio lugar” no grande organismo. As camadas inferiores devem obter sua satisfação a partir da “glória refletida” e, independentemente de sua inferioridade, ser consideradas “igualmente importantes” para o funcionamento do organismo a que pertencem.

Evidentemente, esse foi um poderosíssimo exercício ideológico. Segundo a lenda, os que protestavam se comoveram tanto com os “pontos de vista moderados” do cônsul que, imediatamente, abandonaram sua postura de desafio coletivo e retornaram aos lugares a eles determinados.

Seja como for, pelo menos um fato histórico é inquestionável: eles se mantiveram vinculados aos seus “próprios lugares” na sociedade, nesses últimos dois milênios e meio que se passaram desde o paradigmático Sermão de Estado, pronunciado por Agrippa no Monte Sagrado, “participando”, assim, da reprodução da ordem estabelecida através de todos os ajustamentos necessários às condições mutáveis da dominação.

O que nos interessa diretamente é o papel específico da ideologia nesse processo de ajustamentos estruturais, pois a reprodução bem-sucedida das condições de dominação não pode ocorrer sem a intervenção ativa de fatores ideológicos poderosos, do lado da manutenção da ordem vigente.

É claro que a ideologia dominante tem interesse patente na preservação do *status quo*, no qual mesmo as desigualdades mais clamorosas estão “estruturalmente” entrincheiradas e protegidas. Portanto, ela pode se permitir ser “consensual”, “orgânica”, “participativa” e assim por diante, reivindicando, desse modo, também a racionalidade auto-evidente da “moderação”, “objetividade” e neutralidade ideológicas (dominantes).

Ademais, o fato é que estamos discorrendo sobre *sociedades de classes* que são, necessariamente, divididas por contradições internas e antagonismos, independentemente do sucesso da reprodução do quadro estrutural hierárquico de super e subordinação e da aparência de “comunidade” através dos tempos. E já que os parâmetros de exploração de classes da sociedade se mantêm *intocáveis*, as várias teorias de “vida social orgânica”, “consenso”, “participação” etc. são “postulados morais” impotentes (mesmo em grandes pensadores radicais como Rousseau), ou racionalizações apoloéticas e legitimações do injustificável, desde Menênio Agrippa até seus longínquos descendentes da nossa época.

Deve-se enfatizar que o poder da ideologia dominante é indubitavelmente enorme, não só pelo esmagador poder material e por um equivalente arsenal político-cultural à disposição das classes dominantes, mas também porque esse poder ideológico só pode prevalecer graças à preponderância da *mistificação*, por meio da qual os receptores potenciais podem ser induzidos a endossar, “consensualmente”, valores e diretrizes práticas que são, na realidade, totalmente adversos a seus interesses vitais.

A esse respeito, a posição das ideologias conflitantes é decididamente *assimétrica*. As ideologias críticas, que procuram negar a ordem estabelecida, não podem sequer mistificar seus adversários, pela simples razão de não terem nada a oferecer – nem mesmo subornos ou recompensas pela aceitação – àqueles já bem estabelecidos em suas posições de comando, conscientes de seus interesses imediatos palpáveis. Portanto, o poder de mistificação sobre o adversário é privilégio exclusivo da ideologia dominante.

Essa circunstância, por si só, já evidencia como seria ilusória a tentativa de explicar a ideologia meramente pelo rótulo de “falsa consciência”, pois o que define a ideologia como ideologia não é seu alegado desafio à “razão”, nem sua divergência em relação às normas preconcebidas de um “discurso científico” imaginário, mas sua situação real em um determinado tipo de sociedade. As funções complexas da ideologia surgem exatamente dessa situação, não sendo minimamente inteligíveis em termos de critérios racionalísticos e cientificistas abstratos a elas contrapostos, o que constitui meramente uma petição de princípio.

O que requer explicação é a onipresença e o imenso impacto prático da ideologia em uma multiplicidade de sociedades muito diferentes, desde a Antiguidade (como vimos com relação ao discurso de Agrippa) até o presente. Ao mesmo tempo, é igualmente necessário se concentrar na dimensão histórica da ideologia, pois omitindo-se tal dimensão, seria impossível evitar (independentemente da sua atualidade positivística) a circularidade da “ilusão iluminista”, que condena a não conformidade às normas estabelecidas como uma espécie de “aberração da mente”, a ser superada por um “*insight* teórico” prescrito.

Como precondição necessária ao entendimento da natureza da ideologia é preciso que:

(1) reconheçamos sua persistência em diversas formações sociais que se sucedem e demonstremos a continuidade paradoxal da reprodução ideológica ao longo de milênios, sem perspectiva, por ora, de chegar a um fim;

(2) realcemos os parâmetros socioeconômicos concretos, através dos quais se podem conceituar a emergência histórica e o funcionamento contínuo – bem como a supressão potencial – da ideologia;

(3) tenhamos sempre em mente o modo de operação do discurso ideológico e as formas institucionais/instrumentais exigidas para tornar exequível o seu impacto;

(4) identifiquemos o tipo de racionalidade operante na ideologia, de modo a, por um lado, resolver as dicotomias apriorísticas “racionalidade *versus* irracionalidade” e “ciência *versus* ideologia” e, por outro lado, explicar tanto as potencialidades quanto as limitações das formas ideológicas de consciência social.

As características *transhistóricas* – mas de modo algum *supra-históricas* – da ideologia, como forma de consciência *sui generis*, só podem ser entendidas no contexto da *reprodução continuada* de algumas determinações estruturais vitais do *tipo* de sociedade da qual emergem. Em outras palavras, o caráter *socioeconômico* e inerentemente *histórico/transhistórico* da ideologia como tipo distinto de consciência deve ocupar o primeiro plano de nossa atenção, quando tentamos explicar – por meio da dialética da continuidade na mudança e vice-versa – a recorrência contumaz de suas feições mais importantes, através da longa trajetória das transformações históricas conhecidas.

A ideologia, como forma específica de consciência social, é inseparável das *sociedades de classe*. Ela se constitui como *consciência prática inescapável* de tais sociedades, vinculada à articulação dos conjuntos de valores e estratégias rivais que visam ao controle do metabolismo social sob todos os seus principais aspectos. Os interesses sociais, que se revelam ao longo da história e que se *entrelaçam de modo conflitante*, encontram suas manifestações no plano da consciência social na grande diversidade do discurso ideológico, relativamente *autônomo* (mas, de forma nenhuma, *independente*), com seu impacto poderoso mesmo sobre os processos materiais mais tangíveis do metabolismo social.

Já que as sociedades em questão são elas próprias divididas internamente, as ideologias mais importantes – em contraste com as inferiores ou “híbridas” que tendem a se acomodar, através de assimilação e adaptação razoavelmente extensivas, ao quadro geral das visões de mundo representativas – devem definir suas respectivas posições tanto como “totalizadoras” em suas explicações quanto como alternativas estratégicas significativas em relação a uma outra. Assim, as ideologias em luta de qualquer período histórico constituem a consciência prática necessária, através da qual as mais importantes classes da sociedade se relacionam e, de certa forma, até mesmo se confrontam abertamente, ao articular sua visão da ordem social correta e apropriada como um todo abrangente.

É compreensível que o conflito mais fundamental da arena social diga respeito à própria estrutura social, que proporciona o quadro regulador das práticas produtivas e distributivas de qualquer sociedade particular. Exatamente por ser tão fundamental é que esse conflito não pode simplesmente ser deixado à mercê do mecanismo cego das colisões insuportavelmente devastadoras e potencialmente letais. Na realidade, quanto menor for tal controle, maior será o risco de efetivação das calamidades implícitas no crescente poder de destruição à disposição dos antagonistas. Esse conflito tampouco pode ser resolvido no domínio do poder legislativo da “razão teórica” isolada, independentemente do nome da moda que lhe seja dado. É por isso que o conflito mais importante em termos estruturais – cujo objeto é manter ou, ao contrário, negar o modo dominante de controle sobre o metabolismo social, dentro dos limites das relações de produção estabelecidas – encontra suas manifestações *necessárias* nas “formas ideológicas” orientadas para a prática, “nas quais os homens se tornam conscientes desse conflito e o resolvem através da luta” – citando aqui o Prefácio de Marx à *Contribuição para a crítica da economia política*.

Nesse sentido, o que determina a natureza da ideologia, acima de qualquer consideração, é o imperativo de se tornar *consciente em termos práticos* do conflito social fundamental – a partir dos pontos de vista mutuamente excludentes das alternativas hegemônicas que se defrontam em determinada ordem social – com o propósito de *resolvê-lo através da luta*. Em outras palavras, as várias formas ideológicas de consciência social acarretam (mesmo se em graus variáveis, direta ou indiretamente) diversas implicações práticas de longo alcance na arte e na literatura, bem como na filosofia e na teoria social, independentemente de sua ancoragem sociopolítica em posições progressistas ou conservadoras.

É essa orientação prática que define também o tipo de racionalidade apropriada ao discurso ideológico, pois seus interesses devem se articular não como proposições teóricas abstratas (das quais nada surgirá, a não ser outras proposições teóricas da mesma espécie). Pelo contrário, devem se articular como indicadores práticos bem fundamentados e também como efetivos estímulos mobilizadores, direcionados às ações socialmente viáveis dos sujeitos coletivos reais (em contraste com os “tipos ideais” artificialmente construídos). Além do mais, sob as condições da sociedade de classes, os interesses sociais representados e conceituados pelas ideologias rivais não só estão enredados de forma conflitante (o que, sem dúvida, é verdade), mas também enredados de tal forma que os problemas *parciais* são profundamente afetados por sua posição no interior da dinâmica *global* do conflito hegemônico vigente. Por conseguinte, o que pode parecer racional (ou o contrário) nos limites de um determinado problema parcial, pode muito bem vir a ser o exato oposto quando inserido em um contexto apropriado e mais amplo, de acordo com a margem de ação historicamente mutável dos principais agentes sociais.

Assim, a questão da racionalidade ideológica é inseparável do reconhecimento dos constrangimentos objetivos, nos quais as estratégias alternativas são formuladas a favor, ou contra, do prosseguimento da reprodução de determinada ordem social. Não é uma questão de conformidade ou não-conformidade a algum conjunto predeterminado de normas lógicas, por conta das quais certos pensadores devem ser louvados ou criticados, conforme o caso. Mais exatamente, trata-se de compreender como as características estruturais fundamentais de uma determinada ordem social se fazem valer em escala relevante, e circunscrevem os modos alternativos de conceituação de todos os problemas práticos mais importantes. As determinações estruturais em questão oferecem posições de vantagem significativamente diferentes aos sujeitos sociais rivais, de acordo com suas respectivas posições com relação aos instrumentos disponíveis de controle social que, por sua vez, estão sujeitos a permanência ou transitoriedade de sua viabilidade socioeconômica e político-cultural em termos da dinâmica irreprimível do desenvolvimento histórico global. É a combinação de ambas a posição de vantagem adotada em sua postura de afirmar/apoiar ou criticar/negar *vis-à-vis* os instrumentos estabelecidos de controle social, e a eficácia historicamente mutável e a legitimidade desses próprios instrumentos – que define a racionalidade praticamente orientada das ideologias em relação a sua época e, no interior dela, em relação às fases ascendentes e declinantes do desenvolvimento das forças sociais, cujos interesses elas sustentam.

Como resultado de tais determinações, inerentemente práticas (que podem ser identificadas com clareza numa escala temporal e social abrangente), as principais ideologias levam a marca importantíssima da *formação social*, cujas práticas produtivas dominantes (por exem-

plo, o horizonte orientado pelo valor da empresa privada capitalista) elas adotam como seu quadro final de referência. A questão da “falsa consciência” é um *momento subordinado* dessa consciência prática circunscrita pela época e, como tal, sujeita a uma multiplicidade de condições especificadoras, que devem ser avaliadas concretamente em seu próprio cenário.

As ideologias são circunscritas em sentido duplo pela época. *Primeiro*, no sentido de que, na orientação conflitante das várias formas de consciência social prática, sua característica proeminente persiste enquanto a sociedade for dividida em classes. Em outras palavras, a consciência social prática de todas essas sociedades não pode deixar de ser ideológica – isto é, sinônima de ideologia – em decorrência do caráter insuperavelmente antagonístico de suas estruturas sociais. (O fato de essa orientação conflitante da ideologia estruturalmente determinada não ser de modo algum contradita pelo discurso pacificador da ideologia dominante será abordado dentro em pouco.) E, *segundo*, que o *caráter específico* do conflito social fundamental, o qual deixa sua marca indelével nas ideologias em conflito em períodos históricos diferentes, surge do caráter historicamente mutável – e não a curto prazo – das práticas produtivas e distributivas da sociedade, e da necessidade correspondente de se questionar sua imposição continuada, à medida que se tornam crescentemente enfraquecidas ao longo do desenvolvimento histórico. Desse modo, os limites de tais questionamentos são fixados pela época, colocando em primeiro plano novas formas de desafio ideológico, em íntima ligação com a emergência de meios mais avançados de satisfação das exigências fundamentais do metabolismo social.

Ao não reconhecer a consciência social prática das sociedades de classe como a determinação de época das Ideologias, sua estrutura interna se mantém inteiramente ininteligível. Contudo, devemos estabelecer a diferença entre três posições ideológicas fundamentalmente distintas que têm sérias implicações para os tipos de conhecimento compatíveis com cada uma delas. A primeira, à luz de Menênio Agrippa, apóia a ordem estabelecida com uma atitude acrítica, adotando e glorificando a contigüidade do sistema dominante – não importa se problemático ou contraditório – como o *horizonte absoluto* da própria vida social. A segunda, exemplificada por pensadores radicais como Rousseau, expõe, com êxito significativo, as irracionalidades da *forma específica* de sociedade de classe, sem dúvida anacrônica, que é rejeitada a partir de uma nova posição de vantagem, mas sua crítica é viciada pelas contradições de sua própria posição social – igualmente determinada pelas classes sociais, mesmo se historicamente mais avançadas. É a terceira, em contraste com as duas anteriores, questiona radicalmente a persistência histórica do próprio horizonte de classe, antevendo, como objetivo de sua intervenção prática consciente, a supressão de todas as formas de antagonismo de classes.

Obviamente, na história do pensamento, desde os tempos mais remotos até o presente, mesmo as variedades mais positivas de conscientização do conflito social fundamental não deixaram de ser afetadas pelas limitações estruturais do confronto de classes. Apenas o terceiro tipo de ideologia pode de fato tentar – sem nenhuma garantia apriorística de êxito – superar as limitações associadas à produção do conhecimento prático, no interior do horizonte da consciência social dividida, nas condições de uma sociedade dividida em classes.

A esse respeito, a visão marxiana de que, na atual conjunção do desenvolvimento histórico, a questão de “transcendência” deve ser formulada em termos da necessidade de ir

para além da sociedade de classes como tal, e não apenas para além de um determinado tipo de sociedade de classes em prol de um outro, não significa, absolutamente, que se possa escapar, baseando-se unicamente nessa visão, da necessidade de se articular a consciência social – voltada em direção ao objetivo estratégico de remodelação da sociedade de acordo com as potencialidades produtivas reprimidas de um agente coletivo identificável – como ideologia coerente e potente. Porque o problema prático relevante permanece o mesmo, isto é, como resolver “através da luta” o conflito fundamental relativo ao interesse estrutural de controle do metabolismo social como um todo. Assim, imaginar que a teoria socialista poderia ser “ideologicamente neutra”, e pretender que ela definisse sua posição nesses termos – não transpondo o terreno hermético do “discurso teórico” vazio –, na realidade, é uma estratégia autodesarmante. Estratégia que apenas favorece o adversário, que tem, de fato, um profundo interesse em apresentar de modo falso sua própria posição como sendo genuinamente “consensual”, “objetiva”, “científica” e inteiramente “isenta de viés ideológico”. A questão não é opor ciência à ideologia numa dicotomia positivística, mas estabelecer sua unidade praticamente viável, a partir da nova posição de vantagem histórica do projeto socialista.

O mito da “unidade orgânica” dominou o discurso ideológico desde que a relação social teve de se ajustar aos imperativos materiais de assegurar a continuidade da produção no interior do quadro potencialmente explosivo da divisão social hierárquica do trabalho, que, repetidas vezes, mudou suas formas ao longo da história, mas não sua substância espoliadora.

Essa correlação entre ideologia pacificadora e estrutura social hierárquica é perfeitamente compreensível, pois, independentemente da profundidade da divisão e do antagonismo dilacerador de suas relações estruturais básicas, todas as sociedades de classe devem, contudo, ser capazes de funcionar em circunstâncias normais como um todo integrado (e, nesse sentido, enquanto “sistemas orgânicos”), com exceção daqueles períodos de *explosão* que tendem a traçar a linha histórica demarcatória entre uma formação social e outra.

A plausibilidade e a influência espontânea do discurso ideológico dominante, para além das camadas de seus verdadeiros beneficiários, residem exatamente em seu apelo pacificador à “unidade” e aos interesses associados, desde a observação das normas de “objetividade” até a descoberta do “equilíbrio” certo nos necessários – mas, naturalmente, em decorrência da relação de forças predominante, via de regra, desiguais e bastante injustos – “ajustes recíprocos” das forças sociais conflitantes. A necessária função aglutinadora da ideologia dominante se torna tanto mais evidente (e significativa) se nos lembrarmos de que mesmo suas variantes mais agressivas – do chauvinismo ao nazismo e às mais recentes ideologias da “direita radical” – devem reivindicar a representação da maioria esmagadora da população contra o “inimigo” externo, as minorias “eticamente inferiores”, o assim chamado “bando de agitadores” que, supostamente, são a causa de greves, inquietação social e assim por diante.

Do ponto de vista da ideologia dominante, o conflito hegemônico vigente nunca pode ser interpretado como um conflito entre potencialmente iguais, pois, *ipso facto*, suscitaria a questão da legitimidade e conferiria racionalidade histórica a seu adversário. É, portanto, uma questão de determinação estrutural insuperável que a ideologia – dominante – em face

de suas aspirações legitimadoras apriorísticas – não possa funcionar de forma alguma sem apresentar seu auto-interesse, independentemente de ele ser particular, como sendo o “interesse geral” da sociedade. E, exatamente pela mesma razão, o discurso ideológico da ordem dominante deve manter seu culto da “unidade” e “equilíbrio adequado” mesmo se – particularmente em ocasiões de grandes crises – culminar em nada além de retóricas vazias, quando confrontadas com o princípio operativo real de *divide et impera*, outra norma de controle social altamente louvada pelos romanos há milhares de anos.

Evidentemente, limitações bem diferentes se manifestam nas ideologias críticas, pois todos aqueles que tentam articular os interesses das classes subordinadas têm de assumir – novamente como questão de determinação estrutural insuperável – uma postura de negação, não somente em relação à pretensa “organicidade” (a ideológica “vila” Potyemkin ou fachada) da ordem estabelecida, mas também em relação às suas determinações objetivas e instituições de controle socioeconômico e político-cultural. Portanto, não é de forma alguma casual que o maior trabalho de Marx tenha como subtítulo *Crítica da economia política*: isto é, a crítica de um corpo de doutrinas nas quais estão coerentemente conceituados os pontos mais *vigorosos* do sistema capitalista. E, embora ninguém desejasse hoje negar essa vinculação, ela é, contudo, convenientemente obscurecida pelo discurso ideológico dominante, que afirma que o mesmo tipo de determinação prevalece em todas as ideologias críticas, em todos os períodos históricos, pois as concepções originais do credo liberal – hoje fortemente envolvido na defesa do *status quo* – em sua época negavam radicalmente a “idade das trevas” e sua sobrevivência social em nome da “Razão”.

No entanto, deve-se reconhecer que a história não pode terminar no ponto da total negatividade, pois nenhuma força social consegue apresentar suas reivindicações como uma *alternativa hegemônica* sem também indicar, pelo menos em esboços gerais, a dimensão positiva/afirmativa de sua negação radical. Novamente, tal fato é verídico em milhares de anos de história, e não apenas nos séculos mais recentes. As ideologias que se exaurem através da pura negação, via de regra fracassam dentro de um curto período e, assim, não logram sustentar nenhuma reivindicação real para constituir uma alternativa viável. Além disso, e de certa forma paradoxalmente, é um traço característico exclusivo das ideologias dominantes que, uma vez atingida a fase declinante do desenvolvimento das forças sociais cujos interesses expressam, elas são incapazes de oferecer algo além de um quadro conceitual inteiramente negativo, não obstante sua identificação “positiva” com o *status quo*. Pois sua dimensão afirmativa é, na realidade, bastante *mecânico-determinista* – como bem exemplifica a máxima freqüentemente repetida: “não há alternativa”, que se contradiz ao alegar ser a defesa da “liberdade”, “soberania individual” etc. – e todo o seu interesse *ativo* visa desarmar o adversário com uma negatividade apriorística, permanecendo, assim, inteiramente dependente (i.e., intelectualmente parasitária) dos argumentos que elas rejeitam, apoiando-se em seus preconceitos mecânicos de que “não há alternativa”.

Os debates teórico-ideológicos do período pós-guerra demonstram claramente essas conexões. Durante algum tempo, eles giraram em torno da intentada rejeição do projeto socialista, como *O ópio dos intelectuais*, logo seguida pela comemoração ainda mais dese-

* Raymond Aron, *O ópio dos intelectuais* (Brasília, UnB, 1980). (N.E.)

josa de êxito dessa abordagem, como *O fim da ideologia*¹. Por sua vez, ela foi sucedida pelas teorizações que pretendiam eliminar até mesmo a possibilidade de conflito hegemônico, discutindo “O Sistema Industrial” (Raymond Aron) e *O novo Estado industrial*², postulando aspiradas convergências que nunca se materializaram. A fase seguinte, portanto, teve de tentar se desvencilhar das dificuldades através da discussão da *sociedade pós-industrial*, que prometia transcender as contradições remanescentes do capitalismo contemporâneo. É agora, que as expectativas *desse último* se provaram totalmente ilusórias, uma vez que os sérios problemas que estão na raiz da ideologia se recusam renitentemente a desaparecer, apresentam-nos as ideologias da “modernidade” ou “modernidade e seus descontentes” e – nos mais recentes esforços – do postulado gratuito da “pós-modernidade”. Dessa forma, enquanto as contradições do mundo social se fortalecem mais do que nunca e se manifestam cada vez mais de um modo que se aproxima de uma escala global avassaladora, declaram-nas, repetidamente, como já abandonadas – ou prestes a serem “suprimidas” numa sucessão interminável de construtos ideológicos que, sob um novo “pós”-rótulo dissocializado, metamorfoseiam verbalmente a mesma racionalização pacificadora, tão logo sua versão anterior tenha perdido sua credibilidade.

Contudo, não podemos explicar adequadamente tais desenvolvimentos pela mera referência à conjuntura pós-guerra do conflito social. É que suas raízes intelectuais são bem mais remotas: com relação a seus temas e categorias prediletas vão até as duas primeiras décadas do século (especificamente Weber); e, em suas bases teóricas mais profundas, até a “fase heróica” da visão de mundo burguesa (i.e., o século XVIII e os primórdios do século XIX), com a qual as contas estão agora ceticamente acertadas.

Esses tópicos e seus correlatos constituem o interesse principal do presente volume. São explorados de forma crítica, em seu contexto histórico apropriado, e de forma afirmativa, sempre que houver margem para afirmação positiva. Daí o subtítulo da obra.

O leitor interessado poderá encontrar uma discussão complementar de alguns outros aspectos importantes da ideologia no meu livro sobre *O poder da ideologia*³.

¹ Daniel Bell, *O fim da ideologia* (Brasília, UnB, 1980). (N.E.)

² John Galbraith, *O novo Estado industrial*, (São Paulo, Nova Cultural, 1985). (N.E.)

³ *O poder da ideologia* (São Paulo, Boitempo, 2004). (N.E.)

I IDEOLOGIA E CIÊNCIA SOCIAL*

O presente ensaio está estreitamente relacionado a um estudo que trata das características estruturais mais fundamentais das várias formas de ideologia – desde o discurso moral e religioso à política e à arte – tomadas individualmente, bem como em suas múltiplas interconexões. Assim como das condições materiais e sociais e dos mecanismos que determinam a emergência e as transformações discretas das ideologias específicas: dos instrumentos complexos e das instituições requeridas para assegurar o impacto razoavelmente duradouro dos sistemas ideológicos; e, por último, mas nem por isso menos importante, do relacionamento intrincado entre ideologia e ciência social, consideradas como formas específicas de discurso e também como complexos sociais determinados, que desempenham uma ampla gama de funções vitais no quadro global da prática social.

Já que vários aspectos dos problemas que nos interessam foram discutidos em outros momentos, o presente ensaio¹ se concentra em um breve levantamento e crítica de algumas abordagens características do nosso tema, tentando, ao mesmo tempo, formular alguns critérios – bem experimentais – para a avaliação da ideologia e da ciência social. Com isso em mente, vamos agora nos voltar para uma área de debate cuja complexidade e importância provavelmente ninguém nega – pelo menos hoje em dia.

1. A ideologia de *O fim da ideologia*

O surpreendente é que, de fato, tantas pessoas negassem tais aspectos num passado não muito distante. Desse modo, gerações de estudantes – principalmente no período pós-

* Publicado originalmente em *The Socialist Register* (Londres, Merlin Press, 1972), p. 35-81.

¹ Versão ampliada de trabalho apresentado no Seminário Interdisciplinar da Divisão de Ciência Social da Universidade de York, Toronto, em janeiro de 1972.

guerra – foram levadas, por um número considerável de cientistas sociais patrocinados por fundações a acreditar que a ideologia fora inteiramente abolida e substituída, para sempre, pelos sistemas íntegros e sóbrios da ciência social estritamente factual.

Escapou à atenção não somente dos teóricos e politicamente ingênuos, mas, inúmeras vezes, mesmo daqueles que deveriam ter mais conhecimento a esse respeito, o fato de que tais alardes em si eram manifestações disfarçadas de um tipo peculiar de “falsa consciência” ideológica – que rotula arbitrariamente seu adversário de “ideólogo”, de modo a conseguir reivindicar para si, *por definição*, total imunidade a toda ideologia, isto é, que “provou” *aprioristicamente* tanto o vício quanto a virtude. Foi assim que um intelectual tão sério e crítico como Robert L. Heilbroner louvou no *The Reporter* o famigerado livro de Daniel Bell, *O fim da ideologia* à época de sua publicação: “Um livro de raro interesse [...] encontramos aqui mais que um comentário sobre o ‘esgotamento das idéias políticas nos anos 50’; também revelou para nós a manifestação da realidade social, uma vez tirados os óculos ideológicos do passado”. Uma triste submissão à total mistificação!

A economia de espaço requer que nos limitemos a citar um único exemplo, a fim de testarmos os argumentos dessa “ciência social” ideologicamente neutra, solidamente factual e despreconceituosa. Como veremos, todavia, mesmo esse único exemplo é suficientemente esclarecedor da abordagem que supostamente teria “revelado para nós a manifestação da realidade social” em sua transparência, graças à remoção dos óculos ideológicos do passado. O exemplo que tenho em mente está à página 385 de *O fim da ideologia*:

A NEP foi um passo extraordinário para Lenin, pois ele teve de admitir que não havia nada nos ‘livros antigos’ que preparasse o partido para um passo tão radical como a restauração parcial do capitalismo. Num ensaio escrito pouco antes de sua morte – um ensaio que revela a linha doutrinária que havia norteadado o pensamento de Lenin – ele declarou pesarosamente: “Nem mesmo ocorreu a Marx escrever sobre o assunto; ele morreu sem deixar uma única citação precisa ou orientação irrefutável a esse respeito. É por isso que devemos enfrentar essa dificuldade inteiramente através de nossos próprios esforços.

Agora, a verdade intragável é que as grandes “revelações” não-ideológicas de Daniel Bell nada mais são que violações graves das condições mais elementares da pesquisa e análise científicas – mas, é claro, violações cometidas em nome de uma “ciência social genuína”, radicalmente oposta à “ideologia obsoleta”.

Se nos dedicarmos à morosa tarefa de verificar os fatos supostos – o que, infelizmente um número insuficiente de pessoas faz, permitindo, assim, com frequência, a difusão das distorções as mais tendenciosas como evidência incontroversa² –, concluiremos não só que não há absolutamente nada que fundamente os julgamentos controversos de Bell, mas também que a citação de Lenin em questão (isto é, o próprio texto de Lenin e não a sua versão distorcida de Bell) demonstra o *exato oposto* daquilo que nos é dado a acreditar de maneira “verdadeiramente científica”. Pois o texto autêntico de Lenin é o seguinte:

* Daniel Bell, *O fim da ideologia* (Brasília, UnB, 1980). (N.E.)

² Como já demonstrei em outro momento, esse não é em absoluto um incidente isolado na obra de Daniel Bell. Ele se perde igualmente nos fatos quando “analisa” os trabalhos de Marx. Cf. capítulo 8 (“A controvérsia sobre Marx”) do meu livro *A teoria da alienação em Marx* (São Paulo, Boitempo, 2006).

Com respeito ao capitalismo de Estado, eu penso que, geralmente, a nossa imprensa e o nosso partido erram quando mergulham no intelectualismo, no liberalismo: nós filosofamos sobre como o capitalismo de Estado deve ser interpretado e consultamos os livros antigos. Mas nesses livros não encontraremos o que estamos discutindo; eles tratam do capitalismo de Estado que existe no interior do capitalismo. Nem um único livro jamais foi escrito sobre o capitalismo de Estado sob o comunismo. Não ocorreu nem mesmo a Marx escrever uma palavra sobre esse assunto; ele morreu sem deixar uma única declaração precisa ou orientação definitiva a esse respeito. É por isso que devemos superar a dificuldade inteiramente por nossa conta. E se fizermos um levantamento geral da nossa imprensa e observarmos o que foi escrito sobre o capitalismo de Estado, como tentei fazer quando preparava o presente relatório, convenceremo-nos de que ela está errando o alvo, de que está olhando em uma direção totalmente errada.

Como podemos observar, então, a versão de Bell não somente retira do seu contexto as palavras de Lenin – se ele não o tivesse feito, em nenhum momento alguém teria levado a sério suas afirmações e acusações –, mas também assume a forma de uma tradução que transforma o trecho original na “única citação” doutrinária “precisa ou esclarecimento irrefutável” (seja lá o que possa significar “esclarecimento irrefutável”).

Na citação original não há absolutamente nenhum vestígio de um comportamento “pesaroso” por parte de Lenin, nem mesmo de “admitir” que, sob o constrangimento de circunstâncias bem singulares, os “livros antigos” não podem ajudar. Na realidade, desde o início de sua mocidade, ele sempre assumiu “passos extraordinários” para adaptar sua posição teórica às condições sócio-históricas mutáveis. (Como é fato bem conhecido, mais de uma vez ele foi acusado de ser um mero “realista astuto”, por críticos que pensavam que ele deveria ser censurado por *falta de pureza doutrinária*³.) Pelo contrário, ele insiste enfaticamente que o “intelectualismo” e o “filosofismo” sobre os problemas em jogo, com referências a livros antigos, constituem um total engano: a imprensa que adota tal procedimento “está errando o alvo, está olhando em uma direção inteiramente errada”. Também, no seu discurso de encerramento do debate, ele censura Preobrazhensky por ter argumentado em termos de “*escolasticismo puro*”, por fundamentar sua análise em livros antigos e acontecimentos passados, enquanto “esta é a primeira vez na história da humanidade que vemos uma coisa assim” e, portanto, “*não devemos olhar para o passado*”⁴.

³ Lukács trabalhou com essa linha de argumentação já em 1924. Depois de citar as propostas de Lenin para o “capitalismo de Estado”, feitas no início de 1918, comentou: “Essas passagens foram citadas em pormenores específicos para refutar os mitos burgueses e socialdemocratas amplamente disseminados, segundo os quais, depois do fracasso das tentativas do ‘marxista doutrinário’ de introduzir o comunismo ‘de um só golpe’, Lenin transigiu e, ‘astuto realista que era’, desviou-se de sua linha política original. A verdade histórica é o oposto. O chamado ‘comunismo de guerra’ – sobre o qual falou Lenin – foi uma ‘improvisação’: ‘Foram a guerra e a ruína que nos forçaram ao comunismo de guerra. Não foi, e nem poderia ser, uma diretriz que correspondesse às tarefas econômicas do proletariado’ – foi, em si, um desvio do trajeto pelo qual deveria passar o desenvolvimento do socialismo, conforme suas previsões teóricas”. G. Lukács, *Lenin: a study on the unity of his thought* (Londres, New Left Books, 1970), p. 76-7.

⁴ Lenin, “Eleventh Congress of the R.C.P. (B.) – March 27-April 2, 1922”, em *Collected Works* (Moscow, Progress, 1965), v. 33, p. 310. [Ed. bras.: “Discurso no encerramento do congresso. 2 de Abril”, em *Obras escolhidas*. São Paulo, Alfa-Ômega, 1980, v. 3, p. 604.] A citação do discurso inaugural de Lenin provém das páginas 277-8 do mesmo volume. Ao longo de todo o livro, os itálicos são meus, a menos que se diga o contrário.

E tudo isso deve ser a prova da “linha doutrinária que havia norteado o pensamento de Lenin” – isto é, prova aos olhos do “cientista social” supremamente objetivo, que conseguiu se livrar em definitivo dos “óculos ideológicos do passado”, a tal ponto que se torna capaz não somente de anunciar “*O fim da ideologia*”, como também de ver coisas no texto de Lenin que simplesmente não estão presentes para nós, mortais inferiores, portadores de óculos ideológicos.

Mas, ironia à parte, o texto pretensamente científico de Daniel Bell é escandalosamente deturpador, mesmo em seus mínimos detalhes. Ele declara que a citação provém de um “ensaio” escrito por Lenin “*pouco antes de sua morte*”. Na realidade, provém de um discurso feito no XI Congresso do partido e publicado a partir de transcrições estenografadas. Mais importante ainda, caso se queira localizar a citação discutida: ela não foi escrita por Lenin “um pouco antes de sua morte”, mas quase *dois anos antes de sua morte*: o discurso de abertura foi proferido no dia 27 de março de 1922, e sua resposta a Preobrazhensky, um dia depois, para ser mais preciso. Quanto à fonte, há a informação de que a citação se encontra à página 338 dos *Trabalhos selecionados* de Lenin, v. XIV, citado em *The roots of American communism* [As raízes do comunismo americano], de Theodore Draper. Mas mesmo essa referência de segunda mão é ridiculamente enganosa, pois Draper dá o volume IX – e não o XIV – como sua referência⁵. (O leitor interessado pode encontrar o texto de Lenin no volume XXXIII de suas *Obras escolhidas*.)

Esse é, então, o desempenho real dessa ciência social não-ideológica, objetiva, factual e rigorosamente acadêmica. E como essa “ciência” consegue esconjurar seu adversário ideológico da forma que lhe aprouver, consegue também descartar problemas de extrema complexidade com a maior facilidade. Ideologia? Esse é o *outro* lado. E mesmo do outro lado, ela representa apenas *o passado*, uma vez que agora todos nós vivemos numa adorável sociedade “pós-capitalista” e genuinamente “industrial”. Portanto, os problemas ideológicos simplesmente não existem mais. O conflito e a complexidade *são prontamente substituídos* pela simples e profunda “engenharia social” e agora podemos todos viver felizes para sempre.

Mais o que incomoda, contudo, é que a realidade social se recusa a considerar as soluções revolucionárias dessa “ciência social” e insiste na existência de conflitos e crises que escapam à simplicidade eficiente de modelos e esquemas volitivamente pré-fabricados. Dessa forma, nossos ex-campeões da “sociedade industrial pós-capitalista” são forçados a fazer uma reviravolta espetacular. Daniel Bell, por exemplo, no momento está engajado na teorização da chamada “sociedade pós-industrial”. De fato, agora ele chega ao ponto de falar sobre o “*recorde desanimador*” da ciência social recente (evidentemente, não de sua própria), acrescentando que: “Nas áreas da educação, bem-estar e planejamento social há pouco conhecimento a que se possa recorrer para efeito de traçar diretrizes. *Os cientistas sociais começaram relutantemente a admitir que os problemas são mais complexos do que pensavam*”⁶. Contudo, a aceitação relutante do fracasso desanimador está bem longe de chegar à identificação das raízes ideológicas de tal fracasso. Pelo contrário: já que os pressupostos origi-

nais da postura ideologicamente isenta permanecem não questionados, o alicerce fundamental continua como antes. Apenas a fachada recebe um verniz superficial para enfatizar a adequação da edificação às circunstâncias turbulentas atuais. Uma condição elementar para a melhora do “recorde desanimador” seria um reexame radical das concepções ideológicas da ciência social “axiologicamente neutra”, mas isso, sem dúvida, escapa sistematicamente da atenção daqueles que têm um interesse amplo e manifesto na manutenção do sufocamento ideológico da ciência social, até há pouco tempo totalmente incontestado.

2. Max Weber e a “ciência social axiologicamente neutra”

É desnecessário dizer que as raízes desses problemas têm um alcance mais profundo do que os debates ideológicos do passado recente poderiam sugerir. Devemos recuar bem mais no tempo, se quisermos compreender as principais dificuldades do relacionamento entre ideologia e ciência social.

Vamos, primeiramente, voltar a um clássico do qual se originaram muitas teorias recentes: Max Weber. Examinemos, em primeiro lugar, as afirmações de Weber sobre a natureza e a validade de seus “tipos ideais”. Ele escreve, num famoso texto:

A tarefa elementar do autocontrole científico e a única forma de se evitar asneiras graves e tolas requer uma distinção nítida e precisa entre a *análise comparativa da realidade através de tipos ideais, no sentido lógico, e o julgamento de valor da realidade baseado em ideais*. Em nosso sentido, um tipo ideal [...] não tem *absolutamente nenhuma conexão* com juízos de valor, e não tem nada a ver com nenhum tipo de perfeição, a não ser aquela puramente lógica.⁷

Já que encontraremos dificuldades muito maiores em breve, devemos deixar de lado a polêmica se as palavras de Weber sobre “a tarefa elementar do autocontrole científico” constituem ou não uma intromissão de juízo de valor no seu esquema geral. Também, pelo mesmo motivo, devemos agora simplesmente ignorar a questão da legitimidade ou não de se confinar a ciência social à esfera da “perfeição puramente lógica”. Nosso interesse fundamental, nesse estágio, é se é ou não possível para o próprio Weber manter os padrões que ele mesmo estabeleceu para a avaliação da ciência social em geral. Isso, evidentemente, não é possível, muito embora Weber e seus seguidores se recusem a desistir de suas ilusões sobre esse assunto.

Com o propósito de examinar mais de perto as afirmações de Weber, tomemos sua definição de capitalismo que, supostamente, constitui um tipo ideal bem “neutro”. Ele define o capitalismo como uma “*cultura*”: “na qual o *princípio norteador é o investimento de capital privado*”⁸. A escolha de tais características delimitadoras, contudo, está longe de ser axiologicamente neutra, embora, superficialmente, pareça expressar uma verdade evidente: ou seja, que o capitalismo e o investimento de capital privado estão diretamente ligados. Mas tal, obviamente, constitui uma mera verdade tautológica e, de modo algum,

⁵ Cf. T. Draper, *The roots of American communism* (Nova York, Viking Press, 1957), p. 435.

⁶ D. Bell, “Unstable America”, em *Encounter*, junho de 1970.

⁷ M. Weber, “Objectivity” (1904), em E. A. Shils e H. A. Finch (eds.), *The methodology of the social sciences* (Nova York, Free Press, 1949), p. 99.

⁸ Ibidem, p. 91.

muito acurada nesse sentido. Na definição de Weber, o que está para além da pura tautologia é ou ostensivamente ideológico, e com viés valorativo, ou falso – ou até mesmo ambos, ideologicamente tendencioso e falso.

A definição de Weber é formulada a partir de um ponto de vista definido: não aquele da “lógica pura”, mas aquele que convenientemente bloqueia a possibilidade de definições rivais, sem se fundamentar em nada a não ser na pura suposição. A adoção desse tipo ideal como princípio de seleção de todos os dados disponíveis acarreta, necessariamente, que a pesquisa “cientificamente autocontrolada” se limite a dados que se encaixem com facilidade no quadro ideológico das pressuposições contidas na definição de Weber.

Examinemos, rapidamente, como a definição weberiana de capitalismo desempenha suas funções ideológicas sob a aparência de uma formulação “não ideológica” e “descritiva”: O primeiro aspecto que temos de observar é a escolha do termo “cultura” (em lugar de outras alternativas disponíveis, tais como “formação social” – ou “modo de produção” etc.): um termo que predispõe a um determinado tipo de interpretação quanto ao desenvolvimento da formação social capitalista. (A esse respeito, veja sua abordagem em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.)

Em segundo lugar, o capitalismo de Weber é caracterizado pela suposição de um “princípio norteador”, sem nenhuma tentativa de explicação dos fundamentos – se houver algum – dessa estranha entidade metafísica. As consequências metodológicas dessa suposição são extremamente graves, pois sua adoção anula a possibilidade de uma pesquisa histórica abrangente sobre as bases reais do desenvolvimento do capitalismo. Em seu lugar, encontramos uma projeção anistórica da forma desenvolvida que retrocede ao passado, já que o “princípio norteador” deve ser evidenciado em todos os estágios. (Esta é a razão pela qual, em última análise, ele deve ser identificado com o “espírito do capitalismo”, um tanto misterioso.) E as explicitações de Weber concernentes ao relacionamento entre o “tipo ideal” e a realidade empírica são, nesse sentido, nada mais que uma “cláusula de salvamento” ideológica para se resguardar de possíveis objeções a seu modelo geral.

Em terceiro lugar, o pressuposto contido na definição de “investimento de capital privado” como o princípio norteador do capitalismo, bloqueia de modo conveniente questão absolutamente crucial do inter-relacionamento estrutural entre o capital e o trabalho. O termo conspicuamente ausente do tipo de discurso weberiano é, sem dúvida, “trabalho”. E já que nenhum “espírito” – nem mesmo o “espírito do capitalismo” – consegue explicar a real constituição do capital (o “mecanismo” de sua constituição, por assim dizer), tais questões devem ser ou descartadas ou relegadas ao plano, intelectualmente secundário, de descrição de um determinado estágio da empiria. Portanto, é ideologicamente muito significativo que o “trabalho” não apareça no modelo geral. Por que se incomodar com os problemas espinhosos da “extração de mais-valia” se você tem, convenientemente, a seu dispor o “investimento de capital privado”, pré-preparado, como o “princípio norteador” do capitalismo?

Em quarto lugar, enquanto o “trabalho” permanece conspicuamente ausente da equação social de Weber, a definição do princípio norteador do capitalismo como o “investimento

de capital privado” proporciona, convenientemente, a justificativa necessária e a legitimação para a persistência do modo de produção capitalista, contra as reivindicações do trabalho expropriado. Que o capital privado é investido somente quando se prevê lucro – isto é, que o “princípio norteador” subjacente é lucro e não o investimento como tal – é fato vital, silenciosa e significativamente ocultado dos pressupostos contidos na definição de Weber.

Em quinto lugar, não é verdade de modo algum que o capitalismo se caracteriza pelo “investimento de capital privado”. Como se sabe, o capitalismo é igualmente caracterizado por não se investir o capital excedente e, conseqüentemente, por crises periódicas e convulsões sociais. Ao tomar, *a priori*, o “investimento de capital privado” como o “princípio norteador” do capitalismo, Weber bloqueia, com êxito, uma área fundamental de pesquisa: especificamente um questionamento crítico do caráter extremamente problemático do tipo capitalista de investimento, na medida em que está necessariamente associado a crises e convulsões.

Em sexto lugar, é bastante impreciso descrever o capitalismo em geral como sendo caracterizado pelo “investimento de capital privado”. Tal caracterização é válida – com as restrições feitas acima – somente para uma determinada fase histórica do desenvolvimento capitalista e, de forma alguma, como um “tipo ideal”, no seu sentido weberiano. Ao enfatizar o investimento de capital privado, Weber patrocina, de maneira acrítica, o ponto de vista subjetivo do capitalista individual, ao mesmo tempo que deixa de lado uma das tendências objetivas mais importantes de desenvolvimento do modo de produção capitalista: a saber, o envolvimento sempre crescente do capital estatal na reprodução ampliada do sistema capitalista. Em princípio, o limite extremo desse desenvolvimento é nada menos que a transformação da forma prevalecente do capitalismo em um sistema abrangente de capitalismo estatal, que teoricamente acarreta a abolição completa da fase específica do capitalismo idealizado por Weber. Mas, exatamente em decorrência de tais implicações, essa tendência crucial de desenvolvimento deve ser excluída do quadro ideológico do “tipo ideal” de Weber.

E em último lugar, mas nem por isso menos importante: a definição tomada como um todo constitui um modelo completamente estático. Infelizmente, aqui não há espaço para entrarmos nos pormenores desse problema. Indicaremos, simplesmente, que a eliminação do inter-relacionamento estrutural fundamental entre o capital e o trabalho e sua substituição pela entidade metafísica congelada, o “princípio norteador”, exclui todo dinamismo do cenário. Assim, não apenas não haverá espaço para uma avaliação dinâmica da verdadeira gênese e do desenvolvimento da formação social capitalista, como já vimos, mas também – e esse é o ponto no qual se torna óbvia a função ideológica do modelo estático – não haverá espaço para uma possível dissolução e superação do capitalismo por um novo tipo de formação social. Não há vestígios de contradições dinâmicas no modelo: portanto, ele pode apenas abarcar as características estáveis da continuidade – desprezando completamente a dialética da descontinuidade – de um *status quo* predominante. A continuidade é simplesmente admitida sob a forma de um “princípio” já dominante e, uma vez que ela existe, não pode ser alterada, de acordo com o modelo estático weberiano. (Em breve, veremos a mesma abordagem estática para a questão estrategicamente importante do sistema administrativo da sociedade capitalista.)

A grosso modo, portanto, são esses os traços ideológicos que podemos detectar em uma única linha dos volumosos trabalhos de Weber, uma vez que não aceitemos simples-

* Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (São Paulo, Companhia das Letras, 2004). (N.E.)

mente suas pretensões convenientes. Como vimos, não obstante sua consciência teórica da “tarefa elementar do autocontrole científico”, Weber acabou por definir o capitalismo como “uma cultura na qual o princípio norteador é o investimento de capital privado”. A essa definição podemos opor a seguinte: “O capitalismo é um modo de produção caracterizado pela extração de mais-valia para efeito de produção e reprodução do capital em escala sempre crescente”. Fica para o leitor decidir qual das duas definições é mais “ideológica”. Entretanto, deve ficar claro que elas não são complementares, mas diametralmente opostas uma a outra: o que absolutamente não seria o caso, se a afirmação de Weber fosse válida quanto ao caráter “puramente lógico” e “axiologicamente neutro” de seus “tipos ideais”.

3. O carácter ideológico dos “tipos ideais”

Citemos uma outra passagem que talvez exemplifique de modo mais contundente o carácter ideológico dos “tipos ideais” de Weber. A passagem em questão provém de suas considerações sobre a “burocracia” em *Economia e sociedade*: “O governado, por seu lado, não pode dispensar ou substituir o aparelho burocrático de autoridade uma vez que ele exista. É que essa burocracia se respalda em treinamento técnico, em uma especialização funcional do trabalho e em uma atitude estabelecida para o domínio habitual e “virtuoso” de uma única função, mas, ao mesmo tempo, metodologicamente integradas. Se o funcionário pára de trabalhar ou se o seu trabalho é forçosamente interrompido, resulta o caos e é difícil improvisar substitutos dentre os governados que sejam capazes de controlar esse caos. Isso é válido para a administração pública bem como para o gerenciamento econômico privado. O destino material das massas depende cada vez mais do funcionamento estável e correto das organizações crescentemente burocráticas do capitalismo privado. Torna-se mais e mais utópica a idéia de se eliminarem essas organizações⁹. É surpreendente ver Max Weber – que consegue ser tão rigoroso, sutil e preciso em contextos menos suscetíveis em termos ideológicos – produzir uma seqüência de afirmações tão plenas de incoerências, exageros míticos e declarações arbitrarias. Um exame mais acurado dessa passagem revelará que a “evidência” de Weber – e só posso usar o termo evidência entre aspas – está imprensada entre duas afirmações categóricas e inteiramente arbitrarias, a saber:

(1) que “o governado não pode dispensar ou substituir o aparelho burocrático, uma vez que ele exista”;

(2) e que “torna-se mais e mais utópica a idéia de se eliminarem essas organizações”.

Agora, se tentarmos descobrir o que fundamenta a conclusão peremptória de Weber, encontraremos um único ponto que talvez tenha certas qualidades: a declaração segundo a qual as organizações do capitalismo privado estão se tornando “crescentemente burocráticas”. Porém, mesmo essa afirmação está envolta num postulado profético, que estipula o “funcionamento estável e correto” de tais organizações como um imperativo categórico (estritamente no interesse das “massas”, é óbvio). O resto é mitologia conjugada com incoerência.

Tomemos, por exemplo, a afirmação categórica de que o governado não pode substituir o aparelho burocrático de autoridade uma vez que ele exista. Nada endossa tal afirmação, a não ser o postulado mitológico do caos inevitável, no caso de ser “forçosamente interrompido o trabalho do funcionário”, seguido da afirmação segundo a qual “é difícil improvisar substitutos dentre os governados que sejam capazes de controlar esse caos”. Mas, obviamente, o que poderia ser “difícil” não é absolutamente “impossível”, o que é sugerido por “não pode”. Assim, a afirmação categórica de Weber não sobrevive nem à sua própria tentativa de justificativa. Além do mais, se é difícil dispensar ou substituir o aparelho burocrático de autoridade pela “improvisação”, talvez fosse um pouco mais fácil consegui-lo através do esforço continuado de planejamento e preparação de um sistema alternativo de controle do quadro contraditório do sistema social estabelecido. (Podemos nos referir aqui à idéia do “poder dual” – e embora embrionários – aos fatos societários a ele correspondentes.) Mas, evidentemente, se não há lugar para contradições objetivas no interior do modelo geral, também não poderá haver lugar para a manifestação de tais contradições.

Novamente podemos observar o carácter inteiramente estático dos tipos ideais de Weber. A idéia que respalda a permanência necessária do aparelho burocrático de autoridade é concebida a partir da suposição de que a separação *prevalecente* (ou alienação) entre “o especialista” e “as massas” está destinada a continuar como uma característica *permanente* da vida social. Conseqüentemente, mesmo as tendências no interior do quadro capitalista de desenvolvimento que apontam para direções opostas – tendências já observadas por Marx mais ou menos sessenta anos antes das reflexões de Weber (isto é, ninguém pode nos acusar de censurarmos Weber por ignorar algo visível somente a partir da posição de observação de nossa própria época) – devem ser deixadas totalmente fora do alcance do modelo weberiano.

O único ponto no qual poderíamos ter a impressão de estar diante de um elemento genuinamente histórico é onde Weber se refere à “organização crescentemente burocrática do capitalismo privado”. Contudo, uma observação mais acurada revela que a função dessa referência é inteiramente *anti-histórica* e ideológica, por servir meramente para a *legitimação acrítica* do aparelho burocrático de autoridade. Porque mesmo se admitimos, para efeito de argumentação, que a crescente burocratização seria a conseqüência necessária da crescente complexidade e especialização, não é de modo algum auto-evidente que a burocracia será capaz de encarar indefinidamente o desafio de tal complexidade. Contudo, para Weber, a complexidade avança apenas até o limite exigido para proporcionar a legitimação necessária à permanência absoluta da estrutura burocrática: nesse ponto, o desafio histórico da crescente complexidade é convenientemente expulso do campo, através da suposição arbitrária segundo a qual a burocracia é *a priori* capaz de encarar esse desafio. Lê-se numa passagem que antecede à supracitada:

Quanto mais complicada e especializada se torna a cultura moderna, mais o seu aparelho externo de apoio *requer o especialista* impessoal e *estritamente ‘objetivo’* [...]. A burocracia oferece as *atitudes* exigidas pelo aparato externo da cultura moderna na combinação mais favorável.¹⁰

⁹ Max Weber, *Economia e sociedade* (Brasília, UnB, 1994). (N. E.)

¹⁰ Idem, *From Max Weber: essays in sociology* (Londres, Houtledge & Kegan Paul, 1948), p. 229.

¹⁰ Ibidem, p. 216.

Como podemos observar, a *demanda objetiva* inerente à pretensa complexidade funcional se transforma, do modo mais mistificador, em demanda de uma *atitude subjetiva* que é supostamente suprida pela burocracia. (Caracterizando-se essa última – *por definição* – por suprir plenamente a demanda a ela feita.) A questão sobre o êxito ou não do atendimento à demanda objetiva – isto é, se a burocracia é, na realidade, capaz de suprir o que lhe é *objetivamente* demandado, e não simplesmente em termos de uma *definição tautológica* – é sistematicamente escamoteada por meio da subjetivação confusa da questão da demanda. Em outras palavras, o problema se “resolve” através de uma *ambigüidade* mistificadora.

Além disso, em nossa citação original – tomada de uma parte significativamente dedicada à discussão do “caráter *permanente* da máquina burocrática” –, Weber é forçado a ir ainda mais longe na “mitologização”: ele postula que o burocrata sela um “*mestre virtuoso do caos*”. Transforma o prosaico burocrata em um semideus, a fim de excluir *a priori* a possibilidade de um sistema alternativo de controle social. Ao mesmo tempo, a questão fundamental, relativa à demanda objetiva inerente a uma dada complexidade, permanece escamoteada como antes, pois – como testemunham os virtuosos contemporâneos – a “complexidade” da música moderna assume tamanha proporção que mesmo os virtuosos mais talentosos se encontram perdidos.

E, de forma concisa, a última observação a ser feita é que a suposta “especialização funcional” é, na realidade, basicamente uma “especialização” estrutural: isto é, a separação estrutural entre a função de controle e os que são por ela controlados. Conseqüentemente, se tratarmos essa questão meramente como a de uma “especialização funcional”, cairemos na cilada de premissas que antevêm, *a priori*, o pretenso caráter insubstituível do sistema, no interior do qual a dada “especialização funcional” necessariamente ocorre. Se simplesmente contestarmos um conjunto específico de especializações funcionais, sem ao mesmo tempo questionarmos o sistema subjacente que dá origem a tais “especializações”, estaremos condenados à futilidade. Como Weber exemplifica em outra passagem: “Hoje é fundamentalmente a economia de mercado capitalista que requer que a ocupação oficial da administração seja deslanchada de forma precisa, não ambígua, continuada e com o máximo de velocidade possível. Normalmente, as próprias empresas capitalistas modernas de grande porte são modelos ímpares de organização burocrática estrita”¹¹. De fato. Tudo isso, contudo, não endossa em nada as próprias conclusões de Weber, que postulam nada menos que a permanência do exercício burocrático da autoridade. O que ele garante, entretanto, é simplesmente a conclusão de que a crítica da “especialização funcional” é inseparável de um questionamento radical do sistema da “economia de mercado capitalista” como um todo. Todavia, uma vez que Weber não logrou considerar a última idéia, ele teve de descartar todos os esforços dirigidos à substituição do exercício burocrático da autoridade, não só como simplesmente “utópicos” – traíndo uma disposição demasiadamente óbvia de defensor da posição “neutra” do *status quo* – mas por serem “cada vez mais utópicos”.

4. Teoria e metateoria

Não pretendo, evidentemente, negar o mérito de Weber. A intenção das páginas anteriores não foi a de fazer um “balanço” do seu trabalho como um todo, mas um exame crítico sucinto das pretensões de validade de um dos princípios metodológicos de Weber mais influentes e fundamentais no contexto de nosso tema.

Como observamos, Weber se dispõe a construir um *instrumento neutro de análise* e acaba por produzir uma *arma ideológica* que – longe de ser “neutra” – torna-o capaz de descartar-se do adversário ideológico sem mesmo lhe dar ouvidos, e em num terreno da própria escolha de Weber. No entanto, a questão persiste: isso seria o resultado de falha pessoal ou seria inerente ao próprio método? Em outras palavras: o programa é válido em si mesmo, independentemente da sua realização ideologicamente tendenciosa pelo próprio Weber?

A resposta me parece ser negativa, pela simples razão de que os instrumentos e métodos de análise social nunca podem ser radicalmente neutros em relação ao seu objeto.

Em princípio, o nível da “metateoria” não pode ser separado da teoria em si: é apenas enquanto *momento* da análise que ele pode ser separado; devendo, então, ser integrado novamente à *síntese global*. Isso quer dizer: a metateoria é uma *dimensão integrante* de toda a teoria e não um setor privilegiado, regido por princípios radicalmente diferentes. Não pode haver nenhuma teoria coerente sem sua dimensão metateórica própria e específica e, inversamente, não pode haver nenhuma metateoria – nem mesmo aquela dos pretenso “tipos ideais” – que não esteja profundamente arraigada em um conjunto de proposições teóricas inseparavelmente ligadas a determinados *valores* sociais.

Os modelos e princípios da metateoria se constituem com o apoio de um determinado conjunto de dados já estruturados – isto é, especificamente avaliados – que, por sua vez, atuam como princípios gerais de toda seleção posterior e da articulação dos dados disponíveis. A recusa em considerar as implicações ideológicas da elaboração de modelos “societários” resulta na transformação não intencional de um instrumento de análise em uma ideologia auto-sustentada. (Não é de modo algum fortuito que o século que produziu algumas das formas de ideologia mais autocomplacentes, a pretexto da supressão final de toda ideologia, viria a se vangloriar de ser “a era da análise”.)

Isso significaria, então, que estamos defendendo uma posição *relativista* nessa questão?

Exatamente o contrário. Pois é, precisamente, a separação radical entre “metateoria” e teoria, entre “tipo ideal” e categorias da realidade empírica que, necessariamente, levam ao relativismo, visto que nenhum dos dois “domínios” teóricos, qualitativamente apostos, pode proporcionar critérios de avaliação da adequação do outro. Contudo, se concebermos seu relacionamento em termos de uma *reciprocidade dialética*, e ambos os níveis como inerentemente ligados às várias manifestações da própria prática social, a questão da “objetividade” não precisará nem ser colocada entre aspas, em constrangedor estilo weberiano, nem muito menos confinada ao campo do tipo ideal “puramente lógico”. Em outras palavras, não haverá necessidade de se tentar o impossível: ou seja, a solução de problemas basicamente ontológicos no interior dos limites de critérios puramente epistemológicos.

Assim, estamos vislumbrando um sistema de constantes reajustes – um sistema de “*feedback*” recíproco – entre o nível metateórico dos “tipos ideais” e as proposições espe-

¹¹ Ibidem, p. 215.

cíficas de avaliação societária a ele relacionadas. O modelo abrangente ou “tipo ideal” é modificado, sempre que o confronto entre os vários conjuntos de avaliação societária e os fenômenos complexos da realidade social indicar a necessidade de um reajuste global, pois as proposições teóricas específicas apenas conseguem ir até onde o quadro geral da teoria lhes permite. Daí a razão pela qual o quadro geral não pode se estabelecer como um privilegiado juízo final, mas ele próprio necessita de uma constante reavaliação crítica com base nos seus resultados, comparados à imensamente complexa e dinâmica manifestação da totalidade social.

Isso significa que os conceitos e princípios que constituem o quadro geral da teoria social estão sujeitos aos mesmos critérios de objetividade e relevância que todos os outros elementos. Em outras palavras, dado o inter-relacionamento dialético dos vários níveis de pesquisa, a questão sobre o *status* ontológico do nível metateórico não pode ser desprezada sem que haja sérias conseqüências para o empreendimento como um todo. Pois, admitido que os conceitos e princípios descritos como “tipos ideais” expressam um nível mais alto de generalidade do que os que refiram, por exemplo, ao padrão de tomada de decisão em uma determinada comunidade cigana, isso não acarreta, em absoluto, que aqueles devam ser consignados a uma esfera radicalmente distinta, à qual se aplicam apenas considerações de “pura perfeição lógica”. Se esse fosse o caso, não poderia absolutamente haver garantia da aplicabilidade e relevância do “tipo ideal” à multiplicidade de “dados empíricos”. (E, de fato, a relação precisa entre as duas esferas permanece acentuadamente como um mistério no quadro weberiano de análise.)

Temos, portanto, de reivindicar a mesma objetividade para os conceitos como “classes e relações de classes” – descritos por muitos como “tipos ideais” –, bem como para os conceitos que denotam um fato ou relações sociais específicas. Há, contudo, uma diferença significativa, pois aqueles conceitos abrangem as características *estruturais* fundamentais do objeto de pesquisa – seja ele “capitalismo” ou “burocracia” – e, assim, circunscrevem o quadro geral de investigação, ao passo que esses se articulam (com base nos conceitos estruturais abrangentes freqüentemente inexplícitos), sob a forma de referências mais ou menos diretas aos fenômenos sociais específicos imediatamente dados. Não importa: a questão é que os aspectos estruturais gerais dos fenômenos sociais não são de modo algum menos objetivos do que as manifestações fenomênicas diretas do intercâmbio social, mas, se o forem, o serão apenas em maior grau. Os aspectos estruturais abrangem áreas e modalidades de intercâmbio e transição dinâmicos numa escala bem maior do que as conceituações imediatas dos dados fenomênicos e, conseqüentemente, podem apreender as tendências mais fundamentais e de longo alcance do desenvolvimento já em curso.

É por isso que, no final, não se pode separar a questão da objetividade do caráter dinâmico ou estático dos modelos societários e “tipos ideais”. Os fenômenos sociais são inerentemente dinâmicos por serem partes integrantes de uma estrutura social global que necessita de uma forma ampliada de reprodução para sua existência continuada. (Podemos pensar na dialética de expansão das necessidades humanas e nas condições de satisfação da gama de necessidades em contínua expansão.) Assim, a construção de modelos estáticos e “tipos ideais” – em lugar de quadros inerentemente dinâmicos de explicação social – somente podem resultar em imagens ideológicas mais ou menos sofisticadas de in-tenção objetivamente conservadora.

5. O individualismo metodológico de Homans

Voltemos agora, por um momento, nossas atenções para um tipo de abordagem bastante diferente, que é bem exemplificado pelo pequeno livro do professor George Homans sobre *The nature of social science* [A natureza da ciência social]. O autor é um determinista estrito de talhe behaviorista e concebe as dificuldades enfrentadas pela ciência social principalmente em termos da enorme complexidade de se obter a média geral das resultantes de diversas ações individuais. É assim que ele descreve os problemas em suas conclusões:

Em muitas situações, e não somente em economia, podemos avançar muito na explicação do comportamento dos homens, *considerando, até segunda ordem, como simplesmente dadas* as estruturas institucionais no interior das quais eles atuam, mesmo se seu comportamento *no interior* das estruturas seja *eventualmente* mudá-las. Ao explicarmos as instituições e as relações entre elas, nossa tarefa torna-se sempre mais fácil pela presença de poderosos processos convergentes. E no mais difícil problema de síntese, a explicação das resultantes *possivelmente divergentes* de interações complexas entre indivíduos e grupos ao longo do tempo, o *computador de alta velocidade* acabou de chegar para nos ajudar. Ele não fará tudo por nós; ele não fará as perguntas certas – isso continuará sendo nosso trabalho – mas as *respostas, na medida em que dependerem da mecânica de cálculo*, o computador irá obtê-las para nós com uma velocidade que nenhum homem pode alcançar.¹²

Logo, tudo se resume à proposição singularmente esclarecedora de que o computador de alta velocidade consegue computar em alta velocidade.

Mas o que se espera exatamente que o computador proporcione, infelizmente permanece um mistério do princípio ao fim. O problema central das ciências sociais é definido como a demonstração de “como o comportamento dos indivíduos cria as características grupais” – uma proposição de fato muito duvidosa. Depois ele é mais especificado como a tarefa de produzir “*proposições psicológicas*”, com base na “*pesquisa de pequenos grupos*” diretamente observáveis. Os termos-chave são “concordância” e “convergência”: no grupo *limitado* podemos *realmente observar* e explicar como ocorre o *consenso*, como o *poder* é exercido e como surgem os *sistemas de status*. Certamente, estes estão entre os mais convergentes dos fenômenos sociais, cuja compreensão profunda deve ser o nosso ponto de partida, se quisermos entender a natureza das sociedades mais amplas¹³. Postula-se de modo significativo que as estruturas de grande escala exibirão essencialmente as mesmas características que grupos limitados geradores de consenso, e tudo em perfeita consonância, é óbvio, com a “natureza humana”, identificada pela psicologia behaviorista: “[...] as proposições gerais de todas as ciências sociais são proposições da psicologia comportamental”¹⁴. Nesse ínterim – e essa é uma característica ideológica igualmente significativa – espera-se que consideremos as estruturas institucionais, no interior das quais os indivíduos atuam, “*como simplesmente dadas, até segunda ordem*”: embora, naturalmente, “até segunda ordem” torne-se “para sempre”, na medida em que é sistematicamente evitada a questão de quando

¹² G. C. Homans, *The nature of social science* (Nova York, Harcourt, Brace & World, 1967), p. 107-8.

¹³ Ibidem, p. 108.

¹⁴ Idem.

e como examinaremos as estruturas institucionais como *não* “simplesmente dadas”. A referência à economia – “a mais desenvolvida das ciências sociais”¹⁵, segundo é alegado, porque teve “a sorte de ter sido capaz de considerar as instituições como dadas”¹⁶ – nada mais prova do que os preconceitos ideológicos do autor. Pois, na medida em que a economia considera as instituições da economia capitalista como dadas, ela não é modelo de ciência social, mas meramente uma apologética ostensiva. E chega a hora da verdade, quando as receitas da pseudociência manipuladora fracassam miseravelmente: isso ocorre em ocasiões em que a estrutura institucional global da sociedade capitalista não pode mais ser considerada como “simplesmente dada”, mas exige transformações maiores. Em tais ocasiões, observando o desempenho da sabedoria econômica, estabelecida diante dos problemas de inflação crescente, *conjugados com* o desemprego crescente (enquanto em seus livros “científicos” os dois fatores, como é suposto, deveriam estar necessariamente em proporção inversa), e também diante de outras manifestações igualmente confusas de “distúrbios econômicos”, obtém-se a medida do valor “científico” do modelo de ciência social do professor Homans.

Mas há uma outra passagem do mesmo livro que vale a pena citar mais extensamente. É a seguinte:

Nas ciências sociais nossas únicas proposições são proposições sobre o comportamento individual. Muitas de nossas proposições agregadas somente são verdadeiras em termos estatísticos e válidas apenas em circunstâncias históricas específicas [...]. Se essas condições são problemáticas para nós, cientistas sociais, há que lembrar que elas constituem uma grande vantagem para a humanidade, por proporcionarem aos homens a ilusão de escolha. Falo de ilusão porque eu próprio acredito que o que cada um de nós faz é absolutamente determinado [...]. A ilusão de livre-arbítrio será preservada por considerações de custo, mas é uma ilusão vital. Se houvesse – embora não haja – algumas leis macroscópicas sobre a sociedade, então, em vez de leis individuais, válidas para quaisquer circunstâncias a humanidade perderia a convicção, a qual, graças a Deus, parte dela preserva, de que pode, através do pensamento, mudar sua condição na forma que considerar melhor – mesmo se, por seus próprios padrões, nem todas as mudanças se revelem as melhores. O caso mais divertido é o dos marxistas que, teoricamente, acreditam em leis macroscópicas convergindo inevitavelmente para certo resultado, mas não permitem que as leis produzam por si o resultado e insistem em ajudá-las no decorrer do processo.¹⁷

Não importa a apresentação bastante caricatural dada à posição marxiana. O aspecto relevante é a declaração de que a idéia de uma escolha humana genuína é uma mera *ilusão* – ilusão essa a ser mantida por “considerações de custo”. Assim, todo empreendimento revela seu caráter pseudocientífico ao desejar integrar a ideologia da “ilusão do custo-efetivo”, anunciada ostensivamente, às proclamações de cientificidade rigorosa. Essa abordagem – que rejeitou a idéia de leis sociais abrangentes, em favor da posição do chamado “individualismo metodológico” – termina por defender o duplo padrão de auto-engano ideológico para a “humanidade” e “o gênero humano” e a sobriedade do determinismo ab-

soluta para “cientista social”. E observe os *non-sequiturs* proposicionais com os quais essa idéia é cuidadosamente dissimulada:

Se houvesse – embora não haja – algumas leis macroscópicas sobre a sociedade, ao então, em vez de leis individuais, válidas para quaisquer circunstâncias, a humanidade perderia a convicção, a qual, graças a Deus, parte dela preserva, de que pode, através do pensamento, mudar sua condição na forma que considerar melhor – mesmo se, por seus próprios padrões, nem todas as mudanças se revelem as melhores.

Ora, por que deveria a “humanidade” (subitamente estamos lidando com a “humanidade” e não com indivíduos, embora devamos ser “individualistas metodológicos” rigorosos), por que deveria essa “humanidade” manter sua “convicção” ilusória de alterar livremente sua “condição”, se há leis que se manifestam *indiretamente*, através de mediações sociais complexas, ao invés de *diretamente*, na forma de um determinismo absoluto que domina cada um dos indivíduos? E por que a existência em si de leis sociais deveria, inevitavelmente, levar à perda dessas ilusões? Afinal de contas, as ilusões podem ser mantidas independentemente da existência dessas leis.

Além do mais, se a “convicção” mencionada acima nada mais significa do que mera ilusão, por que sua perda seria tão fatal? Por outro lado, se essa “convicção-ilusão” for um efetivo instrumento de mudança, não poderá ser apenas uma ilusão.

Além do mais, se as pretensas “determinações absolutas” estiverem de fato operando, seria necessário muito mais do que o mero exercício do “pensamento” para se alcançar a postulada mudança da “condição” humana. E, na última linha, a idéia de “mudanças para melhor” é novamente retomada de modo tíbio, conjugada com duas orações lacrimantes: ou seja, que “nem *todas* as mudanças se revelem as melhores” e não “por *seus próprios* padrões”.

Presume-se que tudo isso reunido deva significar que, graças a Deus, vivemos no melhor mundo possível, embora, evidentemente, o melhor “não por nossos próprios padrões”.

Preciso discorrer mais sobre o caráter ideológico dessa abordagem “científica”?

Teoricamente, seu defeito mais grave é a omissão total de todas aquelas *mediações complexas* que ligam o indivíduo a sua sociedade em seu conjunto. É desnecessário dizer que o sistema dinâmico de tais mediações não pode ser reduzido a “algumas leis macroscópicas”, que operam com um atemporal “determinismo absoluto em quaisquer circunstâncias”. Ele não pode ser apreendido por meio de modelos mecânicos, nem através de médias, mas somente por meio da compreensão do inter-relacionamento dialético entre fatores subjetivos e objetivos, parciais e totalizantes, atitudes finalistas e instrumentais, individuais e institucionais.

O aspecto paradoxal do nosso ambiente social é que somos simultaneamente seus “autores” e, sem nenhuma cerimônia – como resultado da alienação e da reificação –, seus sujeitos dominados. Desse modo, a questão da escolha humana é inseparável de um exame crítico das condições sob as quais os homens se transformam em meros instrumentos para a realização de objetivos sociais reificados. Consequentemente, enquanto a suposição de que as instituições sociais prevalentes possam ser “consideradas como simplesmente dadas” persistir como a premissa fundamental da “ciência social”, o problema da escolha humana em si – e não apenas sua formulação ideologicamente tendenciosa – aparecerá apenas como uma “*ilusão permanente*”.

¹⁵ Ibidem, p. 29.

¹⁶ Ibidem, p. 49-50.

¹⁷ Ibidem, p. 103-4.

6. A visão de Coser sobre as funções do conflito social

É totalmente impossível uma discussão adequada dos problemas por nós enfrentados sem uma identificação precisa dos determinantes ideológicos de várias teorias sociais. Do contrário, a análise fica inevitavelmente confinada ao nível da generalidade vaga e evasiva; tanto é, de fato, que a proclamada “superação” da tendência crítica tem se tornado marginal a ponto de ser quase completamente insignificante. Um exemplo instrutivo a esse respeito é o livro de Lewis Coser sobre *The functions of social conflict* [As funções do conflito social].

No mesmo tempo que Coser, sem dúvida, *pretende* que o seu livro seja uma crítica e uma alternativa ao “conservadorismo” da análise social do tipo parsoniano, sua própria solução dos problemas se revela plenamente compatível com a abordagem criticada. E isso não é de forma alguma accidental, pois desde o início – dado seu fracasso total em identificar os determinantes sociais da ideologia parsoniana – ele dilui os termos de sua crítica a tal ponto que suas conclusões não podem ser outras senão *complementares* ao “conservadorismo” de Parsons. Para iniciar, ele cita, com aprovação reverente, as seguintes palavras de Charles H. Cooley: “*Algum tipo de conflito é a vida da sociedade, e o progresso emerge de uma luta na qual o indivíduo, a classe ou a instituição procura realizar sua própria concepção do bem*”¹⁸. Ora, se alguém desejar uma breve ilustração da “análise do conflito” em termos completamente destituídos de conteúdo científico, eis o exemplo. Contudo, Coser fecha os olhos para as óbvias características não científicas da citação de Cooley, porque isso torna possível a idealização do que ele chama de “a geração anterior”, em contraposição à “geração atual” (duas categorias transbordantemente científicas, aliás).

De modo semelhante, Coser censura Parsons por ignorar o ensinamento de Weber de que a “paz” nada mais é do que uma mudança ou na forma do conflito ou nos antagonistas ou nos objetos do conflito ou, finalmente, nas possibilidades de seleção”¹⁹. Ele enfatiza, um pouco adiante, que o índice dos *Ensaios de teoria sociológica* de Parsons “contém dezesseis verbetes para ‘pressão’ e vinte verbetes para ‘tensão’; no entanto, há apenas nove verbetes para ‘conflito social’, embora haja verbetes adicionais para conflito de valores e conflito emocional”²⁰. (Já que Coser torna esse ponto tão crucial, devemos completar seu quadro estranhamente seletivo acrescentando os verbetes que ele omitiu: a saber, “conflito de classes”, “conflito ideológico”, “conflito de interesses” e “conflito legal”. Evidentemente, toda essa questão sobre os verbetes importa muito pouco, de qualquer forma. O que interessa, todavia, é que, uma vez que a investigação dos determinantes sociais fundamentais da ideologia criticada é evitada sistematicamente, o autor se restringe a problemas inteiramente secundários ou marginais, que ele, então, tenta desesperadamente agigantar até torná-los substanciais, com ajuda de distorções evidentes.)

Tendo assim alcançado o nível de certeza matemática, Coser agora se vê apto a concluir que: “Enquanto, em geral, os homens da geração anterior se preocupavam com a *mudança progressiva na ordem social*, Parsons se interessa fundamentalmente pela *conservação das estru-*

turas existentes”²¹. Evidentemente, isso nada mais é que fetichizar *as palavras*, pois, mesmo se encontrássemos 99 verbetes para “conflito social” no índice dos *Ensaios* de Parsons, em vez de 9, os aspectos substantivos não mudariam em nada. É toda a cadeia de *conceitos estreitamente* interligados que indica a orientação geral de uma abordagem sociológica específica, e não a mera escolha de palavras (ou termos) pretensamente “progressistas”. E uma única abordagem do “conflito de classe” pode ser tão caracteristicamente marcada pelo viés de classe quanto um sem-número de abordagens. (Além disso, os verbetes do índice têm o objetivo de indicar os problemas discutidos, e não as soluções dadas a eles – além disso, ocorre que, frequentemente, o índice é compilado por outra pessoa e não o próprio autor.)

Não é verdade, absolutamente, que “os homens da geração anterior” se interessavam pela “mudança progressiva na ordem social”, pois mesmo se, para efeito de argumentação, ignorarmos que as generalidades dessa natureza são quase sem sentido, os próprios exemplos de Coser sobre “os homens da geração anterior” – Cooley e Weber – estão longe de fundamentarem a grande alegação de que eles se interessavam pela “mudança progressiva na ordem social”. Mudança sim, mas não na *ordem social*. Pelo contrário, se interessavam pela “mudança adaptativa”, que não afetaria as características estruturais fundamentais da ordem social estabelecida. Quanto à definição de “paz” dada por Weber – colocada entre aspas pelo próprio Weber – como “nada mais que uma mudança na forma do conflito” (que constitui uma paródia da definição paradoxal de guerra de Clausewitz, como sendo “uma mera continuação da política através de outros meios”), ela não poderia estar mais afastada do interesse genuíno pela “mudança progressiva na ordem social”. Já Hobbes sabia que a ordem social capitalista se caracteriza pela “guerra de todos contra todos”, e a variação análoga de Clausewitz e Weber sobre o mesmo tema meramente confirma a naturalidade dessa ordem social. Como vimos acima, Weber não apenas não defendeu nenhuma “mudança progressiva na ordem social”, mas, pelo contrário, rejeitou desdenhosamente a defesa de tal mudança através do rótulo de “cada vez mais utópico”.

Se Talcott Parsons parece ser mais conservador que “os homens da geração anterior”, certamente não é em decorrência do caráter “progressista” inerente àquela geração. É verdadeiro afirmar, todavia, que mudanças significativas ocorreram nas “estruturas existentes” desde a época de Cooley e Weber; mudanças que obtiveram o devido reconhecimento na obra de Parsons. Em poucas palavras, enquanto o mestre confesso de Parsons, Max Weber, teorizava sobre o todo a partir do ponto de vista do *capitalista individual*, em consonância com o estágio de desenvolvimento das estruturas capitalistas, Parsons anotou ampla e conscientemente o ponto de vista das grandes corporações e – num estágio bem mais avançado da “sociedade industrial moderna” do que Weber pudesse mesmo sonhar – continuou a idealizar as estruturas do capitalismo das corporações. (Sua bíblia foi, desde o início, o livro de A. A. Berle e G. Means, publicado em 1932: *A corporação moderna e a propriedade privada*²². Voltaremos em breve às teorias de Parsons.) Assim, embora sob

¹⁸ L. A. Coser, *The functions of social conflict* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1956), p. 20. (A citação é de C. H. Cooley, *Social organization*, Nova York, Scribner & Sons, 1909, p. 199.)

¹⁹ Ibidem, p. 21.

²⁰ Ibidem, p. 22.

²¹ Ibidem, p. 23.

²² Ávido por achar provas para a solidez de seu “pensamento desiderativo”, que postulou o fim antagonismo entre o capital e o trabalho na era da “sociedade industrial moderna” – “un desiderativo” compartilhado por inúmeros “homens da geração contemporânea” – Parsons v real proporcionado por esse livro (reivindicando a “separação entre propriedade e controle” nas

formas diferentes e sob condições substancialmente diversas, tanto Weber como Parsons se preocupavam com a “preservação das estruturas existentes” – e não absolutamente com a “mudança progressiva na ordem social”. É óbvio que – dado o crescente domínio das estruturas monopolistas das grandes corporações na sociedade capitalista como um todo – teria de haver uma mudança característica de ênfase quanto ao *status* do “conflito” no esquema teórico de Parsons frente ao de Weber. Essa mudança, contudo, não deveria se transformar numa idealização retrospectiva dos “homens da geração anterior” como paladinos de uma “mudança progressiva na ordem social”.

A função principal dessa idealização é a legitimação com o respaldo de respeitáveis autoridades do passado – do apelo bastante tímido de Coser ao “conflito institucionalizado”, nos estágios derradeiros da Guerra Fria. Entretanto, uma vez que o apelo anacrônico à autoridade dos “homens da geração anterior” ignora exatamente as mudanças objetivas no organismo social que constituem os alicerces da ideologia parsoniana, tal apelo não consegue ir além de uma idealização bastante quixotesca de uma “sociedade aberta” mítica. E como essa sociedade, por sua vez, é ostensivamente identificada às estruturas existentes do capitalismo norte-americano, o livro de Coser torna-se a contrapartida romanceada do mais realista quadro parsoniano da sociedade, que o nosso autor, ingenuamente, acredita ter criticado. A ênfase agora é na integração responsável do conflito numa “sociedade aberta”. É desnecessário dizer que nada poderia se revelar mais complementar às teorias de Parsons que tal concepção das “funções do conflito social”. E os “homens da geração anterior” em questão se coadunam bem com esse exercício, exatamente porque nunca questionaram os fundamentos da ordem social estabelecida.

Uma peculiaridade adicional da concepção de Coser é que, na medida em que ele percebe as mudanças que ocorreram na sociedade capitalista norte-americana desde a época de Cooley e Weber, ele o faz nos termos das mistificações do tipo Berle-Means-Parsons:

[...] uma razão para a combatividade aparentemente menor, por parte dos administradores americanos nas lutas trabalhistas hoje, comparada à de cinquenta anos atrás, encontra-se, talvez, na diminuição da crença na justiça absoluta da maximização de lucros, tanto na sociedade como um todo como na comunidade de negócios em si.²³

De modo similar, ele aceita o modelo Berle-Means-Parsons de caracterização das grandes corporações (“as grandes empresas de negócios”) nas quais, pretensamente, “o lucro torna-se a única obrigação de uma atuação *em favor da coletividade*”²⁴. E esses não são, de modo algum, exemplos isolados. Assim, dada a adoção bastante confusa do quadro con-

ceitual geral parsoniano, seria muito surpreendente que as tíbias intenções críticas de Coser trouxessem à tona divergências fundamentais em suas respectivas abordagens.

Todos os conceitos-chave da análise de Coser se mantêm vagamente indefinidos. Ele não esclarece o que definiria a “mudança progressiva na ordem social” e nem mesmo fornece nenhum critério para o seu pretensão oposto, isto é, a “preservação das estruturas existentes”. (O adjetivo “progressivo” é usado para desempenhar a função de conceito-chave no primeiro caso, e preservação no segundo. Ao mesmo tempo, não se fica sabendo nada sobre a natureza real da “ordem social” e das estruturas existentes sobre as quais Coser faz suas alegações.) São apresentadas “gerações” míticas ao invés de categorias sociológicas identificadas com uma descrição coerente das estruturas sociais (capitalistas) prevalentes. As tendências ideológicas, do mesmo modo, são meramente sugeridas em termos de generalidades vagas, em vez de serem caracterizadas com referência às suas claras funções e cenário socioeconômico – exceto, evidentemente, quando a crítica se dirige à teoria marxiana. (Veja, por exemplo, o capítulo sobre “A ideologia e o conflito”, no qual os exemplos específicos fornecidos pelo autor giram totalmente em torno de um eixo antimarxista e toda a análise culmina na afirmação segundo a qual “O movimento marxista moderno dos trabalhadores exemplifica os efeitos radicalizadores da objetivação do conflito. Os alinhamentos ideológicos rígidos são mais passíveis de ocorrer em estruturas rígidas do que nas flexíveis e ajustáveis”²⁵.)

O termo “capitalismo” está visivelmente ausente e, em lugar de uma identificação socioeconômica adequada de formações especiais, são apresentadas afirmações vagas e apoloéticas como a seguinte: “A *rigidez da estrutura de classes da Europa* gerou a intensidade da luta de classes e a *ausência de tal rigidez nos Estados Unidos* favoreceu o pragmatismo do movimento operário americano”²⁶. Não é de se admirar, portanto, que toda a análise atinja o seu clímax nas quase-tautologias das linhas conclusivas do livro, as quais vale a pena citar na íntegra:

Nossa discussão sobre a distinção entre os tipos de conflito, e entre os tipos de estruturas sociais, nos leva a concluir que o conflito tende a ser *disfuncional* para uma estrutura social na qual não haja tolerância alguma ou *institucionalização do conflito*. A intensidade de um conflito que ameaça “dilacerar”, que ataca a *base consensual* de um sistema social, relaciona-se à rigidez da estrutura. O que ameaça o *equilíbrio* de tal estrutura não é o *conflito como tal*, mas a própria rigidez, que permite que as hostilidades se acumulem e se canalizem em torno de uma *linha importante de clivagem* quando elas explodem em conflito.²⁷

Assim, o conflito é “*disfuncional*” se não puder ser “*institucionalizado*” (uma verdade demasiado profunda). E o conflito que não puder ser institucionalizado não é “conflito

porações) a refutação final das teorias de Marx. Contudo, nada poderia ser mais divertido do que essa sugestão, pois foi exatamente Marx quem previu, bem antes de qualquer pessoa, a necessidade de tais desenvolvimentos, como inerentes às tendências de *concentração e centralização* do capital: tendências essas que resultam na “inexorabilidade de uma lei natural” (Marx) nas estruturas corporativas do capitalismo avançado. Mas, agora, os resultados das tendências, por ele identificadas bem antes de sua maturação, supostamente enterrarão para sempre suas teorias sobre o capitalismo e – sobretudo – sobre a *necessidade* (não confundir com alguma *inevitabilidade mecânica*) de se estabelecer uma ordem social socialista.

²³ L. A. Coser, *The functions of social conflict*, cit., p. 113.

²⁴ T. Parsons, *The social system* (Glencoe, Ill., Free Press, 1951), p. 246. Citado por Coser na p. 176 de seu livro *The functions of social conflict*, cit.

²⁵ L. A. Coser, *The functions of social conflict*, cit., p. 118-9.

²⁶ Ibidem, p. 176. Em termos teóricos isso é, evidentemente, um *non-sequitur*, pois um fator *positivo* – um fenômeno sócio-histórico específico norte-americano – “explica-se” em termos de uma mera *negatividade*: a *falta* ou *ausência* de uma característica “européia” pretensamente estrita. A função ideológica, contudo, é inteiramente “sólida” e bastante óbvia, pois aqueles que poderiam se preocupar estão seguros de que não precisam temer a “luta de classes” numa América que alega possuir “estruturas flexíveis de ajustamento”.

²⁷ L. A. Coser, *The functions of social conflict*, cit., p. 157.

como tal” (se fosse, ele minaria o poder da quase-tautologia de Coser), mas “clivagem”: isto é, a degeneração do conflito institucionalizável, devido à “rigidez” das “estruturas reguladoras” não-flexíveis. Em outras palavras, o “conflito”, a “institucionalização” e o “consenso”, todos se integram como que por necessidade (isto é, por necessidade tautológica – não empírica), e constituem o mundo alegremente funcional e tolerantemente flexível da sociedade aberta norte-americana, ao passo que, por outro lado, a clivagem não institucionalizável e a falta de consenso são características do destino tristemente “disfuncional” das sociedades européias rígidas (e agora, presumivelmente, da asiática, africana, latino-americana e, possivelmente, até da canadense). (Isso sem mencionar o fato de que, em anos recentes, “clivagens importantes” também surgiram no país-paradigma de estruturas reguladoras flexíveis – ou seja, no próprio Estados Unidos da América.)

Graças a esse tipo de abordagem, então, tudo pode ser resolvido *através de definições*; se a primeira definição não for suficiente, alguma definição adicional ou redefinição sempre pode auxiliar (como “não o conflito como tal”, mas “uma linha importante de clivagem” – que é nada mais do que um modo caracteristicamente ideológico de se descrever “conflito de classe” e “antagonismo de classe”). O fracasso de Coser na identificação, em termos concretos, dos determinantes socioeconômicos da ideologia parsoniana – um fracasso inseparável de sua adoção dos valores básicos inerentes àquela ideologia com relação à ordem social capitalista – resulta em categorias inteiramente destituídas de poder crítico. Então, sejam quais forem suas intenções originais, Coser se mantém preso ao universo discursivo de Parsons. Ironicamente, ele louva as “funções positivas” do conflito social e as descreve como uma “função estabilizadora e integrativa” nas sociedades abertas e grupos tenuemente estruturados, como um “freio contra o colapso do consenso”, como um “reajustamento das normas e relações de poder no interior dos grupos”, como um “auxílio à revitalização das normas existentes”, como um mecanismo para a manutenção ou o reajustamento contínuo do equilíbrio”, e para a “retificação das condições de desequilíbrio”, como as alianças preventivas numa “linha importante de clivagem”²⁸ etc. etc. E tudo isso em nome de uma “crítica pretensamente radical” do conservadorismo de Parsons.

7. O enraizamento prático das teorias sociais

Isso nos leva a uma questão vital em termos metodológicos: a relação entre uma identificação adequada das determinações ideológicas de uma concepção particular e uma solução teórica adequada de um complexo de problemas em cuja formulação e articulação uma ideologia específica esteja envolvida direta ou indiretamente. Essa relação é basicamente de reciprocidade: quer dizer, por um lado, as determinantes ideológicas predominantes estabelecem limites definidos para as soluções teóricas requeridas, que simplesmente não podem ser obtidas sem ao mesmo tempo se recuar, pelo menos até certo ponto, as fronteiras ideológicas originais; e por outro lado, as conquistas teóricas genuínas contribuem significativamente para uma superação ulterior dos limites ideológicos negativos de todo o complexo. (Deve-se enfatizar, todavia, que não estamos falando de um desenvolvimento

direto e linear, já que um grande número de fatores adicionais deve também ser levado em consideração. Voltaremos a esse problema um pouco mais adiante.)

Ilustremos esse aspecto com um trecho de *O capital*, de Marx. No capítulo sobre “A mercadoria”, Marx elogia Aristóteles como “o primeiro a analisar diversas formas, tanto do pensamento, como da sociedade, ou da natureza, e, dentre elas, também a forma do valor”. É assim que ele enfatiza as grandes conquistas e as limitações sócio-históricas de Aristóteles:

Em primeiro lugar, ele expõe claramente que a forma dinheiro das mercadorias é apenas o desenvolvimento posterior da forma simples de valor – isto é, da expressão do valor de uma mercadoria em outra mercadoria tomada aleatoriamente; pois ele explica

5 camas = 1 casa
o que não se distingue de
5 camas = tanto dinheiro

Mais adiante ele explica que a relação de valor que dá origem a essa expressão torna necessário que a casa, quantitativamente, seja equiparada à cama, e que, sem essa equiparação, essas duas coisas evidentemente diferentes não poderiam ser comparadas como quantidades comensuráveis. A “troca”, diz ele, “não pode ocorrer sem igualdade, e igualdade sem comensurabilidade”. Aqui, entretanto, ele pára e desiste da análise posterior da forma de valor. “É, na verdade, impossível, todavia, que coisas tão diferentes sejam comensuráveis” – isto é, qualitativamente iguais. Essa equiparação só pode representar algo *estranho à sua natureza real*, conseqüentemente apenas “um artifício para efeitos práticos”. O próprio Aristóteles, portanto, nos diz o que o impediu de continuar sua análise: foi a ausência de qualquer conceito de valor. O que é o igual, essa substância comum, que admite, que o valor das camas seja expresso por uma casa? Tal coisa, na verdade, não existe, diz Aristóteles. E por que não? Comparada às camas, a casa efetivamente representa algo igual a elas, na medida em que representa o que é realmente igual, tanto nas camas quanto na casa. E isso é trabalho humano. Havia, contudo, um fato importante que impediu Aristóteles de perceber que a atribuição de valor às mercadorias é meramente um modo de expressar todo o trabalho como trabalho humano igual e, conseqüentemente, como trabalho de qualidade igual. A sociedade grega erigiu-se com base na escravidão e, conseqüentemente, tinha, por sua base natural, a desigualdade dos homens e suas forças de trabalho. O segredo da expressão do valor, a saber, que todos os tipos de trabalhos são iguais e equivalentes, porque e na medida em que são trabalho humano em geral, não pode ser decifrado até que a noção de igualdade humana já tenha adquirido a estabilidade de um prejuízo popular. Todavia, isso é possível somente numa sociedade em que a grande massa do produto do trabalho assume a forma de mercadorias, na qual, conseqüentemente, a relação dominante entre homem e homem é aquela de possuidores de mercadorias. O brilhantismo do gênio de Aristóteles se mostra apenas por ele ter descoberto, na expressão do valor das mercadorias, uma relação de igualdade. As condições peculiares da sociedade na qual viveu, de per si, impediram-no de descobrir o que “em verdade” estava no fundamento dessa igualdade.²⁹

²⁸ Ibidem, p. 151-5.

²⁹ K. Marx, *Capital* (Moscou, Progress Publishers, 1867, livro 1, v. I), p. 59-60. [Ed. bras.: *O capital*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980, livro I, v. I.]

Portanto, o enraizamento *prático* da teoria de Aristóteles – sua relação com uma formação socioeconômica baseada na escravidão – “impede Aristóteles de perceber” as condições objetivas da troca e o papel crucial do trabalho nesse todo complexo. Esse fracasso não é, todavia, meramente uma ausência. Melhor dizendo, a ausência de um conceito adequado de valor acarreta uma enorme lacuna em todo o quadro teórico, que deve ser preenchida de *alguma forma*. E, de fato, é preenchida por um mero *postulado*: o conceito de um “*artifício para efeitos práticos*” que pretende ser uma *solução*, enquanto, na realidade, não é nada senão uma *evasão do problema em si*. Pois a questão que permanece sem resposta – ou seja, “como é possível um mero artifício funcionar com regularidade confiável?” ou, em outras palavras, quais são os fundamentos objetivos das transações práticas de troca? – não é apenas evitada, mas, pior ainda, retirada de foco pela pseudo-resposta: “artifício” declarando o problema como inexistente. Como resultado de introdução dessa pseudo-solução, toda a pesquisa teórica “sai do caminho” e se transforma numa ideologia que se autofundamenta e cuja função principal não é a *solução*, mas o *encobrimento* (ou “dissolução”) dos problemas que não se conciliam com as funções práticas da concepção aristotélica como um todo.

Obviamente, esse não é um elemento isolado na perspectiva geral de Aristóteles, mas uma parte integrante de uma rede intrincada de conceitos. Não há espaço aqui para tentar uma demonstração pormenorizada. O único aspecto que podemos abordar se refere ao papel esclarecedor que Aristóteles dá ao conceito de “natureza” (e “natural”) em sua teoria social. Com relação à troca de mercadorias, ele declara que a equiparação envolvida em tais transações é “estranha à *verdadeira natureza*” dos bens trocados; e também, que o uso de uma mercadoria (por exemplo, uma sandália) para troca é um uso que não pode ser descrito como um uso “em seu *modo natural*”: ou seja, de um modo correspondente à “verdadeira natureza” da coisa em questão. O critério fundamental de Aristóteles para a adequação do relacionamento social em todos os níveis – em termos tanto de instituições quanto de formas de domínio ou governo – é “naturalidade”. Desse modo, a família é “a associação estabelecida *pela natureza*”: a comunidade aldeã é “a forma mais *natural*” de organização; o Estado é “uma criação da *natureza*” etc. De modo semelhante, “o homem é *por natureza* um animal político”, e “um instinto social é implantado em todos os homens *pela natureza*”. Quanto às hierarquias sociais existentes, elas são descritas em termos de dois conceitos intimamente interligados: “escravidão *por natureza*” e “liberdade *por natureza*”. E, evidentemente, formas radicalmente diferentes de domínio são estipuladas para as duas classes: “o domínio sobre os homens livres” em contraposição ao “domínio sobre os escravos”, a fim de harmonizar os modos de governo com as normas da *natureza*, como indicam os conceitos de “escravidão *por natureza*” e “liberdade *por natureza*”.

É altamente significativo que, na visão de Aristóteles, a forma estabelecida de relacionamento social, com todas as suas instituições, seja sancionada “*pela natureza*”. Ademais, o fato alegado de ser sancionada pela natureza confere, ao mesmo tempo, o selo de absoluta aprovação à coisa em questão: “pois o que cada coisa é quando plenamente desenvolvida, chamamos de sua natureza [...] Além disso, a causa final e o fim de uma coisa é o *melhor*”³⁰. Desse modo, a necessidade ideológica sempre predomina ao declarar

que algo existente – a família, a comunidade aldeã, o Estado, a escravidão etc. – é “plenamente desenvolvido” e é “o melhor”, de acordo com o enraizamento prático específico, em termos sócio-históricos, do sistema de conceitos de Aristóteles.

Contudo, quando emerge o fenômeno da troca de mercadorias, Aristóteles se detém nesse ponto, declarando-o “não natural” e se negando a condená-lo. Isso se torna ainda mais significativo, uma vez que ele não hesita nunca em expressar sua condenação, de modo não ambíguo, daquilo que em outras esferas ele considera ser “contra a natureza”. Ele distingue o caráter *dual* da mercadoria (seu “valor de uso” e seu “valor de troca” – ou, na própria terminologia de Aristóteles: seu “uso natural” e seu “uso não natural”). Além disso, ele observa que essa troca “não natural” de mercadorias como instituição é uma espécie de *desafio* à ordem social prevalecente. (Como, de fato, sua “*verdadeira natureza*” – ou “forma plenamente desenvolvida” – é bastante incompatível com tal ordem.) Todavia, como o fenômeno socioeconômico da troca de mercadorias não representa uma contradição fundamental à hierarquia social existente – não apenas com relação a seu peso *marginal* no sistema global de produção, mas também porque seu impacto é inteiramente compatível com a *estrutura* de classe da sociedade, e afeta somente a sua fama específica, ao contrário do desafio dos que questionam a ordem social dada como tal³¹ – ele tanto a critica quanto a acata. E soluciona a contradição subjacente, postulando o caráter “artificial” de todo o processo. Consequentemente, Aristóteles consegue manter sua concepção como um todo – centrada em torno de seu conceito de “natureza” – e, ao mesmo tempo, também integrando a ela, sem maiores incoerências, uma contradição que surgiu de *modo prático* no horizonte social.

O exemplo de Aristóteles mostra, de modo claro, que o fator ideológico não pode simplesmente ser extirpado da teoria social identificando-se os “conceitos ideológicos” responsáveis. Pois toda teoria social que se preze constitui-se com base em – e em resposta a – uma situação histórica específica, que, como tal, requer a solução de um determinado conjunto de tarefas práticas. É óbvio que uma resposta coerente só pode ser concebível em termos de um sistema inteiramente interligado de conceitos – direta ou indiretamente orientados para a prática. Isso significa que as determinantes ideológicas atuam necessariamente em todos os níveis, através de todo o sistema em questão, e qualquer avanço numa determinada posição ideológica exigiria a modificação de *tudo* o quadro conceitual dessa teoria social.

Deve-se enfatizar que nos preocupamos aqui com a *dimensão* fundamental de toda a teoria social, e não com elementos isolados (ou isoláveis). Os conceitos “que saem do caminho” de Aristóteles constituem necessidades funcionais em seu sistema como um todo, apesar da aparente incoerência da fundamentação “não natural” dada à troca de mercadorias, como vimos acima. Pois é precisamente através do conceito “que sai do caminho”, de “artifício para efeitos práticos”, que Aristóteles obtém êxito novamente na reconstituição da coerência interna de seu sistema. Desse modo, não há possibilidade de ele ter um conceito adequado de “valor”, não apenas em decorrência de poderosas razões sócio-históricas (cf. os pontos enfatizados por Marx), mas também por determinações conceituais

³⁰ Aristóteles, *Ethics*, livro I, cap. 2. Para as citações posteriores, cf. Aristóteles, *Politics*, livro 1, cap. 2. [Ed. bras.: *A ética*. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1968.]

³¹ É contra o último que ele declara seus princípios da “escravidão *por natureza*” e da “liberdade *por natureza*”.

básicas. Todo o seu sistema seria completamente minado e, finalmente, estraçalhado com a introdução de um conceito adequado de valor.

É nesse último sentido que podemos contrastar com precisão a identificação correta dos determinantes sócio-históricos – a *dimensão ideológica* – da teoria social com a *solução teórica* de alguns problemas específicos em jogo. No caso de Marx, não foi suficiente realçar as raízes sociais da abordagem aristotélica. Ao mesmo tempo, Marx também teve de proporcionar uma solução teórica coerente para os problemas que derrotaram Aristóteles, dadas as limitações sócio-históricas e conceituais do conjunto de seu sistema. (De fato, pode-se até argumentar que a solução marxiana do problema do valor foi a condição necessária de sua identificação concreta dos determinantes ideológicos do sistema aristotélico. Aqui podemos verificar um mundo de diferenças entre a especificidade diluidora de uma análise social, calcada numa solução teórica adequada dos complexos problemas envolvidos, e a aplicação *apriorística* de categorias sociológicas abstratas, as quais ocultam seu fracasso teórico por meio de rótulos que encobrem a questão.)

Independentemente do grau de correção em sua orientação geral, a crítica da ideologia não é substituto para a solução dos problemas em si. A identificação das causas de um naufrágio não é o mesmo que a eliminação de tais causas das rotas da navegação futuro. Qualquer complexo de problemas dados tem sua *lógica interna*, significando que – dado um certo número de condições previstas na formulação original – os problemas são, *em princípio*, suscetíveis de uma solução correta. A dimensão ideológica envolve tanto a formulação dos problemas em si quanto a elaboração de determinadas soluções para eles, pois o que, *em princípio*, é possível, somente se realiza se certos obstáculos forem previamente removidos. E é esse o ponto no qual claramente vemos a interpenetração de fatores ideológicos e teóricos. Em *O capital*, Marx declara que:

Todas as mercadorias são *não-valores de uso* para seus possuidores, e *valores de uso* para seus não-possuidores. Por conseguinte, elas todas precisam mudar de mãos. Mas essa mudança de mãos é o que constitui sua troca, que as coloca em relação umas às outras como valores, e as realiza como valores. Desse modo, as *mercadorias* têm que se realizar como *valores antes* de poderem se realizar como *valores de uso*.³²

Essa afirmação contém, resumidamente, uma das problemáticas centrais de *O capital*, que pode ser “deduzida”, desde que os conceitos operativos relevantes sejam “ativados” em seu sentido marxiano próprio. Mas, evidentemente, o problema do valor não pode ser formulado nesses termos – nem tampouco plenamente desenvolvido ao longo de elaborações subsequentes sem a adoção da posição de observação sócio-histórica marxiana. A linha de abordagem de Marx, de acordo com essa posição de observação específica, traz consigo seus próprios princípios de seleção dos dados relevantes. Sem tais princípios, a “lógica interna” da citação acima não se torna manifesta, e o quadro geral – que é meramente delineado em nossa citação – não pode ser devidamente elaborado em seus pormenores.

A posição de observação sócio-histórica específica de Marx o habilita a apresentar soluções para os complexos problemas do valor que escaparam a seus predecessores, desde

Aristóteles até os clássicos da economia política burguesa. Todavia, isso não significa que o sistema marxiano se coloque “acima da ideologia”, pois toda teoria social é necessariamente condicionada pela situação sócio-histórica dos pensadores específicos. E é exatamente o conjunto específico de determinações sócio-históricas que constitui a dimensão ideológica de toda teoria social, independentemente da posição de observação histórica dos pensadores específicos.

Ao contrário do que ocorre na ciência natural, os conceitos-chave da teoria social – sejam eles “homem” e “natureza”, “indivíduo” e “sociedade”, “cultura” e “comunidade”, “escassez” e “excedente”, “oferta” e “demanda”, “necessidade” e “utilidade”, “capital” e “trabalho”, “propriedade” e “lucro”, “*status*” e “interesse de classe”, “conflito” e “equilíbrio”, “polarização” e “mobilidade”, “mudança” e “progresso”, “alienação” e “revolução” etc. etc. – todos se mantêm como conceitos *sistematicamente discutíveis e contestáveis*. Além do mais, dado o inter-relacionamento dinâmico de todos os fenômenos sociais, independentemente dos aspectos específicos que estejam sendo enfocados em qualquer período dado, em qualquer campo específico da pesquisa social, o que de fato está em jogo é sempre o inter-relacionamento complexo entre a questão específica sob exame e a totalidade constantemente mutável das relações sociais. (Em outras palavras, os conceitos da teoria social são sempre conceitos “totalizadores”, mesmo quando aparecem sob forma grosseiramente distorcida através dos prismas, digamos, do “atomismo lógico”, “individualismo metodológico” e similares. Esse caráter “totalizador”, aliás, ajuda a explicar por que os conceitos fundamentais da teoria social permanecem sistematicamente contestáveis.) Além disso, tanto os princípios que regem o delineamento de um campo específico de pesquisa a partir da complexa totalidade dos fenômenos sociais, quanto os que determinam a seleção de um conjunto limitado de dados relevantes, obtidos de um número virtualmente incontável de dados disponíveis, para a gama de problemas escolhidos, exigem sua justificativa a partir do conjunto do sistema de pensamento específico, contraposto aos sistemas alternativos do passado e do presente. (Os perigos de circularidade nessa conexão são auto-evidentes. Fugir da tarefa de justificação dos princípios fundamentais e pressupostos de um sistema dado leva vários cientistas sociais a sucumbirem a esse perigo³³.) E, novamente, os próprios objetos da teoria social – embora amplamente divergentes quanto à *escala relativa de tempo* – são todos sócio-historicamente específicos e limitados: de certo modo, eles são todos *objetos “necessariamente em desaparecimento”*. (A necessidade histórica manifesta neles é, nas palavras de Marx, “eine verschwindende Notwendigkeit”: “uma necessidade em desaparecimento”.) São essas algumas das principais razões pelas quais toda teoria social é condicionada sócio-historicamente, tanto em seus objetos quanto no modo específico de abordagem adotado por pensadores específicos, em suas tentativas de dominar os problemas de sua época.

A ênfase nesses aspectos não significa, absolutamente, que estejamos defendendo uma interpretação *relativista* da ideologia. O fato de que qualquer conjunto dado de problemas práticos necessariamente se vincule a uma situação sócio-histórica específica, não invalida em absoluto a questão de qual delas, dado um número de soluções alternativas, poderia reivindicar para si um grau mais alto de objetividade.

³² K. Marx, *Capital*, cit., p. 85.

³³ Vimos alguns exemplos nos itens sobre Homans e Coser.

Para derrotar o relativismo, é de importância vital ter em mente todos os principais constituintes desse relacionamento complexo, e não apenas *um* deles, como ocorre no “marxismo vulgar” e igualmente no “sociologismo vulgar” – incluindo a chamada “sociologia do conhecimento” – que se concentra unilateralmente na questão do ponto de vista social. Daí a razão pela qual insistimos no inter-relacionamento estreito de três fatores principais:

(1) um complexo específico de problemas aparece objetivamente/praticamente no horizonte social, independentemente da habilidade ou fracasso do pensador em solucionar o conjunto de problemas dados no interior dos limites do seu sistema (cf. Aristóteles);

(2) a “*lógica interna*” da problemática em questão, que não se pode separar da *lógica objetiva* de seus fundamentos básicos (cf. a definição dada por Marx das categorias de pensamento, como “*Daseinsformen*” – “formas de ser” –, que estão sujeitas às leis dinâmicas do desenvolvimento sócio-histórico. Novamente, a apreensão limitada de Aristóteles do problema do valor, teórica e conceitualmente, e não apenas socialmente, constitui um exemplo nítido);

(3) a *interpenetração* recíproca dos fatores teóricos e ideológicos em um sistema específico e, por conseguinte, a importância de uma posição de observação sócio-histórica mais elevada na superação das limitações de sistemas anteriores. (Isso significa que problemas e contradições de sistemas específicos devem ser identificados e solucionados, *teoricamente*, em termos de sua “*lógica interna*”, além de se avaliar corretamente os *determinantes ideológicos* dos sistemas em questão.) Em contraste, uma insistência unilateral no papel determinante da perspectiva social resulta não apenas em hipóteses mecanicistas grosseiras, mas também em uma incapacidade total em abordar questões tão importantes como a “mudança de perspectiva”. (Eis a questão: como é possível para um pensador – como Marx, por exemplo – transpor os estreitos limites da classe original a que pertence?) Pois, se nossa hipótese de explicação das características peculiares de uma teoria social específica for a perspectiva socioeconômica do pensador, *em si e por si* apenas, não há razão nenhuma para se admitir nem mesmo a possibilidade de uma mudança na fidelidade de classe, exceto como um ato inteiramente *gratuito e irracional* de “conversão horrenda”³⁴ – o que, naturalmente, não é, em absoluto, uma explicação. Também não pode haver nenhuma justificativa racional para a preferência por uma teoria – a articulação de uma perspectiva específica – em relação a outra.

Karl Mannheim é um caso altamente esclarecedor nesse sentido. Ele tenta superar o determinismo mecânico e o relativismo da sua abordagem pela introdução da noção de “*intelligentsia* descompromissada” (*freischwebende intelligenz*), supostamente a portadora da perspectiva adequada (não relativista), por força do pretenso “fato empírico” de que “ela abarca em si todos aqueles interesses que permeiam a vida social”³⁵. Evidentemente, esse “fato empírico” nada mais é que um *postulado fictício*, “estabelecido” por postulados adicionais como, por exemplo, aquele em que o intelectual é “o defensor *predestinado* dos

interesses intelectuais do conjunto”³⁶ (subitamente, “todos os interesses da vida social” transformaram-se nos “interesses intelectuais do conjunto”, para os quais, sem dúvida alguma, o intelectual deve, por definição, ser eminentemente qualificado). E se indagássemos por que os “intelectuais descompromissados” se associam ao proletariado, por exemplo, obteríamos uma “explicação” esplendidamente tautológica: “Essa *capacidade* de se vincularem a classes a que originalmente não pertencem é *possível* aos intelectuais porque eles conseguem se adaptar a qualquer ponto de vista”³⁷. Agora o sabemos.

O problema dessa abordagem é que ela se constitui de postulados e pressupostos vazios no interior de um quadro estrutural de remissões recíprocas tautológicas. Já que a categoria-chave – a “*intelligentsia* descompromissada” – é inteiramente destituída de fundamentação empírica, o argumento deve, em todos os seus níveis, se escorar em pressupostos que levam a outros pressupostos, meros postulados tautologicamente transfigurados em “fatos sociológicos” (ou “fatos empíricos”). Além do mais, mesmo se, para efeito de argumentação, admitíssemos que a “*intelligentsia* descompromissada abarcasse em si todos aqueles interesses que permeiam a vida social”, tal fato em si não significaria absolutamente nada com relação aos modos pelos quais os interesses sociais conflitantes são enfrentados e resolvidos na *realidade*. E, com efeito, alguns parágrafos adiante nós seremos brindados com mais um outro postulado como “solução”: “Sua [dos intelectuais] *função* é penetrar nas fileiras das *partes em conflito* a fim de *que sejam compelidas a aceitar suas exigências*”³⁸. A “função” em questão é bastante real. Mas não, conforme alegado, como um fato empírico “amplamente demonstrado” na história (nenhum exemplo, contudo, foi dado, apesar da “amplitude”). No entanto, ela é muito real e necessária no quadro do discurso de Mannheim, por preencher uma enorme lacuna na sua argumentação e por em prestar uma aparência de realidade à sua categoria-chave.

A função ideológica da “*freischwebende intelligenz*” de Mannheim, que supostamente é capaz de “transformar o conflito de interesses em conflito de idéias”³⁹, é suficientemente óbvia. O que resta a ser indicado são as características teóricas e metodológicas fundamentais da estrutura de argumentação de Mannheim relacionadas aos nossos problemas. Já vimos como os postulados sucedem aos pressupostos, no quadro geral das remissões recíprocas tautológicas e dos pressupostos demarcadores, assim como os postulados são transfigurados em fatos sociológicos. Quanto à categoria-chave: a “*intelligentsia* descompromissada”, com sua pretensa “orientação total”⁴⁰ não é muito difícil reconhecer sua derivação do conceito lukácsiano da “*perspectiva da totalidade*”⁴¹. A diferença básica, entretanto, é que, enquanto Lukács enfatiza “a perspectiva da totalidade” como um *princípio metodológico* crucial, Mannheim o transforma numa *entidade sociológica fictícia*. E.

³⁶ Idem.

³⁷ Ibidem, p. 141.

³⁸ Ibidem, p. 142.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Ibidem, p. 143.

⁴¹ Cf. G. Lukács, *History and class consciousness* (Londres, Merlin Press, 1971), sobretudo o ensaio “The Marxism of Rosa Luxemburg”. [Ed. bras.: *História e consciência de classe*, São Paulo, Martins Fontes, 2003.]

³⁴ Cf. a citação de Keynes, na nota 45 deste capítulo.

³⁵ K. Mannheim, *Ideology and utopia* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1936), p. 140. [Ed. bras.: *Ideologia e utopia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1976.]

enquanto o conceito da “perspectiva da totalidade” é e se mantém um princípio metodológico vital da ciência social, independentemente do uso específico que Lukács lhe atribui em *História e consciência de classe*, sua conversão voltada apologeticamente à “orientação total” da “*intelligentsia* descompromissada”, como personificação e reconciliação absolutas de todo relativismo e dos conflitos sociais reais, torna-se um conceito totalmente incoerente. (Mas, evidentemente, ao alegar validade empírica para categorias que têm apenas *status* metodológico, Mannheim não é o primeiro nem o último no campo da teoria social. Desse modo, a importância do problema ultrapassa a crítica de sua abordagem específica.)

Como conclusão a essa parte, temos de enfatizar novamente que a identificação dos determinantes ideológicos de uma teoria social específica, embora correta, não constitui explicação e solução em si. Os problemas teóricos surgem com base em determinações sociais objetivas que são, em maior ou menor grau, “visíveis” a partir de uma multiplicidade de perspectivas sociais. E já que as várias problemáticas teóricas têm sua lógica interna, e já que, o caráter totalizante da teoria social requer soluções abrangentes para os problemas em jogo, é impossível conceber o resultado teórico final simplesmente em termos de uma determinação sociológica estrita sem que sejam violados grosseiramente os conjuntos de inter-relações reais. Pois se, de um lado, a perspectiva sócio-histórica específica do pensador tende a determinar todo esse complexo de acordo com os interesses do grupo a que ele pertence em termos sociológicos, de outro, a lógica interna das várias problemáticas, referidas a seus fundamentos práticos como também às condições metodológicas e teóricas de teoria social, no interior da qual ele desempenha sua tarefa, tendem a revelar os perfis problemáticos – de fato até as contradições – de soluções muito estreitamente vinculadas àquele grupo social. Sejam quais forem suas limitações sócio-históricas, o pensador específico – caso seja um homem de significado e não um mero apologeta – será induzido a ir além das determinações sociológicas, imediatas, a ponto de expor os aspectos *problemáticos* de certas relações sociais (cf. o reconhecimento de Aristóteles do caráter “não-natural” da troca de mercadorias), ou, num estágio histórico mais avançado – a identificar as *contradições* nelas envolvidas, mesmo se ele próprio for incapaz de oferecer uma solução adequada (cf. o relato de Ricardo sobre as contradições na teoria do valor, herdada de seus predecessores e posteriormente desenvolvida por ele). De fato, a percepção de algumas contradições importantes pode muito bem induzir alguns pensadores – como Marx e Engels, por exemplo, a procurar soluções em uma direção que necessariamente requer uma mudança na perspectiva social e na fidelidade de classe. Isso não significa, evidentemente, que as determinações de tal mudança surjam no interior da própria teoria. Elas surgem sobre a base de uma prática social imensamente complexa, em relação à qual a *lógica interna* da problemática teórica, profundamente arraigada em seus alicerces ontológicos – isto é, conjuntos coerentes de “*Daseinsformen*” sócio-historicamente específicos e relacionados à dada configuração do “*Dasein*” social – constitui um aspecto vital. Nossa objeção, aqui, em oposição a algumas abordagens distorcidas, não se coloca a favor de um tipo diferente de unilateralidade teórica, mas, pelo contrário, para que se acentue a importância teórica de reconhecer e investigar a fundo a total complexidade dos fatores que constituem essas inter-relações dialéticas.

8. A perspectiva social da ideologia keynesiana

Marx demonstra em seu *Grundrisse* que “somente quando a autocritica da sociedade burguesa teve início foi que a economia burguesa conseguiu entender as economias feudal, antiga e oriental”⁴². A importância metodológica dessa observação para a ciência social é fundamental, pois, se a compreensão das economias feudal, antiga e oriental exige uma atitude autocrítica em relação à sociedade burguesa, torna-se fácil perceber a necessidade vital de uma instância radicalmente crítica para uma apreensão e uma demonstração adequadas das contradições e leis internas do desenvolvimento da formação social a que o próprio cientista social pertence.

As consequências da desconsideração desse aspecto são de longo alcance. Na sociedade burguesa, “o capital é o poder econômico que domina tudo”⁴³, e uma atitude acrítica com relação a um poder tão abrangente inevitavelmente resulta em sistemas teóricos dominados por mistificações do *Dasein* burguês, sejam quais forem as intenções subjetivas de pensadores específicos em relação a algumas manifestações parciais desse poder. Um exemplo claro é J. M. Keynes. Ele não hesitou em se identificar totalmente com a perspectiva do capital: “Como posso adotar um credo que, preferindo a lama ao peixe, exalta o *proletariado rude* acima da burguesia e da *intelligentsia*, que, seja lá com que falhas, são, na vida, a prosperidade e, certamente, os portadores das sementes de todo o avanço humano? Mesmo se precisássemos de uma religião, como a poderíamos encontrar no *refúgio confuso das livrarias vermelhas*? É difícil para um filho educado, decente e inteligente da Europa Ocidental encontrar aí os seus ideais, a menos que tenha primeiro sofrido algum *estranho e horrível processo de conversão* que tenha mudado todos os seus valores”⁴⁴. “Quanto à *luta de classes* como tal, meu patriotismo local e pessoal, como os de todo mundo, exceto alguns entusiastas desagradáveis, liga-se a meu próprio ambiente. Eu posso ser influenciado pelo que me parece ser justiça e bom senso, mas a *guerra de classes me encontrará do lado da burguesia educada*”⁴⁵. Depois dessa identificação com a burguesia, não é surpreendente descobrir que Keynes tem de se valer de uma pregação repugnante, quando descreve o que lhe desagrada no capitalismo: “Pelo menos por mais cem anos devemos fingir para nós mesmos e para todo mundo que o belo é impuro e que o impuro é belo”, pois o impuro é *útil* e o belo não é”⁴⁶. A suposta *fatalidade* da regra de “utilidade” se opõe a um “dever” vago; uma indignação moral tornada completamente impotente pela associação de “impuro” a “útil” – “útil” significando “comercializável” ou “lucrativo”; uma mistificação típica que encobre o fato de que, numa sociedade de mercadorias, o *valor de troca* usurpa o lugar do *valor de uso*

⁴² K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlim, Dietz Verlag, 1953), p. 26.

⁴³ Ibidem, p. 27.

⁴⁴ J. M. Keynes, “A short view of Russia” (1925), em *Essays in persuasion* (Nova York, W. W. Norton & Company, 1991).

⁴⁵ Idem, “Am I a Liberal?” (1925), em *Essays in persuasion*, cit.

* Alusão à peça *Macbeth*, de William Shakespeare, em cuja versão portuguesa as bruxas dizem que “o bonito é feio e o feio é bonito” (Ato I, Cena 1).

⁴⁶ J. M. Keynes, “Economic possibilities for our grandchildren” (1930), em *Essays in persuasion*, cit. [Ed. bras.: John Maynard Keynes: economia, São Paulo, Ática, 1984, Coleção Grandes Cientistas Sociais.]

humano, pois a produção de bens é substituída pela produção de *mercadorias comercializáveis* – e pela postulação da inevitabilidade dessa associação.

De forma semelhante, Keynes declara em outro trabalho: “Começa-se a pensar se as vantagens materiais de manter os negócios e a *religião* em compartimentos diferentes seriam suficientes para se equilibrar as desvantagens morais”⁴⁷. Como se a questão pudesse se resolver por meio de algum tipo de legislação moralmente esclarecida – um raciocínio *categoricamente* contradito pelo próprio relato de Keynes sobre o desenvolvimento socioeconômico que – no espírito dá um determinismo mecânico grosseiro – somente pode reconhecer o papel da “ciência e do juro composto”. Desse modo, a questão moralizante se mantém como uma curiosidade inútil se a “consciência moral” e a “natureza humana” podem seguramente existir em universos separados: a primeira no mundo “noumênico” do transcendentalismo metafísico, e a última “nesse nosso mundo fenomênico”.

O *dualismo* não mediado desse raciocínio é algo *necessário*. O desenvolvimento socioeconômico tem de ser explicado como uma fatalidade da natureza (“utilidade”, “a lei do juro composto”, “técnicas produtivas” etc.), ao passo que os valores dominantes são considerados separadamente como “valores intrínsecos”. O elo *mediador* prático entre “fatos” (ou “técnicas”) e “valores” – ou seja, as *relações sociais de produção* estabelecidas – deve permanecer não mencionado (e, dessa forma, a estrutura conceitual precisa ser rigidamente dualista), porque, ao ser destacado, se revelaria a especificidade sócio-histórica (isto é, a “necessidade em desaparecimento”) das relações burguesas de produção. Compreensivelmente, então, qualquer desvio da ordem burguesa deve ser explicado em termos de mistérios religiosos. Citamos acima as observações feitas por Keynes sobre a “estranha e horrível conversão dos entusiastas” que se desligam da racionalidade, naturalidade etc. das perspectivas daqueles que são “na vida, a prosperidade e portadores das sementes de todo o avanço humano”. A mesma estrutura argumentativa se evidencia na sua abordagem das tendências sociais a que se opõe:

Eu confio em um juízo – que, se o comunismo obtiver um certo êxito, ele o alcançará não como uma *técnica econômica* desenvolvida, mas como uma *religião* [...]. Não acho que ele contém, ou possivelmente conterà, qualquer *técnica econômica útil* que não conseguíssemos aplicar, se quiséssemos, com igual ou maior êxito numa sociedade que guardasse todas as marcas, não diria do capitalismo individualista do século XIX, mas dos ideais burgueses britânicos.⁴⁸

Assim, o problema pode ser prejudicado “presunçosamente” – já em 1925, quando essas linhas apareceram originalmente – através de apriorismos, pois, se uma “técnica econômica” alternativa não pode ser usada pela economia burguesa, então não é uma “técnica econômica útil”, mas sim um elemento religioso. Ao mesmo tempo, o caráter histórico – isto é, mutável – das relações sociais capitalistas de produção podendo ser transfigurado de modo conveniente em sistema de “técnicas econômicas úteis”, temos, evidentemente, sua própria justificativa. O que desaparece nessa justaposição de “fato e valor”, “comércio e religião”, “técnica e ideal”, “técnica e religião” etc. é *exatamente* a mediação vital das *relações*

sociais de produção. (Podemos observar aqui a função ideológica da fusão da “estrutura específica, em termos sócio-históricos, em “função” atemporal.)

A “técnica como tal” é, evidentemente, compatível com os diferentes sistemas sociais de produção. Contudo, à medida que as técnicas econômicas ou produtivas estejam encravadas numa estrutura específica de relações sociais – o que sempre acontece em maior ou menor extensão – elas não serão compatíveis com um sistema antagônico de produção. É por isso que Keynes, de modo significativo, tem de acrescentar, à sua afirmação sobre a pretensa neutralidade da técnica, duas “cláusulas de salvamento” ostensivas: “técnicas econômicas *úteis*” e “*se preferíssemos aplicá-las*”.

Esse tipo de raciocínio permite a todos aqueles que argumentam a partir da perspectiva do capital a representar seu comprometimento valorativo fundamental, sua auto-identificação com as relações sociais estabelecidas de produção, como uma aprovação puramente racional e “neutra” de “técnicas econômicas úteis” (ou de teorias baseadas em “fatos científicos”, “modelos descritivos”, “normas pragmáticas”, “fatos sociológicos”, “observações empíricas” etc. etc.). Permite também tratar sumariamente todas as abordagens antagônicas – principalmente aquelas que ousam focalizar a atenção sobre as relações sociais de produção, que conspicuamente não são mencionadas – como “entusiasmo”, “religião”, “conversão estranha e horrível”, “refugo confuso das livrarias vermelhas”, “ideologia” e outros.

9. A ideologia da “teoria geral” parsoniana

O caso de Talcott Parsons é igualmente significativo embora de forma bastante diferente, pois, ao contrário de Keynes ele se abstém de adotar uma postura abertamente moralista. Sua auto-identificação com a perspectiva do capital (como vimos anteriormente: com o capitalismo das grandes corporações) é tão completa quanto suas pretensões de proporcionar uma “teoria universal de ação”. Todavia uma vez que (estritamente a favor do interesse da “universalidade”, é óbvio) o predomínio maciço de parcialidade capitalista deve ser ocultado sob grossas camadas da elaborada verbosidade mistificadora, o resultado teórico das tentativas de Parsons é, com efeito, uma “análise estrutural-funcional” das “estruturas universais” da reificação burguesa e das “funções” da vida apologeticamente definidas como autoperpetuadoras e confinadas “no interior do quadro de referência da ação” da sociedade de mercadorias alienada.

Tomaria muito espaço tentar uma crítica pormenorizada do sistema de Parsons, uma vez que, para atravessar a grossa crosta de verbosidade confusa até atingir o cerne de suas avaliações genéricas, exigir-se-ia a multiplicação do tipo de “traduções” admiravelmente feitas por C. Wright Mills em *Imaginação sociológica*⁴⁹, numa escala menor. Mas a limitação de espaço obriga a nos concentrar, ao invés, em poucos temas centrais.

Como corretamente enfatiza C. Wright Mills,

A grande teoria está embriagada pela sintaxe, cega em relação à semântica [...] Os grandes teóricos se preocupam tanto com significados sintáticos e são tão desprovidos de imaginação a

⁴⁷ J. M. Keynes, “A short view of Russia”, cit.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ C. Wright Mills, *The sociological imagination* (Nova York, Penguin, 1959). Cf. Cap. 2 (“Grand Theory”). [Ed. bras.: *Imaginação sociológica*, Rio de Janeiro, Zahar, 1975.]

respeito de referências semânticas e tão rigidamente confinados a níveis altíssimos de abstração que as tipologias que eles elaboram – e o trabalho que têm para elaborá-las! – parecem mais um jogo árido de conceitos do que uma tentativa de definir sistematicamente – quer dizer, de forma clara e organizada – os problemas em jogo e direcionar nossos esforços à solução deles.⁵⁰

Contudo, não constitui explicação para isso a afirmação de que “em *O sistema social*, Parsons não conseguiu assimilar o trabalho da ciência social, por estar possuído pela idéia de que o modelo de ordem social que construiu é uma espécie de modelo universal; na medida em que, de fato, ele transformou os seus conceitos em fetiche”⁵¹. É irrelevante a discussão se são vários ou um único modelo, pois, se o modelo em questão é construído em estado de “embriaguez sintática” associada à “cegueira em relação à semântica”, ele é inútil, tanto isoladamente quanto na companhia de vários. Além disso, a coordenação e unificação de modelos parciais num quadro abrangente – embora, evidentemente, “aberto”, tanto histórica quanto estruturalmente⁵² – torna-se uma exigência metodológica vital de todos os sistemas de teoria social.

Parsons fetichiza seus conceitos não porque “esteja possuído pela idéia” de ter construído um modelo universal de inspiração idealista – mas pelo fato de *tomar como pressupostos* os fetichismos e reificações (o estágio dado do *Dasein* burguês) que constituem os alicerces práticos de seus modelos teóricos. Desse modo, Parsons deve ser criticado não pelas idéias – embora ilusórias – que possivelmente teve sobre suas próprias realizações, mas pela *natureza apologética* das realizações em si.

Podemos ilustrar tal aspecto com alguns conceitos-chave de Parsons, conforme apresentados em *Economia e sociedade*⁵³: trabalho no qual a sua habitual falta de inteligibilidade esteja talvez menos evidente. Infelizmente, torna-se necessário começar por uma longa citação. Mas podemos dizer a seu favor que ela mostra, bem nitidamente, o método pelo qual as características sócio-históricas específicas da particularidade capitalista se inflam em grandiosos chavões apologéticos da “teoria geral parsoniana dos sistemas sociais no interior do quadro de referência da “ação”. A citação diz:

Resumamos o modelo de mudança institucional como uma série de etapas lógicas num ciclo de mudança. (1) O processo se inicia por uma combinação de “insatisfação” com as realizações produtivas da economia ou seus setores relevantes e um senso de ‘oportunidade’ em termos da disponibilidade potencial de recursos adequados à conquista de níveis mais altos de produtividade. (2) Surgem sintomas de distúrbio sob a forma de reações emocionais negativas “injustificadas” e aspirações “irrealistas” por parte de vários elementos da população. (3) Ocorre um processo velado de controle dessas tensões e de mobilização das motivações para novas tenta-

tivas de realização das implicações do padrão de valor existente. (4) Encontra-se em locais importantes uma aceitação da proliferação de “novas idéias”, sem a imposição de uma responsabilidade específica para a sua implementação e para se “assumirem as conseqüências”. (5) São feitas tentativas positivas para se atingir a especificação das novas idéias, que se tornarão objeto de comprometimento dos empresários. (6) Executa-se a implementação “responsável” de inovações por pessoas ou coletividades assumindo o papel de empresários, ou premiadas por lucro empresarial ou punidas por fracasso financeiro, dependendo da aceitação ou rejeição das inovações por parte dos consumidores. (7) Os ganhos resultantes da inovação são consolidados por sua aceitação como parte do padrão de vida e são incorporados às funções de produção de rotina. Nessa fase final, o novo “modo de fazer as coisas” se institucionaliza como parte da estrutura da economia.

Sugerimos a seguinte “tradução” aos termos da separação de propriedade e administração na estrutura de corporações da economia norte-americana. (1) Houve uma insatisfação difusa dos elementos responsáveis no mundo empresarial com o modo com que funcionava o sistema de corporações “controlado pelo proprietário”, sob o ponto de vista da maximização da produtividade, e uma sensação indireta de que o suprimento de capital não dependia inteiramente da manutenção do *status quo*. (2) Surgiram sintomas de distúrbios; por exemplo, a visão “tecnológica” das conseqüências destrutivas das negociatas (Sistema Veblen dominado pelo proprietário), interferindo na “eficiência”: exageros utópicos dos resultados a serem obtidos através do abandono total dos “negócios”, que passam a ser puramente “tecnológicos”. (3) Descobriram-se atitudes permissivas de apoio com relação às objeções ao sistema “capitão da indústria” e em relação ao utopismo oposto. (4) Ganha proeminência relativa a “nova empresa” de organizadores do mundo das corporações, por exemplo, US Steel depois de Carnegie-Morgan, General Motors depois de Durant e Standard Oil depois de Rockefeller. (5) Surgem novas práticas financeiras, tentando se “libertar” do antigo controle capitalista familiar; por exemplo, a livre venda de ações ao público em geral, as práticas de controle minoritário, a companhia *holding* etc. Ao mesmo tempo, há um rápido desenvolvimento tecnológico e organizacional da empresa para uma espécie de “império” em si. (6) Segue-se uma nova onda de lucros, mostrando que o sistema pode operar sob as novas condições. Por exemplo, a receita das Standard Oil Companies pós-Rockefeller tem sido muito maior do que a fortuna Rockefeller. (7) Consolida-se a nova posição pela sua rotinização, principalmente pela volumosa produção de novos artigos para um público consumidor de alta renda: a “nova economia” se torna independente tanto da “exploração do trabalho” precedente quanto do “controle capitalista” precedente. Há, portanto, em termos abrangentes, um estreito ajuste encorajador entre o esboço do nosso modelo teórico e os fatos empíricos de uma mudança recente na estrutura da economia norte-americana. Obviamente esse é um mero ponto de partida para explorações mais intensivas desse e de outros casos.⁵⁴

Não há espaço aqui para considerar a presente passagem nos inúmeros fragmentos, como seria devido. Consideremos apenas algumas de suas características mais marcantes.

É interessante notar que exatamente sete pequeninos itens perfazem a “série de passos lógicos parsonianos” e que os pretensos “fatos empíricos” encaixam-se com prontidão, *exatamente* nos sete pequeninos itens. Além disso, como nos é mostrado no rodapé da pá-

⁵⁰ Ibidem, p. 42-3.

⁵¹ Ibidem, p. 58.

⁵² Aqui é onde percebemos a importância do princípio metodológico de Lukács, “a perspectiva da totalidade”, mencionado acima.

⁵³ T. Parsons e N. J. Smelser, *Economy and society: a study in the integration of economics and social theory* (London, Routledge & Kegan Paul, 1956). Já que freqüentemente se enfatiza no livro que Parsons é “o Autor Sênior”, e já que todos os conceitos importantes são retirados do seu sistema geral, em nome da concisão, passamos a referir, a partir de agora, esse livro apenas com o nome do Parsons.

⁵⁴ Ibidem, p. 270-2.

gina 271, “O número e a ordem dos passos envolvidos nesse processo correspondem àqueles postulados por Parsons e Bales, em seu paradigma de um ciclo de internalização de um padrão de valor no processo de socialização (cf. *Família, socialização e processo de interação*, capítulo VII). Percebemos que essa correspondência não é fortuita, mas advém de certas condições gerais e características do processo de mudança estrutural em sistemas de ação. Que “elegância”! Que “economia”! A única dificuldade remanescente é que os sete pequenos itens se ajustam com tal perfeição lógico-empírica que não pode haver neles lugar para fatores como “guerra”, “imperialismo”, “exploração colonial”, “antagonismo de classe”, “crise econômica” etc. etc., que, caso contrário, talvez pudessem ajudar na explicação das mudanças que ocorreram “na estrutura de corporações da economia norte-americana”.

O relato parsoniano do “ciclo de mudança” se baseia na substituição dos fatores estruturais *objetivos* por categorias *subjetivas* mistificadoras, como “reações emocionais negativas”, “atitudes empresariais”, “sentimentos indiretos” (sejam quais forem), “utopismo e utopismo oposto”⁵⁵ e outros. Também, vez por outra, Parsons se parabeniza pela proximidade com que seus paradigmas e a “série de passos lógicos” se ajustam ao mundo do capitalismo de corporações – embora sua colocação não seja bem assim (ele a chama de “estreito ajuste entre nosso modelo teórico e os fatos empíricos” etc.) e não oferece outra explicação além da perfeição implícita de seus modelos teóricos. A verdade clara, contudo, é um pouco mais prosaica. Os “fatos” se ajustam a seus modelos porque eles são “traduções” abstratas dos “fatos empíricos” do capitalismo de corporações, *vistos da perspectiva do capital monopolista*. É por isso que a representação dos fatos disponíveis deve ser tão patentemente *seletiva*. É por essa razão que ele consegue “retraduzir” com tal facilidade os “passos lógicos” de seu “paradigma” em seqüências empíricas de acontecimentos e “mudanças estruturais” – altamente seletivas! (Embora, naturalmente, como um nobre idealista, ele esteja convencido de que seus “paradigmas” vêm em primeiro lugar e os “fatos empíricos” se obsequiam em seguida.) E é por isso que a prometida “exploração mais intensiva deste e de outros casos” nunca ultrapassa a mera repetição dos chavões soberbos da apologética parsoniana.

Para efeito de demonstração, vamos lidar de modo resumido com três pontos intimamente inter-relacionados.

(1) A ausência total de *explicações causais* nos pontos-chave da análise. Os membros específicos da seqüência simplesmente “*surgem*”, “*são encontrados*” etc. – como se saíssem de uma grande cartola. Aliás, a função apologética básica da “série de passos lógicos” parsoniana é criar a aparência de “necessidade interna” (melhor: “necessidade lógica”) para um estado de coisas – uma “mera contingência”, se é que jamais houve alguma – que é simplesmente suposto (“como simplesmente dado”), ao qual é conferido o *status* de absoluta necessidade, e é projetado no paradigma que, por sua vez, prontamente se presta a ser retraduzido na se-

qüência pseudocausal. Por que e como a “insatisfação”, os distúrbios, as “idéias novas”, as “inovações”, as “novas práticas financeiras” etc. surgem exatamente; por que o processo global deveria se consumir afortunadamente numa “nova onda de lucros”, ou, a esse respeito, por que o fenômeno do lucro deveria ser associado a um caráter de *onda*; e por que o padrão subjacente a todo o processo deveria ser *cíclico*, postulando assim a necessária reprodução das relações de produção estabelecidas em qualquer “novo equilíbrio”, todas essas perguntas não encontram lugar na terra do paradigma de Parsons. Afinal de contas, o objetivo geral desse “paradigma” é excluir *a priori* tais dúvidas – juntamente com todas as suas possíveis implicações práticas.

(2) Qualquer coisa, obviamente, é possível num mundo alicerçado nas “estruturas” da pseudocausalidade parsoniana. E, aliás, um dos subpostulados do modelo geral é a “soberania do consumidor”. (Ela aparece proeminentemente, nesses exatos termos, à página 160 e em outros lugares no livro.) Com efeito, somos informados de que todo o processo depende da “*aceitação ou rejeição das inovações por parte do consumidor*”. Ainda, o “passo lógico” seguinte – e último – da fábula paradigmática fala apenas da “aceitação”: a possibilidade de “*rejeição por parte do consumidor*” desaparece magicamente do cenário. Mas isso é tal como deveria ser exceto para a pretensão de que a aceitação institucionalizada é o estágio “*final*” de um sistema prévia e amplamente aberto de alternativas genuínas. Aliás, esse não pode ser o caso, nem mesmo na própria demonstração de Parsons, pois, se a *aceitação* como tal é a condição *necessária* da “fase final” – já que a falta de aceitação minaria e destruiria todo o paradigma cíclico do nosso autor, sabe-se lá com que conseqüências cataclísmicas para seus “fatos empíricos”, então a possibilidade de uma *rejeição* no estágio anterior deve ser uma noção completamente vazia: em outras palavras, uma *ficção* paradigmática. O que torna a idéia de “soberania do consumidor” – “aceitação ou rejeição” – uma mera ficção retumbante é a própria natureza do *sistema* cíclico auto-reprodutor *em si*, o que é totalmente inconcebível – como Parsons mesmo admite no final – sem a *institucionalização da aceitação* e, como conseqüência, sem a efetiva anulação de sua alternativa. E já que a *aceitação institucionalizada* – a verdade prosaica da altissonante “soberania do consumidor” – é uma *necessidade estrutural* do próprio sistema (novamente, Parsons mesmo admite isso), a questão de uma *alternativa genuína* (isto é, a “rejeição” como um termo significativo) diz respeito ao *sistema como tal*, e não à possibilidade de escolhas parciais isoladas no interior das fronteiras do sistema. Se, contudo, a questão das alternativas genuínas for relacionada à estrutura do sistema, *no interior* do qual o consumidor individual – o “soberano” de Parsons – for irremediavelmente capturado, a rejeição efetiva é concebível apenas *externamente*: uma possibilidade excluída *a priori* pela funcionalidade “equilibradora” autoperpetuante do sistema parsoniano. E, além disso, se o “*indivíduo*” for necessariamente capturado pela estrutura de aceitação institucionalizada no interior da qual está situado, uma alternativa genuína para o sistema necessariamente exige tanto um *sujeito coletivo* como um sujeito cuja “soberania” não se confine à esfera do mero *consumo*. Mas exatamente por essas razões é que Parsons tem de trabalhar com as categorias da mistificação subjetiva, postulando a (fictícia) soberania do consumidor individual como um “fato empírico”, alegando *derivar* dela a “fase final da aceitação institucionalizada”, o que, aliás, ele tomou *como suposto* o tempo todo: de fato, desde o início, ele a considerou como o clímax necessário os idênticos alfa e ômega – do seu “ciclo de mudança estrutural”. Os “passos lógicos” das de-

⁵⁵ É difícil de acreditar, mas isso é a “prova” do que é chamado de “utopismo oposto”, conforme nos proporciona a nota de rodapé na página 272: “Anna Lee Hopson, num estudo sobre os romances mais vendidos no início do século XX, encontrou que o herói cede com relutância às influências e é geralmente recompensado pelo amor idealista da heroína, que normalmente é a filha de um homem perverso”. Cf. Anna Lee Hopson, *Best-sellers: media of mass expression* (tese de doutorado, Cambridge, MA, Radcliffe College, 1952).

duções e derivações de Parsons são, assim, violações grosseiras da lógica. Como vemos, todavia, os pontos questionáveis não são simplesmente erros e “confusões lógicas” – embora seja bastante confusa a substituição de fatores subjetivos por objetivos e de esferas de ação individuais por coletivas – mas exigências necessárias de um sistema teórico estruturado como uma apologética reificada das relações de produção estabelecidas.

(3) Graças ao pretenso quadro de pseudocausalidade e graças à confusão sistemática de fatores subjetivos e objetivos, bem como de esferas individuais e coletivas de ação, como uma consumação final da “tradução empírica de Parsons, somos brindados com essas linhas: “a nova economia se tornou independente tanto da ‘exploração do trabalho’ precedente como do ‘controle capitalista’ precedente”. O milênio pós-capitalista (“equilíbrio”), dessa forma, chegou para ficar. Nosso irresistível impulso ao regozijo é contido apenas pelas perturbadoras aspas. Primeiro, ficamos ligeiramente ansiosos quando pensamos que a “nova economia” não seja talvez uma *nova economia* afinal de contas, na medida em que foi colocada entre aspas. Segundo, ficamos bastante surpresos ao saber que a “nova economia” se tornou independente tanto da exploração do trabalho precedente quanto do “controle capitalista” precedente: nunca fomos informados antes de que ela fosse *dependente* deles nem tampouco de como a milagrosa mudança foi efetuada tão subitamente. Os problemas potencialmente explosivos “aparecem”, de modo estranho, apenas no momento de seu mágico desaparecimento do panorama equilibrado; além do mais, o “capitalismo” – sem mencionar a “exploração do trabalho” – aparece no livro entre aspas. Tais problemas não parecem ter um *status* ontológico próprio. (Obviamente, eles são invenções de um certo Karl Marx, que é refutado em várias partes desse douto livro, e aparecem na passagem da qual estamos falando.) E tudo culmina, infelizmente, numa proposição não muito tranquilizadora sobre a natureza do milênio pós-capitalista de Parsons. Ou seja, que a nem tão nova economia é apenas “independente” das entidades irreais entre aspas, e que mantém a verdadeira substância – *exploração do trabalho e controle capitalista* – em volume maior do que anteriormente. O que, em linguagem clara, significa que ao fim de nossa longa e árdua jornada lógico-empírica, voltamos ao item número um do *ciclo* realmente circular da “mudança estrutural” de Parsons.⁵⁶

Mesmo assim, a jornada em si não foi, de forma alguma, inteiramente perdida, pois agora compreendemos claramente que o “fato notável”, que Parsons só podia relatar com grande deslumbramento, não é tão notável assim, afinal de contas. “O fato notável, em suma, é a correspondência – categoria por categoria – entre as classificações econômicas estabelecidas dos fatores de produção e das parcelas da renda e uma classificação das categorias de *input/output* dos sistemas sociais, a que se chegou trabalhando independentemente no nível da teoria geral, sem ter de forma alguma em mente as categorias econômicas”⁵⁷. Mas, naturalmente, não havia necessidade alguma de ter “as categorias econômicas em mente” durante a elaboração dos modelos de análises de sistemas: como

Parsons mesmo dá, em algum outro lugar, os modelos dos economistas “modernos” e dos *teóricos gerais* “não competem na mesma maratona metodológica”⁵⁸, e, conseqüentemente, sob esse aspecto, podem ser considerados independentemente *uns dos outros*. Contudo o que o criador da *teoria geral* precisava ter em mente – o que, aliás, como vimos, era o caso muitas vezes – não eram “as classificações econômicas estabelecidas”, mas as *relações de produção estabelecidas*, das quais os teóricos sociais de todas as espécies estão longe de se tornarem independentes. É a última correlação – a adoção compartilhada do ponto de vista do capital – que explica a profunda afinidade estrutural entre as categorias e modelos dos economistas apologéticos e os *teóricos gerais*. Pois, na maratona não metodológica, que envolve as perspectivas capitalistas e socialistas de controle social, eles competem lado a lado contra o “manual econômico obsoleto” de Marx, que eles alegam ser “tanto cientificamente errôneo como sem interesse ou aplicação para o mundo moderno”⁵⁹.

A estrutura mais profunda da *teoria geral apologética necessariamente* a impede de realizar a tarefa freqüente e ruidosamente proclamada: a saber, a “exploração intensiva” da realidade socioeconômica – passada e presente – para testar a validade empírica dos seus modelos. Tudo que pode fazer é meramente encaixar fenômenos sociais no leito procustiano de seus próprios modelos e paradigmas, baseados nas características estruturais do capitalismo das corporações. (Exemplos particularmente espalhafatosos desse modo de proceder são oferecidos pelas análises da “racionalidade econômica”⁶⁰ e da “estrutura de mercado embrionária”⁶¹ das sociedades primitivas, no livro que discutimos.) Essa é a razão pela qual, no fim, a *teoria geral* acaba resultando numa metodologia pela metodologia, mesmo quando assume a aparência de “fatalidade” pseudo-empírica. A prometida *Odisséia* de “explorações intensivas” está, assim, para além dos poderes dessa *teoria geral*. Os que a praticam, parece-me – com intermináveis invocações metodológicas em seus lábios – estão destinados a se manter para sempre presos ao cavalo troiano pré-fabricado da paradigmática Parsonsilada.

10. Estrutura social e teoria social

Com base no que vimos até o momento, parece-me que a área ideologicamente mais sensível da ciência social é a cadeia de *princípios e pressupostos fundamentais*, no interior dos quais são elaborados os vários conjuntos de *proposições teóricas específicas* – em certo sentido, “deduções operacionais”. Os primeiros *necessariamente* se ligam mesmo se, com freqüência, inconscientemente – às *características estruturais básicas da formação socioeconômica* dada, o que, em última instância, determina as categorias, os modelos, os princípios, as diretrizes metodológicas e a problemática básica – em resumo: a estrutura – dos campos específicos de investigação em qualquer período determinado da história. (É por

⁵⁶ Desde que estrutura seja definida como “condições internas essenciais de um equilíbrio relativamente estável” (*Economy and society*, cit., p. 248), o conceito parsoniano de “mudança estrutural” se torna, realmente, uma noção muito peculiar.

⁵⁷ T. Parsons, *Economy and society*, cit., p. 28.

⁵⁸ Ibidem, p. 278.

⁵⁹ J. M. Keynes, “Am I a Liberal?”, cit.

⁶⁰ Cf. T. Parsons, *Economy and society*, cit., p. 175-8.

⁶¹ Ibidem, p. 283-4.

isso que pode haver uma “crítica da economia política”, e não apenas uma crítica dessa ou daquela opinião particular de um economista em particular. Contudo, naturalmente, “economia política” aqui significa um tipo de teoria determinada sócio-historicamente, em oposição a uma “disciplina” genérica, cujo tema seria a “vida econômica da sociedade”, pois é somente num determinado período da história que o estudo do metabolismo entre o homem e a natureza vem a ser o tema da *economia política*.)

O caráter ideológico *específico* de uma teoria social particular é determinado pelo modo em que nela se articulam as características estruturais fundamentais da formação social dada, a partir de uma perspectiva social particular, sob a forma de alguns princípios teóricos básicos e pressupostos (ou premissas) que constituem os pontos de partida, bem como o esquema geral de orientação das linhas de investigação particulares. (por exemplo, a “propriedade privada”, “o mercado”, “a troca”, “a divisão do trabalho” etc. foram considerados pressupostos – desde Adam Smith, com sua “propensão para a troca”, até os teóricos atuais, que consideram “como simplesmente dadas” a estrutura e as instituições da sociedade capitalista. O mesmo ocorre com “o Estado”, “a família”, “o capital”, “a administração”, “o sistema bancário”, “o dinheiro”, “a soberania do consumidor”, “o contrato”, “o parlamento”, “o governo” etc. De modo similar, a adoção de conceitos-chave como: “equilíbrio social”, “institucionalização” e “socialização” tem conseqüências necessárias para a estrutura global de uma teoria.) Conseqüentemente, um critério básico para se avaliar as pretensões científicas de uma teoria social particular deve ser sua capacidade ou incapacidade de *submeter a uma constante avaliação e reavaliação crítica seus próprios princípios fundamentais e pressupostos*. Nesse sentido, é de primordial importância um acurado exame daquilo que é excluído por uma certa linha de investigação – sob a justificativa de ser um “problema insolúvel para a razão humana”, ou de que a dicotomia entre “fatos” e “valores” relega *a priori* o fenômeno debatido ao domínio da “religião” e da “metafísica”, ou que sua discussão é incompatível com “os procedimentos metodológicos adequados” ou, novamente, de não poder ser “quantificado” e “reduzido” às categorias adotadas por uma abordagem particular etc. etc. Analogicamente, o não cumprimento das promessas é altamente revelador das limitações estruturais necessárias de certos tipos de teoria social; essas promessas não podem *em princípio* ser cumpridas no interior dos limites da abordagem adotada (por exemplo, o eterno adiamento “temporário” de determinadas tarefas, cujo exame tem uma influência vital nos pressupostos e afirmações de todo o problema: como, por exemplo, o descaso “temporário” pelos problemas das estruturas mais amplas e abrangentes pelos campeões da “pesquisa de pequenos grupos” ou, novamente, as promessas não cumpridas da *teoria geral*, discutida acima).

Na teoria social, é desnecessário dizer que o “*übergreifendes Moment*” (momento preponderante) para fazer as necessárias reavaliações e reajustes é a própria situação sócio-histórica predominante e a posição bem definida de um pensador específico em seu interior. Os problemas que permanecem um mistério total, sob certo ângulo acabam se revelando muito simples na realidade, quando abordados sob uma perspectiva social imune a implicações práticas negativas da solução teórica exigida. Nesse sentido, a adoção da perspectiva *historicamente* mais avançada é de importância vital para a teoria social. Deve-se enfatizar, todavia, que uma perspectiva *historicamente* mais avançada não é garantia em si da solução dos problemas em jogo. Nem se justifica sugerir, como fazem muitos vulgarizadores, que

uma perspectiva social historicamente retrógrada represente *ipso facto* o fim de todo o avanço científico. A atitude prático-crítica requerida para as conquistas científicas significativas, no campo da teoria social, deve ser não apenas *compatível* com os interesses do capital em uma dada conjuntura, mas também até necessária para o prolongamento de sua sobrevivência. Dada a dialética complexa do confronto social, nessa esfera a parada nunca se resume a um “tudo ou nada”. Esse é o motivo pelo qual se torna possível a um Keynes, nas circunstâncias desafiadoras da grande crise e suas conseqüências, produzir alguns resultados científicos *parciais no interior* dos limites de sua abordagem global, não obstante sua *total* identificação com a perspectiva do capital, como vimos acima. Como uma teoria geral e tentativa de “refutação” da abordagem marxiana, seu sistema é destituído de outra base senão a puramente apologética. Representa, todavia, um avanço teórico genuíno na compreensão e controle possível de alguns fatores *limitados no interior* do quadro geral do desenvolvimento capitalista num *determinado* estágio histórico. (Torna-se uma total mistificação ideológica à medida que os *resultados parciais* se transformam numa *teoria geral*, reivindicando para si *validade universal*, ao mesmo tempo também que a dimensão *histórica* é eliminada do panorama.) O fato de que na prática socioeconômica essa teoria seja usada para a *manipulação*, não altera o fato de que uma condição importante, embora parcial, do êxito manipulador seja a identificação teórica bem-sucedida de certas correlações e mecanismos de controle que se mantiveram ocultos para a economia burguesa em estágio anterior. (Evidentemente, a “teoria geral” parsoniana é, de fato, uma proposição muito diferente: exatamente por ser *nada mais* que uma *teoria geral* apologética, mesmo quando seu objeto imediato é a “pesquisa de pequenos grupos” ou a análise do “indivíduo como um sistema”). Embora o escopo das conquistas genuínas seja estritamente circunscrito pela exigência de abordar o problema “*de dentro*” do sistema em si, os avanços científicos parciais são possíveis na medida em que uma nova fase histórica do confronto social geral necessitar de alguns reajustes *nas* próprias estruturas capitalistas. (Novamente, percebemos uma importante diferença: enquanto Keynes, com êxito, identifica alguns *mecanismos* de ajuste e controle que temporariamente intensificam o poder do sistema capitalista, Parsons infla as condições, limitadas sócio-historicamente, dos reajustes estruturais manipuladores, transformando-os num “modelo universal” de *mudança estrutural como tal* e mantendo-se sempre *dentro* dos “paradigmas” das estruturas estabelecidas. Isso é o que ele modestamente classificou como descoberta “colombiana” de sua teoria geral, na qual “o ciclo de mudança estrutural” afortunadamente corresponde “ao paradigma de um ciclo de internalização de um padrão de valor no processo de socialização”, produzindo, assim, de uma só vez, a “nova sociedade”, da qual a “exploração do trabalho” e o “controle capitalista” desapareceram ao longo da mistificação não-tão-colombiana.)

Outro aspecto importante dessa problemática é que a adoção da perspectiva social historicamente mais avançada não é a mesma coisa que uma supressão final de toda ideologia (inteiramente fictícia). Podemos apenas mencionar dois fatores principais nesse contexto. (1) Na teoria social, mesmo o maior avanço científico – como a solução de Marx para os problemas de produção de mercadorias e valor de troca – vincula-se às condições de sua relevância sócio-histórica. O que dissemos acima, sobre os objetos específicos da ciência social como “objetos necessariamente em desaparecimento”, aplica-se, também, à problemática marxiana do valor. Contudo, se não se observar as circunstâncias mutáveis e suas

implicações para os conjuntos de relacionamentos, à medida que aparecem nas análises de Marx, a repetição dos mesmos termos, que outrora registram o maior avanço científico no desenvolvimento da teoria social, torna-se uma ideologia paralisante. Daí porque um dos princípios fundamentais da abordagem marxiana estabelece que a crítica marxista “deve ser constantemente aplicada a si própria”. (Façamos uma breve alusão a um problema de vital importância, cuja elaboração não é possível aqui: a demonstração de Marx dos *verdadeiros* termos e fatores do relacionamento “*contratual*” entre capital e trabalho, que opõe o seu conceito de “força de trabalho” às explicações mistificadoras e dissimuladoras da economia política. É fácil ver que as mudanças efetivas nos termos dessas relações – de acordo com a relação global mutável de forças – têm implicações de longo alcance para toda a teoria formulada por Marx num determinado momento da história. Igualmente, é fácil ver que o fracasso em acompanhar tais implicações sob a forma de demonstrações teóricas adequadas, de acordo com as exigências dinamicamente mutáveis de um período histórico de transição, traz sérias repercussões tanto para a teoria quanto para a prática social associada, mesmo se as pessoas envolvidas tenham adotado, em termos genéricos, a “perspectiva do trabalho”.) (2) E deve ser lembrado que o marxismo não é apenas uma crítica da formação social capitalista – sua negação – mas também uma *estratégia para os reajustamentos instrumentais/institucionais* em um cenário socioeconômico transformado – de fato, e não ficticiamente, em termos *pós-capitalistas*. Nesse último sentido, há, obviamente, uma multiplicidade de limitações e determinações atuantes que tendem a interferir nas estratégias originais embora corretamente concebidas. (Por exemplo, a posição e o poder relativo de um país específico no quadro geral, as limitações dos instrumentos disponíveis e forças produtivas em face das tarefas socioeconômicas dadas, e em constante mudança; o “*feedback*” negativo em todo o complexo a partir das instituições historicamente constituídas e limitadas sob a pressão do dinamismo social etc.) Fingir que tais forças condicionadoras não existem é nada mais que o pior tipo de mistificação ideológica. A resposta não é a invenção de soluções atemporais, *aprioristicamente* “científicas”, mas o reconhecimento da necessidade de tal “*feedback*”, e a elaboração de estratégias, bem como de seus veículos de realização, que – enquanto necessariamente ajustadas às condições do *feedback* institucional – se mantêm sob controle *geral* mesmo em condições de retrocessos severos.

Assim, a teoria social não é *externa* aos determinantes ideológicos do condicionamento social e “*feedback*” institucional, mas interna a eles. É essa complexa dialética de caráter simultaneamente “externo” e “interno”, “crítico” e “autocrítico”, “desvinculado” e “plenamente envolvido”, “negativo” e “auto-afirmativo” etc. da teoria social significativa e relevante em termos históricos – em oposição às pretensões inteiramente ideológicas da “ciência social axiologicamente neutra” – que a capacita a ser tanto efetiva ideologicamente quanto válida cientificamente, em consonância com as condições sócio-históricas mutáveis de sua esfera de atuação.

II

CONSCIÊNCIA DE CLASSE NECESSÁRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE CONTINGENTE*

1. A abordagem marxiana do problema da consciência de classe

As duas citações a seguir ilustram, melhor que qualquer outra coisa, o dilema central da teoria marxista das classes e da consciência de classe. A primeira foi tomada de *A sagrada família*:

Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode imaginar de quando em vez como sua meta. Trata-se *do que o proletariado é* e do que *ele será obrigado a fazer historicamente* de acordo com o seu *ser*. Sua meta e sua ação histórica se acham clara e *irrevogavelmente* predeterminadas por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual. E nem sequer é necessário deter-se aqui a expor como grande parte do proletariado inglês e francês já está *consciente* de sua *missão histórica* e trabalha com constância *no sentido de elevar essa consciência à clareza completa*.¹

A segunda citação, de um trabalho de Gramsci, enfatiza a necessidade vital do desenvolvimento da consciência de classe, de uma forma organizacionalmente efetiva:

Pode-se excluir a idéia de que, por si só, *as crises econômicas produzem* diretamente eventos fundamentais: elas podem apenas criar *circunstâncias mais favoráveis* para a propagação de certas maneiras de pensar, de colocar e resolver questões que envolvem todo o desenvolvimento futuro da vida do Estado. O elemento decisivo em toda a situação é a força, permanentemente organizada e pré-ordenada por um longo período, que pode ser utilizada quando se julgar que

* Publicado originalmente em *Aspects of history and class consciousness*, editado por István Mészáros (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971), p. 85-127.

¹ K. Marx e F. Engels, *A sagrada família* (São Paulo, Boitempo, 2003), p. 49. Os grifos de Marx são indicados em negrito; os meus, em itálico. O mesmo acontece com outras citações. Negrito e itálico juntos indicam grifos tanto do autor em questão quanto os meus próprios.

a situação é favorável (e ela é favorável apenas até ao ponto em que esta força exista e seja plena de ardor combatente); portanto, a tarefa essencial é a de atentar, paciente e sistematicamente, para a formação e o desenvolvimento dessa força, tornando-a até mesmo mais homogênea, compacta, consciente de si mesma.²

Como se pode constatar, o assunto em questão é a relação entre a necessidade histórica e a consciência de classe. Aparentemente, parece haver uma contradição entre Marx e Gramsci: o primeiro fala sobre o proletariado *forçado* a realizar sua tarefa histórica, enquanto o segundo insiste em que a própria situação histórica é favorável somente à medida que o proletariado já tiver conseguido desenvolver uma força organizada completamente consciente de si mesma. Entretanto, para uma compreensão mais adequada do significado das duas citações, é essencial notar que Marx, ao afirmar a necessidade histórica da ação proletária consciente, não se refere simplesmente a “crises econômicas” – termos da polêmica de Gramsci contra o “economicismo vulgar”, mas se refere ao “*ser*” da classe: isto é, ele indica a linha de solução em termos dos determinantes complexos de uma ontologia social em oposição a um certo mecanismo econômico. É isso que faz toda a diferença, pois o “*ser*” de qualquer classe é a síntese abrangente de *todos* os fatores atuantes na sociedade, enquanto os proponentes de um “determinismo econômico” – corretamente criticado por Gramsci – isolam apenas *um* fator e, grosseiramente, o sobrepõem a todos os outros.

Se a abordagem de Marx ao problema das classes e consciência de classe for interpretada segundo o modelo grosseiro do “determinismo econômico”, o dilema acima mencionado permanece insolúvel. Em vez de uma avaliação dialética do “ser social”, nos é dada uma descrição esquemática e uma pseudo-solução:

É evidente que a teoria marxiana das classes sociais, juntamente com outras partes de sua doutrina, implicou uma ambigüidade básica que tem confundido seus intérpretes desde então, pois, de um lado, ele estava muito convicto de que as contradições engendradas pelo capitalismo levariam inevitavelmente a um proletariado com consciência de classe e, daí, a uma revolução proletária. Mas, por outro, ele atribuiu à consciência de classe, à ação política e à sua teoria científica da história um papel preponderante na realização desse resultado. Aos seus próprios olhos, essa dificuldade foi resolvida porque *elementos subjetivos* como consciência de classe ou teoria científica eram, por si sós, um *subproduto* das contradições inerentes ao capitalismo.³

Tratar a consciência de classe como mera subjetividade e “*subproduto*” da economia capitalista é uma caricatura de Marx. Esse ponto de vista surge a partir de uma abordagem que substitui o complexo dialético de Marx por um modelo determinista *mecânico* e unilateral. Assim, no final, a consciência é grosseiramente subsumida à economia e seu papel se torna ilusório; ela não pode, ativamente, produzir mudanças, uma vez que seria, por si só, o mero produto (na verdade, o “subproduto”) do desenvolvimento econômico capitalista.

Aqui chegamos a uma questão crucial: a complexidade da metodologia dialética de Marx. Em uma concepção mecanicista, há uma linha de demarcação definida entre o “de-

terminado” e seus “determinantes”, mas não é o que ocorre no quadro de uma metodologia dialética. Nos termos dessa metodologia, embora os fundamentos econômicos da sociedade capitalista constituam os “determinantes fundamentais” do ser social de suas classes, eles são também, ao mesmo tempo, “determinantes *determinados*”. Em outras palavras, as afirmações de Marx sobre o significado ontológico da economia só fazem sentido se formos capazes de apreender sua idéia de “interações complexas”, nos mais variados campos da atividade humana. Desse modo, as várias manifestações institucionais e intelectuais da vida humana não são simplesmente “construídas sobre” uma base econômica, mas também *estruturam* ativamente essa base econômica, através de uma estrutura própria, imensamente intrincada e relativamente *autônoma*. “Determinações econômicas” não existem fora do complexo historicamente mutável de mediações específicas, incluindo as mais “espirituais”.⁴ Na visão de Marx, “os deuses são, *originariamente*, não a causa, mas o efeito do erro do entendimento humano. Mais tarde essa relação se transforma em ação *recíproca*”⁵. Como conseqüência, uma vez que crenças desse tipo – ou mesmo de qualquer outro – são aceitas pelo homem, elas trazem consigo repercussões múltiplas para a totalidade da vida humana, incluindo o “fato econômico” de “alocar recursos escassos” para a construção de catedrais, para a manutenção da Igreja e do clero etc. O mesmo ocorre com a consciência, em todas as suas formas e manifestações, que têm uma estrutura própria *relativamente* autônoma, determinando, assim, de forma recíproca, as estruturas econômicas da sociedade, ao mesmo tempo que são também determinadas pela última. “Oferta e procura”, “produção e consumo” são categorias econômicas *par excellence*, mas somente na superfície. Um exame mais cuidadoso revela que *nenhuma* delas faz qualquer sentido, seja qual for, sem a categoria historicamente mutável das “*necessidades humanas*”, que não pode ser explicada, de modo plausível, em termos de determinações econômicas unilaterais.

Não se pode entender o conceito de consciência de classe em Marx sem compreender sua visão de causalidade social. De acordo com Marx, toda conquista humana introduz um elemento novo no conjunto complexo de interações que caracteriza a sociedade em qualquer tempo determinado. Conseqüentemente, o que é a questão “no início”, possivelmente, pode não se manter como questão em um estágio posterior de desenvolvimento. A advertência dialética sobre a natureza das determinações econômicas, que prevalecem “somente em última análise”, tem como objetivo enfatizar que, ao mesmo tempo que o conceito das “condições materiais de vida” ocupa, estrutural e geneticamente, uma posição essencial no sistema marxiano – isto é, tanto em relação à *gênese* histórica das formas mais complexas de intercâmbio humano como diante do fato de que as condições materiais constituam a *precondição* de vida humana estruturalmente necessária em todas as formas concebíveis de sociedade –, tal conceito não é, de forma alguma, capaz, por si só, de explicar as complexidades do próprio desenvolvimento social. Na verdade, quando Marx aponta para a abundância – tanto a abundância material quanto a disponibilidade de tempo livre dos homens – como a base necessária “daquele desenvolvimento da energia

² A. Gramsci, *The modern prince and other writings* (Londres, Lawrence & Wishart, 1957), p. 172-3.

³ R. Bendix e S. M. Lipset (ed.), *Class, status, and power* (2. ed., Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967), p. 11.

⁴ Discuti tais problemas mais extensivamente no Capítulo 3. “Estrutura conceitual da teoria da alienação de Marx”, do meu livro *A teoria da alienação em Marx* (São Paulo, Boitempo, 2006).

⁵ K. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos* (São Paulo, Boitempo, 2004) p. 87-8.

humana que é um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdades”⁶, ele não sugere que essa abundância produza o “reino da liberdade”. (Se fizesse isso, seria responsável pela contradição de determinar mecanicamente a liberdade.) Ao contrário, enfatizando a base necessária e a precondição de um desenvolvimento humano verdadeiramente livre, indica as condições que – uma vez satisfeitas – *permitem* ao homem *superar* as *determinações* materiais e naturais que se opõem “àquele desenvolvimento de energia humana que é um fim em si mesmo”.

Isso significa que o papel da consciência se torna cada vez maior com o desenvolvimento das forças produtivas humanas. Mas, precisamente por causa da autonomia relativa das várias formas e manifestações da consciência humana, “o homem socializado” (isto é, “os produtores associados que regulam racionalmente seu intercâmbio com a natureza”) não é, de forma alguma, um resultado automático desse desenvolvimento, embora seja um ser *necessário* em certo estágio do intercâmbio social. A consciência pode ser colocada a serviço da vida alienada, da mesma forma que pode visualizar a suplantação da alienação⁸. Se a primeira ou a última forma de consciência prevalece na sociedade de abundância potencial, é uma questão que não pode nem mesmo ser discutida, quanto mais resolvida, nos termos de um modelo mecânico de causalidade social, que tem de negar a autonomia relativa da consciência de classe. (“Economicismo”, “fatalismo” e “imobilismo” são as famosas manifestações políticas desse tipo de abordagem mecânica do problema da consciência de classe.) Por outro lado, ao se falhar no entendimento da dialética das determinações recíprocas também podemos ter como resultado a atribuição de *autonomia absoluta* à consciência, postulando estruturas políticas e formas de organização em nítida contradição com as *possibilidades objetivas* da situação sócio-histórica determinada. (“Subjetivismo”, “voluntarismo”, “aventureirismo” etc. são as igualmente famosas manifestações políticas dessa concepção não-dialética). No caso do determinismo mecânico, a possibilidade de uma ruptura na cadeia de determinações materiais, em seu sentido marxiano, é rejeitada *a priori*, enquanto no caso do voluntarismo não dialético, uma ruptura é postulada arbitrariamente, isto é, sem levar em conta as condições necessárias para tanto. Marx, ao contrário, define, por um lado, *as condições objetivas* de uma ruptura em termos da determinação recíproca do ser social e da consciência social. (Para ilustrar esse ponto,

⁶ K. Marx, *Capital*, (Nova York, International Publishers, 1894), v. III, cap. 48. [Ed. bras.: *O capital*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980, v. III.]

⁷ Idem.

⁸ Como é de conhecimento de todos, Marx tinha utilizado os *insights* de Hegel sobre a estrutura da sociedade capitalista. Da mesma forma, quem poderia negar que o diagnóstico de Marx a respeito das contradições do capitalismo tenha sido um medo de “contramovimentos” e reformas que ajudaram a retardar a maturação de algumas contradições identificadas por ele? É desnecessário dizer que os pontos de vista que expressam uma posição social determinada só podem ser usados dentro de certos limites pelo adversário social. Entretanto, na mesma medida em que podem ser usados, paradoxalmente, eles contribuem para uma neutralização, mesmo que temporária, das contradições denunciadas. Essa situação, uma vez percebida, só pode ser rompida por uma consciência social adequadamente modificada, que, por sua vez, estará novamente sujeita aos perigos do uso manipulatório pelo adversário. Uma vez que consciência social não é instrumento conspiratório, mas a expressão de relações sociais dinâmicas – comparáveis ao xadrez, mais do que ao jogo de baralho – o reajuste de programas estratégicos individuais, de acordo com as situações mutáveis, é de importância vital.

ele insiste que as forças produtivas tiveram de alcançar um certo grau de desenvolvimento antes que se tornasse possível separar “objetivação” de “alienação” uma *possibilidade* que não pode se tornar *realidade* sem a implementação consciente do programa de “desalienação” das várias formas e instrumentos da “auto-objetivação” humana.) Por outro lado, Marx enfatiza a necessidade de uma *ruptura* na cadeia das determinações econômicas; uma ruptura sem a qual ele não poderia definir a característica crucial do proletariado como “*auto-extinção*”, nem a sua consciência de classe como percepção da tarefa histórica de extinção de todas as limitações de classe – as limitações da sociedade de classe – no processo de extinção de si mesma como classe. “Auto-extinção consciente” como resultado do determinismo econômico é uma contradição nos termos. Consequentemente, ou não há alternativa à reprodução das contradições da sociedade de classes em todas as formas concebíveis da sociedade ou a cadeia das determinações socioeconômicas tem de ser rompida. (Retornaremos logo a esse problema da “auto-extinção consciente”.) Não pode haver dúvida alguma quanto ao posicionamento de Marx a respeito.

Outra grande dificuldade em compreender plenamente o significado da teoria das classes e da consciência de classe de Marx reside na *multidimensionalidade* de seus conceitos, pois todas as suas categorias são não apenas *estruturalmente inter-relacionadas*, mas também cada uma delas é concebida como inerentemente histórica. Assim, a dificuldade consiste em apreender de forma adequada o dinamismo histórico das categorias estruturalmente interligadas, que são partes constituintes de um todo complexo.

O aspecto estrutural desse problema é bem ilustrado pelas advertências de Marx contra o isolamento das categorias específicas de qualquer campo particular da totalidade complexa à qual elas pertencem: “Tentar definir a *propriedade* como uma relação *independente*, uma *categoria separada* – uma idéia eterna e abstrata – só pode ser uma ilusão metafísica”⁹. O mesmo ocorre, naturalmente, com os conceitos de “classe” e de “consciência de classe”: eles adquirem seu significado completo somente como focos de uma multiplicidade de fenômenos sociais estruturalmente interligados. “Não diga”, adverte Marx, “que o movimento social exclui o movimento político. *Nunca* há um movimento político que não seja *ao mesmo tempo social*.”¹⁰ Consequentemente, a “consciência de

⁹ K. Marx, *The poverty of philosophy* (Lawrence & Wishart, Londres, s.d.), p. 130. [Ed. bras.: *A miséria da filosofia*, São Paulo, Global, 1989.] É por isso que Marx critica Proudhon: ou porque este imagina que a “concorrência” ou o “monopólio” são “categorias econômicas” simples (Ibidem, p. 127-8) ou por suas tentativas de atribuir às “máquinas” o mesmo *status*. “As máquinas”, escreve Marx, “são uma categoria econômica tanto quanto o boi que puxa o arado. As máquinas são simplesmente uma força produtiva. A oficina moderna, que depende da aplicação das máquinas, é uma *relação social produtiva*, uma categoria econômica” (Ibidem, p. 112-3). Os que imaginam que, em um estágio de produção – caracterizado por máquinas automatizadas – a produção da mais-valia é transferida para o “capital fixo” (máquinas), como as incorporações do “conhecimento científico”, são responsáveis pela mesma inabilidade em distinguir entre *os meios de produção* e sua aplicação socialmente específica. Marx antecipou os argumentos deles quando escreveu no *Grundriss der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlim, Dietz Verlag, 1953), na parte que tratou dos problemas das máquinas e da automação: “Pois a tese (cf. Lauderdale etc.) que quer transformar o capital neste valor *criado* separadamente do trabalho e, desta forma, também a mais-valia (ou o lucro), o capital fixo – ou seja, aquele capital cuja existência material ou valor de uso são as máquinas – é ainda a forma que dá o maior crédito às suas *falácias superficiais*” (p. 590).

¹⁰ Idem, *The poverty of philosophy*, cit., p. 147.

classe” não pode ser entendida simplesmente em termos de fatores organizacionais e ideológicos da esfera política, por mais importantes que eles possam ser. Isolar a questão da consciência de classe da problemática complexa a que objetivamente pertence só pode provocar o voluntarismo, o subjetivismo e o aventureirismo. De acordo com Marx, os dispositivos políticos, por si sós, não fazem qualquer sentido: pois os homens têm de mudar “*de cima a baixo*” as condições de sua existência política e industrial e, conseqüentemente, “*toda a sua maneira de ser*”¹¹. As greves, por exemplo, eram entusiasticamente recebidas por Marx – em nítido contraste com sua condenação categórica do luddismo –, não simplesmente porque contribuíam para o desenvolvimento da consciência da classe trabalhadora; ele tinha total consciência das limitações das greves a esse respeito. (Limitações que foram, mais tarde, adequadamente denominadas de “consciência tradeunionista” por Lenin.) Ele insistia em seu significado para o desenvolvimento das forças produtivas, uma vez que elas forçavam a burguesia a introduzir dispositivos poupadores de trabalho, mobilizando a ciência a serviço de uma produtividade mais alta e, dessa forma, apressando substancialmente a maturação tanto dos potenciais produtivos quanto das contradições do capitalismo¹². O fator político adquire, desse modo, seu significado em termos de um conjunto abrangente de determinações recíprocas, em virtude de sua contribuição efetiva para uma profunda modificação estrutural da totalidade dos processos sociais – desde a transformação abrangente dos meios de produção à criação de novas idéias, novos modos de organização, e novos instrumentos de ação defensiva e ofensiva – trazendo consigo a impossibilidade de neutralizar ou anular seu impacto total, apesar do sucesso temporário de medidas destinadas a subjugar o movimento sindical como força política. Em outras palavras, o significado central das greves é que elas não podem ser estruturalmente integradas ao sistema de produção capitalista a longo prazo, mesmo se, de modo paradoxal, ajudarem fatalmente a remediar alguns defeitos parciais do capitalismo, a curto prazo. Essa dialética objetiva de integralidade parcial e desintegração essencial – isto é, tanto os aspectos negativos quanto os positivos em sua interligação necessária – constitui o quadro referencial de Marx, enquanto a concentração apenas no aspecto negativo e parcial coloca-nos em uma sociedade de pesadelo de “total alienação”, com sua “classe trabalhadora totalmente integrada”; uma sociedade a que nada, a não ser o contra-exemplo fictício de uma “utopia crítica”, pode ser contraposto. A abordagem de Marx sempre situa o movimento parcial em seu contexto global. É por isso que ele pode perceber, já nas formas embrionárias de organização da classe trabalhadora, as formas desenvolvidas, do mesmo modo que pode identificar o intercâmbio recíproco das determinações econômicas e políticas em greves encravadas na estrutura capitalista de produção. Assim, surge a idéia de que o sindicalismo simplesmente não pode se tornar uma forma de ação *exclusivamente* econômica, não importa a intensidade do predomínio desse lado de sua natureza, em um período histórico determinado. (Sob esse prisma, a falha ao criar, *à la* George Woodcock, “um

¹¹ Ibidem, p. 123. Deve-se notar que o termo operativo é, novamente, “toda a sua maneira do ser” – isto é, “ser social” e não simplesmente “economia”.

¹² Ibidem, p. 140-4.

movimento sindical não político” – essa contradição nos termos – acaba sendo um fracasso *necessário*.) Na verdade, a lógica do raciocínio de Marx – considerando-se a maturação das forças produtivas sob o impacto de greves etc. – significa necessariamente que quanto mais diretamente o sistema capitalista de produção estiver envolvido como um todo em uma dada confrontação, maior será a necessidade de fazer sobressair os fatores políticos em um quadro de conflitos e colisões verdadeiramente global, quando a impossibilidade de integrar as concessões compulsórias se torna particularmente acentuada. E, novamente, os fatores políticos não podem ser separados dos fatores socioeconômicos: “*internacionalismo*” e “*mercado mundial*”¹³ completamente desenvolvidos implicam necessariamente um ao outro. (Retornaremos a esse problema mais adiante.)

O dinamismo histórico dos fatores particulares, estruturalmente inter-relacionados, já foi mostrado nos exemplos críticos de Marx, citados acima, portanto, não deve nos deter aqui por mais tempo. Basta apenas apontar a validade metodológica geral da análise de Marx no que diz respeito à inter-relação estrutural e, ao mesmo tempo, à especificidade histórica do mercado e da “*divisão do trabalho*”. Por exemplo: “A amplitude do mercado e sua fisionomia dão à divisão do trabalho, em períodos diferentes, um perfil, um caráter”, escreve Marx, enfatizando a necessidade do estudo das numerosas influências que dão à divisão do trabalho um caráter definido em cada época¹⁴. É desnecessário dizer que o mesmo se aplica a “classes” e “consciência de classe”, que têm de ser entendidas como partes integrantes de um conjunto dinâmico de fatores socio-históricos. Assim, as modificações do mercado, a extensão posterior da divisão do trabalho, o incremento das forças produtivas da sociedade, a concentração do capital, as mudanças abrangentes no padrão social de consumo, o desenvolvimento do conhecimento científico, da comunicação, do transporte, da tecnologia educacional etc. – todos esses fatores têm um suporte vital no desenvolvimento das classes e da consciência de classe, do mesmo modo que os últimos fatalmente afetam os primeiros, de uma forma ou de outra.

Conseqüentemente, uma compreensão adequada da teoria das classes e da consciência de classe de Marx requer o exame de sua concepção como um todo, sob um de seus aspectos mais importantes: o conceito de “conflito social e seus determinantes complexos”, avaliados de acordo com a dialética das determinações recíprocas.

¹³ Ver, por exemplo, a seguinte passagem de *The poverty of philosophy* (cit., p. 144): “Os economistas querem que os trabalhadores permaneçam na sociedade como ela é constituída e como ela tem sido assumida e selada por eles em seus manuais. Os socialistas [utópicos] querem que os trabalhadores abandonem a velha sociedade para melhor poderem entrar na nova sociedade que eles lhes preparam com tanta antecedência. Apesar dos economistas e dos socialistas dos manuais e das utopias, a associação não deixou, por um instante, de prosseguir e crescer com o desenvolvimento e o crescimento da indústria moderna. Alcançou, agora, um estágio tal que o grau que a associação atingiu em qualquer país marca claramente a posição que ela ocupa na hierarquia do mercado mundial. A Inglaterra, cuja indústria alcançou o mais alto grau de desenvolvimento, tem as maiores e mais organizadas associações”. Assim, o significado do sindicalismo é visto por Marx, em suas perspectivas mundiais, como aspecto crucial do desenvolvimento irreversivelmente global do sistema capitalista de produção.

¹⁴ Ibidem, p. 108-9.

2. Posição de classe e interesse de classe

Aqui temos de reproduzir um trecho mais extenso de *A sagrada família*, que resume os pontos principais da visão de Marx sobre as classes e a consciência de classe:

Proletariado e riqueza são antíteses. E nessa condição formam um todo. Ambos são formas do mundo da propriedade privada. Do que aqui se trata é da posição determinada que um e outra ocupam na *antítese*. Não basta esclarecê-los como os dois lados – ou extremos – de um todo. A propriedade privada na condição de propriedade privada, enquanto riqueza, é obrigada a manter sua própria existência e com ela a existência de sua antítese, o proletariado. Esse é o lado *positivo* da antítese, a propriedade privada que se satisfaz a si mesma. O proletariado na condição de proletariado, de outra parte, é obrigado a supra-sumir a si mesmo e com isso à sua antítese condicionante, aquela que o transforma em proletariado: a propriedade privada. Esse é o lado *negativo* da antítese, sua inquietude em si, a propriedade privada que dissolve e se dissolve. [...] Dentro dessa antítese o proprietário privado é, portanto, o partido *conservador*, e o proletário o partido *destruidor*. Daquele parte a ação que visa a manter a antítese, desse a ação de seu aniquilamento. Em seu movimento econômico-político, a propriedade privada se impulsiona a si mesma, em todo caso, à sua própria dissolução; contudo, apenas através de um desenvolvimento independente dela, *inconsciente*, contrário a sua vontade, condicionado pela própria natureza da coisa: apenas enquanto engendra o proletariado enquanto proletariado, enquanto engendra a miséria *consciente de sua miséria espiritual e física*, enquanto engendra a desumanização *consciente – e portanto supra-sunsa – de sua própria desumanização*. O proletariado executa a sentença que a propriedade privada pronuncia sobre si mesma ao engendrar o proletariado, do mesmo modo que executa a sentença que o trabalho assalariado pronuncia sobre si mesmo ao engendrar a riqueza alheia e a miséria própria. Se o proletariado vence, nem por isso se converte, de modo nenhum, no lado *absoluto* da sociedade, pois ele vence de fato apenas quando supra-sume a si mesmo e à sua antítese. Aí sim tanto o proletariado quanto sua antítese condicionante, a propriedade privada, terão desaparecido.

Se os escritores socialistas atribuem ao proletariado esse papel histórico-mundial, isso não acontece, de nenhuma maneira, conforme a Crítica crítica pretexta dizer que acontece, ou seja, pelo fato de eles terem os proletários na condição de deuses. Muito pelo contrário. Porque a abstração de toda humanidade, até mesmo da *aparência* de humanidade, praticamente já é completa entre o proletariado instruído; porque nas condições de vida do proletariado estão resumidas as condições de vida da sociedade de hoje, agudizadas do modo mais desumano; porque o homem se perdeu a si mesmo no proletariado, mas ao mesmo tempo ganhou com isso não apenas a consciência teórica dessa perda, como também, sob a ação de uma *penúria absolutamente imperiosa – a expressão prática da necessidade* –, que já não pode mais ser evitada nem embelezada, foi obrigado à revolta contra essas desumanidades; por causa disso o proletariado *pode e deve libertar-se a si mesmo*. Mas ele não pode libertar-se a si mesmo sem supra-sumir suas próprias condições de vida. Ele não pode supra-sumir suas próprias condições de vida sem supra-sumir *todas* as condições de vida desumana da sociedade atual, que se resumem em sua própria situação.*

Antes de entrar em uma análise mais pormenorizada, façamos alguns comentários sobre essa passagem importante.

O primeiro ponto a ser enfatizado é a formulação marxiana do problema das classes como uma “antítese” (ou antagonismo estrutural), constituindo – com seus lados positivo e negativo – um todo único, cujos elementos não podem *ser absolutizados* (uma vez que eles se mantêm ou caem juntos), nem podem, na verdade, ser conduzidos a uma trégua ou “reconciliação”. (As implicações a longo prazo dessa idéia terão de ser discutidas de maneira mais pormenorizada.)

O segundo ponto a ser enfatizado é a distinção entre os dois lados desse antagonismo em termos da consciência de classe, que não depende simplesmente de um *insight subjetivo*, mas de fatores *objetivos*: por um lado, o caráter “inconsciente” do capital, determinado por uma forma específica de desenvolvimento social que o força, “*contra seu desejo*”, a produzir o seu oposto; por outro, a necessidade, através de sua manifestação sob a forma de necessidade prática, que dá origem à autoconsciência. (A relação entre o “interesse de classe” e a “falsa consciência” tem de ser entendida como uma interação complexa desses fatores.)

Também é importante notar a ênfase de Marx sobre o lado “espiritual” da miséria da classe subordinada, pois é costumeiro representar, de forma errônea, a visão marxiana de “miséria crescente” como meramente uma consideração material. Entretanto, o fato é que, segundo o pensamento de Marx, a partir dos primeiros escritos de *O capital*, os aspectos material e espírito-intelectual estão sempre associados, e a condição do trabalhador é descrita como em contínua deterioração, *a despeito* das melhorias materiais (“*seja seu salário alto ou baixo*”¹⁵), precisamente por causa da inseparabilidade de ambos os aspectos.

Igualmente importante é a insistência de Marx sobre a “*auto-extinção*” do proletariado – definida como extintora, ao mesmo tempo, das condições de desumanização – não poder ser alcançada sem a ação *consciente* da classe que “pode e tem de se libertar”. Na verdade, o programa de “*auto-extinção*” seria uma contradição nos termos, se as coisas fossem deixadas para a força inconsciente de alguma “necessidade histórica” mítica. (Não é de forma alguma accidental que, em seguida, possamos ler em *A sagrada família*: “A História não faz nada [...] não é, por certo, a ‘História’ que utiliza o homem como meio para alcançar seus fins – como se se tratasse de uma pessoa à parte –, pois a História *não é senão a atividade do homem que persegue seus objetivos*”). A “*necessidade absolutamente imperativa*”, mencionada por Marx, não tem relação alguma com o “imperativo categórico” de Kant, pois é “*a expressão prática da necessidade*”. Mas, da mesma forma, na expressão prática da necessidade não tem relação alguma com a história personificada ou transformada em algum tipo de “determinismo econômico” mecânico. Pois aquela, possivelmente, não pode prevalecer sem a *mediação humana* da “*necessidade absolutamente imperativa*”: a base humana real de uma *autoconsciência* adequada, isto é, nem abstratamente especulativa, nem grosseiramente determinada pela empiria não mediada. Na visão de Marx, não

¹⁵ K. Marx, *Capital* (Moscou, Progress Publishers, 1867), v. I, cap. 25, seção 4. [Ed. bras.: *O capital*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980, livro I, v. I.] E, na mesma seção, depois de formular a lei geral de acumulação capitalista, que traz consigo o crescimento do pauperismo, ele acrescenta: “*Como todas as outras leis, ela é modificada em seu funcionamento por muitas circunstâncias*, cuja análise não nos interessa aqui”.

* Idem, *A sagrada família*, cit., p.111.

* K. Marx e F. Engels, *A sagrada família*, cit., p. 47-9. (N.E.)

é suficiente dizer que não pode haver “auto-extinção” sem a maturação das suas condições objetivas. Tem de se acrescentar também que as próprias condições objetivas não podem atingir sua maturidade total sem o desenvolvimento da *autoconsciência* como consciência da necessidade de desalienação. Assim, o fator “subjetivo” adquire uma importância *crucial* como *precondição necessária* de sucesso nesse estágio altamente avançado do desenvolvimento humano, quando a questão em pauta é a extinção – a *auto-extinção* – das condições de desumanização (Podemos ver, novamente, o significado de uma abordagem dialética, sem a qual inevitavelmente se acaba em “antinomias” e “dicotomias” irreconciliáveis.)

Finalmente, temos de chamar a atenção para o fato, freqüentemente ignorado, de que a famosa distinção de Lukács entre a consciência de classe “atribuída” ou “imputada” e a consciência “psicológica” tem sua origem na idéia marxiana que opõe consciência de classe verdadeira ou necessária – “*atribuída ao proletariado em virtude de ele ser ‘consciente de sua tarefa histórica’*” (como escreve Marx poucas linhas a seguir, na passagem citada no começo deste Capítulo) – à contingência do “que este ou aquele proletário, ou mesmo todo o proletariado, no momento, considera como sua meta”. (Mesmo terminologicamente, a similaridade é marcante; Marx usa o termo “*zuschreiben*” e Lukács seu sinônimo próximo, “*zurechnen*”: ambos significam “conferir”, “atribuir”, “imputar”.) Assim, a distinção de Lukács entre consciência de classe “atribuída” e “psicológica” é uma reformulação de um dos preceitos básicos do sistema marxiano. De fato, como veremos, é totalmente impossível entender a teoria marxiana das classes e da consciência de classe sem essa distinção vital, pois qualquer tentativa de reduzir a teoria de Marx a seus elementos “sociologicamente corretos” ou “científicos”, à custa de seus “conceitos ideológicos” (ou “idéias meramente filosóficas”, “construtos lógicos” etc.), transforma a visão marxiana global em um ajuntamento casual de fragmentos desconexos, no espírito do empiricismo tolo e do positivismo. A separação entre “Marx, o sociólogo” e “Marx, o revolucionário” (ou “Marx, o ideólogo” etc.) só pode contribuir para um embate estéril tanto na teoria quanto na prática, não importa que a intenção subjacente seja “conservadora” ou “ativista”.

Isso é sabido de todos desde Sorel – que opôs “ciência social” à função de “moldagem da consciência”¹⁶ – embora, hoje naturalmente, poucos dos seguidores dessa linha de raciocínio desejassem ser associados a esse predecessor. De qualquer forma, romper a unidade dialética do conjunto de conceitos marxianos leva inevitavelmente a esse tipo de polarização, que traz consigo a escolha inevitável entre a “objetividade científica” do empiricismo tolo – o agrupamento vulgar dos fragmentos da imediatividade fenomênica, glorificados como “princípios científicos corretos” – e a mitologia empolada do “ativismo político como uma categoria à parte”, que se supõe seja responsável, por si só, pela “moldagem da consciência”. (Não é preciso dizer que podemos encontrar uma grande variedade de polarização artificial em teorias específicas, que têm em comum a metodologia baseada numa separação rígida e não dialética entre “conceitos teóricos” e “conceitos práticos”, divorciando “a teoria axiologicamente neutra”, “a filosofia pura”, “o conhecimento científico” e “a teo-

¹⁶ “*Autre chose est faire de la science sociale et autre chose est former les consciences*”, isto é, “Uma coisa é fazer ciência social, outra bem diferente é formar as consciências”.

ria empírica” da “ideologia”; “a descrição” da “avaliação”; “a análise” da “síntese”; “os fatos sociais” dos “tipos ideais”; “a racionalidade do emotivismo”; “o naturalismo” do “prescritivismo”; “os fatos” dos “valores”; “a necessidade” da “liberdade”; o “é” do “deve” etc.¹⁷ Essas teorias, invariavelmente, se satisfazem em formular programas irrealizáveis para *outros* – e, por causa dessa metodologia de polarização rígida, são *a priori* irrealizáveis.)

A consciência de classe, de acordo com Marx, é inseparável do reconhecimento – sob forma de consciência “verdadeira” ou “falsa” – do interesse de classe, com base na posição social objetiva das diferentes classes na estrutura vigente da sociedade. É por isso que, nas palavras de Marx, “A igreja anglicana, por exemplo, mais facilmente perdoará um ataque a 38 de seus 39 artigos do que um ataque a 1/39 da sua renda. Hoje, o próprio ateísmo é ‘culpa levis’, se comparado à crítica das relações de propriedade existentes”¹⁸.

É essa consciência individual do interesse de classe que explica a veemência do forte ataque de Keynes ao marxismo:

Como posso aceitar uma doutrina que estabelece como sua bíblia, acima e além da crítica, um manual de economia obsoleto, que eu sei não ser apenas cientificamente errôneo, mas *sem interesse ou aplicação para o mundo moderno*? Como posso anotar um credo que, preferindo a *lama ao peixe*, exalta o *proletariado rude* acima da burguesia e da *intelligentsia*, que são, na vida, seja lá com que falhas, a prosperidade e, certamente, os portadores das sementes de todo avanço humano? Mesmo se precisássemos de uma religião, como a poderíamos encontrar no *refúgio confuso das livrarias vermelhas*? É difícil para um filho da Europa Ocidental, educado, decente e inteligente encontrar seus ideais aí, a menos que ele tenha, primeiramente, sofrido algum estranho e horrível processo de conversão que tenha mudado todos os seus valores.¹⁹

“Quanto à luta de classes como tal, meu patriotismo local e pessoal, como o de todos, exceto *algumas pessoas desagradáveis e entusiastas*, liga-se ao meu próprio ambiente. Posso ser influenciado pelo que parece a mim ser justiça e bom senso: mas a *guerra de classes me encontrará do lado da burguesia educada*.”²⁰ Isto é a fala clara e direta, representando aber-

¹⁷ Em contraste com essa separação não-dialética, Gramsci enfatizou que “realismo político ‘excessivo’ (e, portanto, superficial e mecânico) leva freqüentemente à afirmação de que o homem de Estado tem de trabalhar somente dentro da esfera de ‘realidade efetiva’, não se interessar pelo ‘que deveria ser’, mas só pelo ‘que é’. Isso significaria que o homem de Estado não deve ter perspectivas maiores que o seu próprio nariz, quer dizer, em outras palavras, ver se ‘o que deveria ser’ é um ato necessário ou arbitrário, um desejo concreto ou uma aspiração sem esperança, um desejo, um sonho com as estrelas... Aplicar a vontade à criação de um novo equilíbrio das forças realmente existentes e operantes, baseando-se naquela força particular que se considera progressista, dando a ela meios de triunfar, ainda é mover-se dentro da esfera da realidade efetiva, mas com o objetivo de dominá-la e superá-la (ou contribuir para isso) ‘O que deveria ser’ é, portanto, concreto e constitui ainda a única interpretação dinâmica e realista da realidade... A oposição Savonarola–Maquiavel não é uma oposição entre o que é e o que deveria ser... mas entre dois deveriam ser, o abstrato e nebuloso de Savonarola e o realista de Maquiavel, realista mesmo que não tenha se transformado em realidade imediata”. A. Gramsci, *The modern prince and other writings*, cit., p. 162-3.

¹⁸ K. Marx, *Capital* (1. ed., Hamburgo, Verlag von Otto Meissner, 1867), Prefácio. [Ed. bras.: *O capital*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980, livro I, v. I.]

¹⁹ J. M. Keynes, “A short view of Russia” (1925), em *Essays in persuasion* (Nova York, W. W. Norton & Company, 1991).

²⁰ Idem, “Am I a Liberal?” (1925), em *Essays in persuasion*, cit.

tamente os interesses de classe de uma burguesia confiante na estabilidade da sua posição de poder na ordem social vigente.²¹

Bem diferente é a situação daqueles que são forçados a notar no continente europeu, muito mais dilacerado, o desaparecimento da velha estabilidade. Devido às limitações de sua posição social, eles interpretam o inegável dinamismo social de sua época como um movimento que não questiona o regime do capital. Assim, eles postulam a “mobilidade social” como uma “convergência” de classes e, conseqüentemente, como a eliminação do conflito de classes na “sociedade industrial moderna”, suavemente dirigida pela “*intelligentsia* descomprometida”:

Max Scheler chamou o período contemporâneo de “*época de igualização*” (*Zeitalter des Ausgleichs*), o que, se aplicado a nossos problemas, significa que vivemos em um mundo em que os agrupamentos sociais, que tinham até então vivido mais ou menos isolados uns dos outros, cada qual fazendo de si mesmo e do seu próprio mundo um mundo de pensamento absoluto, estão agora, de uma forma ou de outra, *se fundindo*.²²

Quase meio século se passou desde a formulação de teorias desse tipo. Tendo se persuadido do caráter não partidário de suas teorias – em uma época em que, realmente, a distância entre os que “têm” e os que “não têm” continua a crescer, e as únicas “fusões” que pudemos testemunhar, em escala global, foram os resultados de propostas de encampação, que produziram monopólios gigantes, “oligopólios”, “duopólios”, “conglomerados” e “superconglomerados” – os representantes da suposta “*intelligentsia* descomprometida” continuaram a escrever sobre a “igualização”, a “institucionalização do conflito”, a “convergência” e assim por diante. Dentro dos limites da ciência social “rigorosamente objetiva e imparcial” – “axiologicamente neutra” – “termos emotivos”, tais como “burguesia” e “proletariado”, caíram em desuso, do mesmo modo que falar sobre capitalismo foi considerado “obsoleto” e “ideologicamente tendencioso”. Os termos adequados, considerados “neutros”, foram: “grupos de renda mais baixa e mais alta” – eliminando semanticamente o problema das classes – e o “capitalismo” foi “substituído” por “sociedade industrial moderna”, “civilização industrial” e “sociedade pós-capitalista”. (Nos últimos anos, termos como “sociedade pós-industrial” foram cunhados – não importa o que pudessem significar.) Nesse mundo de *convergência semântica* – em que o clima dominante de forçar a crença nos próprios desejos induziu alguns representantes principais dessa “ciência política e social axiologicamente neutra” a anunciar, com otimismo ilimitado, nada mais que “o fim da ideologia”²³ – o único uso

legítimo para os supostos conceitos do século XIX” consistiu na produção de um número infinito de livros e “projetos de pesquisa científica” sobre o “aburguesamento” do “proletariado”.

Não há espaço aqui para uma análise minuciosa dessas teorias. Temos de nos concentrar, portanto, na avaliação de apenas alguns de seus preceitos e características metodológicas mais importantes.

Uma de suas características notáveis é o desdobramento de fenômenos de significado necessariamente limitado em leis universais, como a “igualização”, a “convergência”, a “institucionalização do conflito”, o “aburguesamento” etc. O menor sinal de igualização *marginal* (limitada, parcial, isolada) é ansiosamente recebido como igualização *fundamental* ou *estrutural*. Nessa forma generalizada, essas “leis” não são mais que um *postulado* vazio e, na verdade, *autocontraditório*. Pela projeção – como tendência social objetiva – das chamadas “igualização” e “convergência” de classes no *interior do capitalismo*, tais leis postulam a “substituição” da *subordinação estrutural* real do trabalho ao capital (uma característica *necessária* de todas as formas de capitalismo concebíveis), sem qualquer necessidade de introduzir mudanças estruturais radicais nas relações sociais de produção existentes. (A nomeação eufemística do capitalismo como “sociedade industrial moderna” etc. é um dos dispositivos para esconder essa contradição. Um outro, teoricamente muito mais importante, é a confusão sistemática de todos os aspectos estruturais dos fenômenos sociais com seus aspectos *funcionais*.²⁴ como veremos no fim desta seção.)

Tendo, pois, conseguido o impossível – não através de um “construto lógico”, mas de um construto *ilógico* – tudo o que resta é coletar a “evidência empírica” para servir de suporte à tese *apriorística* da “convergência”. E, quanto mais fragmentados e não representativos forem os dados coletados de modo autoconfirmatório, melhor conseguirão camuflar o caráter *apriorístico* e a contradição lógica desse tipo de “procedimento científico axiologicamente neutro”. A metodologia do empiricismo tolo serve a um duplo propósito. Por um lado, esconde o fato de que todos os conjuntos abrangentes disponíveis de dados empíricos apontam para uma polarização crescente, uma desigualdade crescente, e para a concentração dos meios de produção nas mãos de cada vez menos pessoas, em escala global – isto é, que os dados demonstram exatamente o oposto das proclamadas igualização, convergência e integração estrutural das classes. Por outro lado, através da estipulação das virtudes “científicas” na concentração apenas em detalhes fragmentados da imediatez da fenomenica, essa metodologia se estabelece – não por meio de argumentos convincentes, mas simplesmente rejeitando, com circularidade autocomplacente, a metodologia das “generalizações”, atribuída ao adversário “ideológico” como o único procedimento “não ideológico”. Assim, ela não só consegue dispensar a necessidade de tornar explícitas suas suposições – autocontraditórias – como, na verdade, a necessidade de dar qualquer justificativa para a metodologia adotada; mas também traz o bônus adicional de que essa abordagem *apriorística*, autocontraditória, *contra-empírica* e gritantemente ideológica pode ser apresentada como paradigma da metodologia isenta de pressuposições, fundamentada empiricamente, rigorosa, científica – como a própria objetividade não partidária.

²¹ Keynes adequadamente caracterizou a teoria ética de G. E. Moore como calcada na estabilidade edwardiana autocomplacente e autotranquilizadora. Sua própria formação intelectual era, naturalmente, muito semelhante à de Moore.

²² K. Mannheim, *Ideology and utopia* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1936), p. 251. [Ed. bras.: *Ideologia e utopia*, (Rio de Janeiro, Zahar, 1976.)]

²³ Ironicamente, mesmo um propagandista de destaque do “fim das ideologias”, Daniel Bell teve de falar recentemente do “recorde funesto” dessa ciência social, acrescentando que “nas áreas de educação, bem-estar e planejamento social tem havido pouco conhecimento a que se possa recorrer para fins políticos. Os cientistas sociais começaram a admitir relutantemente que os problemas são mais ‘complexos’ do que eles pensavam” “Unstable America”, *Encounter*, jun. 1970.

²⁴ A moda recente das formas de “estruturalismo”, as quais se caracterizam por uma ambigüidade sistemática entre “função” e “estrutura”, é inseparável da necessidade ideológica de encontrar um fundamento metodológico respeitável para as teorias “meta-ideológicas”.

Assim, se Marx evidencia que o capital e o trabalho constituem um *antagonismo estrutural*, que *necessariamente* exclui a possibilidade de uma integração estrutural do proletariado, isto pode ser convenientemente descartado como um “construto lógico *apriorístico*”. Apesar disso, o fato é que – de acordo com o programa no qual Marx tinha conscientemente se engajado em sua juventude – suas conquistas foram obtidas como resultado de uma “*análise inteiramente empírica*, fundada num meticuloso estudo crítico da economia nacional”²⁵. O antagonismo estrutural mencionado acima entre capital e trabalho, longe de ser um mero construto lógico, é necessariamente inerente à realidade empírica de um modo de produção que não pode funcionar sem a reprodução *sempre crescente* do valor de troca:

A lei da acumulação capitalista, metamorfoseada pelos economistas em uma falsa lei da natureza, na realidade, simplesmente declara que a própria natureza da acumulação exclui toda diminuição no grau de exploração do trabalho e todo aumento no preço do trabalho, que poderia seriamente colocar em perigo a reprodução contínua, em escala sempre crescente, da relação capitalista. Não pode ser de outra forma no modo de produção em que o trabalhador existe para satisfazer as necessidades da auto-expansão dos valores existentes, ao invés da riqueza material existir para satisfazer as necessidades de desenvolvimento do trabalhador.²⁶

Isto significa que qualquer aumento no preço do trabalho tem de ser *relativo* ao índice geral de *acumulação* (o resultado da produtividade crescente, a concentração do capital juntamente com um certo grau de racionalização etc.) e *subordinado* ao último; conseqüentemente, as *relações estruturais* da sociedade permanecem fundamentalmente as mesmas. (Em outras palavras, a “mobilidade social” permanece fatalmente como *marginal*, enquanto as condições da subordinação estrutural do trabalho ao capital prevalecerem.) Somente indivíduos particulares, e não as classes, podem ser integrados em uma estrutura vigente da sociedade que é constituída pelas próprias classes. Devido ao antagonismo estrutural entre capital e trabalho, qualquer discurso sobre a “integração” ou o “aburguesamento” do proletariado, em uma sociedade cujas relações produtivas permanecem essencialmente as mesmas, é uma contradição nos termos, não importa que tipo de intenção política possa estar por trás disso.

A essência da teoria de classes e da teoria da consciência de classe de Marx é precisamente esse conceito de subordinação estrutural necessária do trabalho ao capital na sociedade de mercadorias. E nenhum aumento nos salários – pois salários são apenas salários, nada mais – poderia mudar isso. (Não que haja qualquer perigo de aumentos significativos, pois mesmo os mais recentes levantamentos dos Serviços de Dados de Renda declaram, sem margem de erro, que “os trabalhadores mal remunerados da Grã-Bretanha estão ficando mais pobres”²⁷.) O interesse de classe do proletariado é definido em termos de mudança dessa subordinação estrutural. Nas palavras de Gramsci, ele consiste na “transformação do grupo *subordinado* em grupo *dominante*”²⁸. Assim, o que está em pauta

²⁵ K. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 19-20.

²⁶ K. Marx, *Capital*, cit., v. I, cap. 25, seção I.

²⁷ *Sunday Times Business News*, 26/07/1970.

²⁸ A. Gramsci, *The modern prince and other writings*, cit., p. 154.

não é a questão de como obter “um salário melhor para o escravo” (Marx), nem mesmo a questão de uma mudança no tom de voz – cuidadosamente filtrado pela “engenharia humana” – que transmite os ditames da produção de mercadorias para os trabalhadores, mas uma reestruturação radical da ordem social vigente.

É possível entender, então, que haja diferenças *qualitativas* entre os interesses do grupo dominante e os do grupo subordinado. A mais óbvia delas é que o grupo dominante está interessado em mudanças apenas na medida em que as reformas e as concessões possam ser integradas ou institucionalizadas, enquanto mudanças desse tipo se *opõem* aos interesses do grupo subordinado, na medida em que prolongam a sua subordinação. (Uma força compensatória, naturalmente, é o impacto dessas reformas e concessões no desenvolvimento das forças produtivas da sociedade, contribuindo significativamente para a maturação das contradições sociais, conforme já mencionado na seção anterior.)

Outra diferença fundamental é que o auto-interesse individual dos membros particulares do grupo dominante está diretamente relacionado ao objetivo geral de retenção da posição privilegiada e estruturalmente dominante que o grupo, como um todo, tem na sociedade. A “transcendência do auto-interesse individual” na direção do interesse coletivo da classe é, portanto, uma mera ficção, uma vez que essa “transcendência”, na realidade, não significa nada além de uma proteção eletiva do puro auto-interesse. Conseqüentemente, “a busca do auto-interesse” tem de ser transformada pelos pensadores burgueses em uma “lei natural” – a suposta lei da “natureza humana” – válida para este “nosso mundo fenomênico”, e a idéia de sua transcendência tem de assumir a forma de um “dever-ser” fictício, ideal, mas oposto ao “é”, e confinado ao igualmente fictício reino “numênico” do transcendentalismo metafísico.²⁹

²⁹ O caso de J. M. Keynes oferece alguns esclarecimentos instrutivos. Já vimos que, quando se trata de destruir o marxismo, jargões políticos prevalecem sobre o raciocínio (“refugo confuso das livrarias vermelhas” etc.). É igualmente significativo que ele tenha de recorrer a proselitismo quando escreve sobre o que o desagrada no capitalismo: “Pelo menos por outros cem anos temos de fingir para nós e para todos que o verdadeiro é falso e o falso é verdadeiro; pois o falso é *útil* e o verdadeiro não é” (“Economic possibilities for our grandchildren”, (1930), em *Essays in persuasion*, cit.). A presumida *fatalidade* da regra de “utilidade” é oposta a um “dever ser” vazio: uma indignação moral que se torna completamente impotente pela associação de “falso” com “útil” – significando “vendável” ou “lucrativo”: uma mistificação típica que camufla o fato de que, na sociedade de consumo, o valor de troca toma o lugar do valor do uso humano, uma vez que a produção de bens é substituída pela produção de mercadorias – e postulando a inevitabilidade dessa associação. Da mesma forma, em outro trabalho, Keynes declara: “Começamos a nos perguntar se as vantagens materiais da manutenção de *negócio* e *religião* em compartimentos diferentes são suficientes para equilibrar as desvantagens morais” (“A short view of Russia”, cit.). Como se o assunto pudesse ser resolvido através de algum tipo de legislação moralmente esclarecida – uma idéia *categoricamente* contradita pela explicação do próprio Keynes sobre o desenvolvimento socioeconômico, que só pode reconhecer o papel da “ciência e do juro composto”. Assim a questão moralizadora permanece como uma dúvida vaga: “consciência” e “natureza humana” podem seguramente continuar a existir em universos separados. O *dualismo* não mediado desse raciocínio é *necessário*. O desenvolvimento socioeconômico tem de ser explicado como uma fatalidade da natureza (“a utilidade”, “a lei do juro composto”, “as técnicas de produtividade” etc.), ao mesmo tempo que os valores dominantes são considerados, separadamente, como “valores intrínsecos”. A ligação *intermediária* prática entre os “fatos” ou as “técnicas” e os “valores” – a saber, as *relações sociais de produção* vigentes – tem de permanecer sem ser mencionada (e, assim, a estrutura conceitual tem de ser dualística), porque apontar para elas revelaria a especificidade sócio-histórica das relações de produção burguesas. Compreensivelmente, portanto, qualquer desvio da ordem burguesa tem de ser explicado em termos dos mistérios da religião. Citamos aqui a

O que ocorre com o grupo subordinado é muito diferente. Aqui os interesses a “curto prazo” dos indivíduos particulares, e mesmo da classe como um todo, em um momento dado, podem estar em oposição radical ao interesse de mudança estrutural “a longo prazo”. (É por isso que Marx pode e tem de apontar a diferença fundamental entre a consciência de classe contingente ou “psicológica” e a consciência de classe necessária.) Assim, a “busca do auto-interesse individual” – que leva à integração de indivíduos particulares na ordem social vigente – bem como as formas coletivas da ação reformista, na medida em que são extensões diretas dessa busca do auto-interesse particularista, são apostas e transcendem, não na forma de um *apriorístico* “dever ser numênico” impotente, mas pela realidade do desenvolvimento social, que, a longo prazo, condena necessariamente ao fracasso essas tentativas de uma integração estrutural da classe subordinada – uma contradição nos termos – em toda escala significativa. Isso não significa, naturalmente, que o problema deva ser ignorado, mas que tem de ser mantido em sua perspectiva própria. Dizer que “na medida em que os indivíduos buscam a sua melhoria social, através da ação individual, em vez da ação de grupo, a consciência de classe vai ficando enfraquecida pelas aspirações de *status*”³⁰ é uma hipersimplificação grosseira. A “ação de grupo”, em si mesma, não é, de forma alguma, uma garantia da consciência de classe adequada. Tudo depende da natureza real dos objetivos envolvidos, isto é, se as conquistas da ação de grupo podem ser integradas com sucesso ou não. A ação de grupo, desprovida de objetivos estrategicamente

os comentários de Keynes sobre a “estranha e horrível conversão dos entusiastas” que se desligam da racionalidade, naturalidade etc., das perspectivas daqueles que são “na vida, a prosperidade e, certamente, os portadores das sementes de todo o avanço humano”. A mesma estrutura de argumentação está em evidência em sua abordagem das tendências sociais: “Sinto-me seguro de uma conclusão – que se o comunismo obter um certo sucesso, ele o conseguirá, não como uma *técnica econômica* melhorada, mas como uma *religião*... Não acho que ele contém, ou possa conter, qualquer *técnica econômica útil* que não pudéssemos aplicar, *se quiséssemos*, com igual ou maior sucesso em uma sociedade que retivesse todas as marcas, não diria do capitalismo individualista do século XIX, mas dos *ideais burgueses* britânicos” (Idem). Assim a questão pode ser prejudicada “com confiança” – por volta de 1925, quando estas linhas apareceram pela primeira vez – colocando a questão: pois se uma “técnica econômica” alternativa não pode ser usada pela economia burguesa, então não é uma “técnica útil”, mas um elemento religioso. Ao mesmo tempo, o caráter histórico – ou seja, mutável – das relações sociais capitalistas de produção pode ser convenientemente deformado como “técnica econômica útil”, que é, naturalmente, a sua própria justificativa. O que desaparece nesta oposição de “fato e valor”, “negócio e religião”, “técnica e ideal”, “técnica e religião” etc., é precisamente mediação vital das *relações sociais de produção*. (Podemos notar, novamente, a função ideológica da transformação da estrutura social, historicamente específica, em “função” atemporal. “A técnica como tal” é, naturalmente, compatível com os diferentes sistemas sociais de produção. Entretanto, na medida em que as técnicas econômicas e produtivas são implantadas em uma estrutura específica de relações sociais – e, em grau maior ou menor, elas sempre são – elas não são compatíveis com um sistema rival de produção. É por isso que Keynes, de forma significativa, tem de acrescentar à sua afirmação sobre a suposta neutralidade da “técnica” duas “cláusulas de salvamento” gritantes: “técnicas econômicas úteis” e “se quiséssemos aplicá-las”. Esse tipo de raciocínio permite, a todos aqueles que argumentam do ponto de vista do capital, representar o crucial comprometimento de valor: a auto-identificação do indivíduo com as relações sociais de produção vigentes, como uma aprovação “neutra” e puramente racional de “técnicas econômicas úteis” (ou de teorias baseadas em “fatos científicos”, “modelos descritivos”, “regras pragmáticas”, “observações empíricas” etc.) e descartar todas as abordagens rivais – especialmente as que ousam focalizar o fator visivelmente omitido das relações sociais de produção – como “entusiasmo”, “religião”, “conversão horrível”, “refúgio confuso das livrarias vermelhas”, “ideologia” e similares.

³⁰ D. Lockwood, *The blackcoated worker: a study in class consciousness* (Londres, Allen & Unwin, 1958), p. 210.

significativos, pode apenas fortalecer a “consciência de grupo” – ou “consciência tradeunionista” – apoiada nos interesses *parciais* de um grupo limitado de trabalhadores. Nesse aspecto, a ação de grupo é qualitativamente diferente daquela que ocorreu com a greve geral italiana de 1970, que surgiu de, e posteriormente contribuiu para, “uma crise de autoridade que, na realidade, é a crise de hegemonia ou crise do Estado em todas as esferas”³¹. Além disso, a “melhoria de posição” do indivíduo não precisa necessariamente acarretar o enfraquecimento da consciência de classe. Se acarreta ou não, depende, em larga medida, do grau de consciência de classe do indivíduo em questão. Uma relação implicitamente negada por essa visão mecânico-determinista, que, primeiro, postula arbitrariamente uma dicotomia entre “fatos brutos” e “valores” (a “classe focaliza as divisões que resultam dos *fatos brutos* da organização econômica, o *status* se relaciona às distinções mais sutis que têm origem nos valores que os homens dão às novidades de cada um”³²), e depois conclui, com circularidade triunfante, que as aspirações por uma “melhoria da posição individual” – que envolve, por definição (mas somente por essa definição), um conjunto diferente de valores – necessariamente enfraquecem a consciência de classe. (Novamente, podemos testemunhar a metamorfose do *apriorismo* arbitrário em uma proclamação de validade empírica.)

O proletariado como mera “soma total” de seus membros individuais (na terminologia de Sartre: a classe como um “coletivo em série”³³), em qualquer tempo determinado, é uma contingência sociológica, com objetivos específicos, poderes e instrumentos mais ou menos limitados para sua realização. O mesmo proletariado, entretanto, é simultaneamente também – em virtude de sua posição de classe necessariamente subordinada em relação à burguesia – uma parte constituinte do antagonismo estrutural irreconciliável da sociedade capitalista. A distância entre esses dois aspectos do “ser do proletariado”, conforme se reflete na forma dominante de consciência de classe, pode ser maior ou menor em situações históricas diferentes, e nenhum progresso linear na redução da diferença está implícito nas formulações de Marx sobre o problema da consciência de classe. Discutiremos alguns dos problemas relacionados na próxima seção. Aqui, temos de enfatizar três pontos da maior importância:

(1) Marx estava completamente consciente da contradição entre a contingência sociológica da classe (estratificada e dividida por interesses de classes etc.) em um momento determinado, e de seu ser como constituinte do antagonismo estrutural do capitalismo. Ele a chamou de contradição entre o *ser* e a *existência* do trabalho (isto é, a contradição inerente ao trabalho que existe como *trabalho assalariado*): uma contradição cuja solução é um pré-requisito necessário – em seu sentido dialético – para uma reestruturação bem-sucedida da sociedade. O fator crucial na resolução dessa contradição é, na visão de Marx, o desenvolvimento de uma consciência de classe adequada ao ser social do trabalho;

(2) o conceito marxiano de proletariado como oposto à burguesia não é um “tipo ideal”, mas uma categoria de ser: o *ser* dos grupos de proletários sociologicamente espe-

³¹ A. Gramsci, *The modern prince and other writings*, cit., p. 174.

³² D. Lockwood, *The blackcoated worker*, cit., p. 208.

³³ Ver J. P. Sartre, *Crítica da razão dialética*, (São Paulo, DP&A, 2002).

cíficos que existem em subordinação estrutural necessária ao capital em todos os estágios do desenvolvimento capitalista, quer os indivíduos envolvidos estejam conscientes dessa subordinação ou não. A consciência da classe proletária é, portanto, *a consciência do trabalhador de seu ser social enquanto ser enquistado no antagonismo estrutural necessário da sociedade capitalista, em oposição à contingência da consciência de grupo que percebe somente uma parte mais ou menos limitada da confrontação global*. A atribuição de mero *status* de um “tipo ideal” ao conceito de proletariado inevitavelmente tem como resultado a concepção de consciência de classe e de ação política como um “dever-ser” arbitrário, desde o voluntarismo consciente do mito de Sorel até alguns defensores contemporâneos de um “utopismo crítico” (mesmo algumas partes de *História e consciência de classe* de Lukács são influenciadas pelo voluntarismo de Sorel e da “tipologia” de Max Weber);

(3) o reconhecimento da contradição entre o “ser” e a “existência” do proletariado traz consigo a tarefa de “superar a lacuna” entre a consciência de grupo e a consciência de classe, ou, mais exatamente, a tarefa de transcender os limites da consciência de grupo dos grupos determinados de trabalhadores em direção a uma consciência global de seu ser social. Segundo Marx, essa tarefa é realista porque ela está de acordo com uma tendência objetiva do desenvolvimento histórico. Entretanto, esse fato não faz com que o seu caráter de tarefa seja transformado em uma inevitabilidade histórica mecânica. O desenvolvimento da consciência de classe é um processo *dialético*: é uma “inevitabilidade histórica” precisamente na medida em que a tarefa é *realizada* através da mediação necessária de uma atuação humana autoconsciente. Isso requer, inevitavelmente, algum tipo de organização – seja a constituição de partidos, ou de outras formas de mediação coletiva – estruturada segundo as condições sócio-históricas específicas que predominam em uma época particular, com o objetivo estratégico global de intervenções dinâmicas no curso do desenvolvimento social. (Somente as últimas são capazes de deixar uma marca duradoura – em oposição ao sucesso efêmero da mera agitação política – na consciência do proletariado como um todo, uma vez que elas envolvem modificações objetivas no ser social da consciência do proletariado.) Em outras palavras, o desenvolvimento “direto” e “espontâneo” da consciência de classe proletária – seja sob o impacto de crises econômicas ou como resultado do auto-esclarecimento individual – é um sonho utópico. Não importa quanto (tendo em vista algumas experiências passadas negativas) se possa desejar o contrário, a questão da organização política não pode ser desconsiderada. A questão real é, portanto, a criação de formas organizacionais e mediações institucionais que sejam adequadas aos objetivos estratégicos globais, considerando (a) as limitações sócio-históricas que delimitam objetivamente as possibilidades de ação em cada época, e (b) os limites necessários e os efeitos deturpadores da própria forma institucional, pois um montante indevido de “*feedback* negativo” de (a) e (b) – que é inevitável até certo ponto – pode não apenas anular conquistas alcançadas com dificuldade, mas também transformar a instituição originalmente dinâmica em um freio poderoso e um grande obstáculo a todo avanço posterior. O elemento paradoxal na dialética das instituições é que a sua estruturação de acordo com as limitações necessárias mencionadas em (a) constitui tanto seus traços positivos quanto suas características negativas de petrificação e autopetrificação. A habilidade da instituição em enfrentar o desafio de uma situação histórica específica – sua *raison d'être* – requer firmeza estrutural e estabilidade; entretanto, seu impacto no desenvolvi-

mento sócio-histórico produz não apenas avanços, mas também, ao mesmo tempo, um elemento de obsolescência institucional. (Esse ponto sublinha a superficialidade e o caráter evasivo de todo discurso sobre o “culto à personalidade” como uma hipótese explicativa.) A instituição é dinâmica apenas na medida em que ela se esforce na realização de sua tarefa e adquira uma camada inercial mais ou menos extensiva, no exato momento em que ela obtém domínio. Assim, a *vitória* de uma forma institucional específica sobre as limitações históricas que estavam em sua raiz é também, ao mesmo tempo, a *derrota* bem merecida dessa forma institucional. Uma derrota que é, entretanto, frequentemente transformada em uma vitória de Pirro pela instituição obsoleta, mas poderosamente ossificada à custa do corpo social que lhe deu origem. Os corretivos contra esse tipo de desenvolvimento podem e têm de ser incorporados, ou na estrutura de uma instituição particular, tomada em si mesma (na verdade uma possibilidade muito limitada), ou no arcabouço institucional como um todo, cujas partes interagem reciprocamente umas com as outras, ou ainda, tanto nas instituições particulares quanto na estrutura institucional total da sociedade. O desenvolvimento dependerá grandemente da eficácia desse grupo determinado de corretivos na *minimização* do *feedback* institucional negativo mencionado acima.

É desnecessário dizer que o conceito de antagonismo estrutural irreconciliável não implica qualquer coisa do tipo “consciência de classe homogênea”, nem ainda “uniformidade ocupacional” e outras. Do mesmo modo, seria completa tolice postular uma hierarquia estática das posições estratégicas dos grupos particulares, também devido ao intercâmbio dinâmico de uma multiplicidade de fatores do desenvolvimento sócio-histórico. Assim, grupos que ocuparam uma posição estrategicamente mais importante em certo estágio do desenvolvimento das forças produtivas podem muito bem ter seu poder anterior significativamente reduzido, como resultado das mudanças nos padrões de produção e consumo, e vice-versa. O que é inconcebível, entretanto, é uma anulação permanente dos efeitos da retração do trabalho, seja qual for o grupo ocupacional considerado estrategicamente mais importante. As categorias como “ocupações da classe trabalhadora” têm de ser tratadas *dinamicamente*: de outro modo, se acentuam os perigos de se confundirem os avanços tecnológicos com a “integração da classe trabalhadora”. Da mesma forma, seria enganoso supor que os grupos tradicionalmente “sem problemas” irão permanecer dóceis, não obstante as mudanças significativas em direção a uma importância estratégica crescente da retração de seu trabalho, o que era quase impossível acontecer no passado. (Não se ouvia falar de fenômenos como greves de professores num passado não muito distante; provavelmente eles ganharão importância no futuro.) O mesmo acontece com os esforços para transformar em *lei geral* o impacto integrador relativo à mudança tecnológica, associado a condições de trabalho mais agradáveis em *algumas* fábricas. Trata-se de uma projeção que ignora o fato crucial de que esse impacto é largamente dependente do *status excepcional* daqueles grupos que ocupam uma posição secundária. Poderíamos continuar, quase indefinidamente, com tais exemplos. O aspecto significativo de sua *lógica* se apresenta de *duas maneiras*: um deslocamento no poder de uma estrutura ocupacional, predominantemente manual para uma que é cada vez mais intelectual, associada à docilidade das ocupações intelectuais impotentes e a afirmação do conformismo universal em relação a um padrão de comportamento enraizado no “ethos” de *status* excepcional etc. Sua *metodologia* é igualmente denunciadora: consiste em uma projeção

arbitrária de alguns aspectos tendenciosamente relacionados da ordem social vigente como características *permanentes* de toda sociedade futura e, ao mesmo tempo, *postula* ficticiamente uma transformação de todas as características contrastantes da sociedade – dividida, polarizada e carregada de crise e conflito – em fenômenos *parciais* pré-selecionados (e, frequentemente, até mesmo mal descritos), elevados ao *status* de “*modelo*” *universal*, de acordo com a “lei férrea da convergência” (sem dúvida alguma, calçada em luvas de pelica).

Na visão de Marx, nenhum grau de desenvolvimento tecnológico implantado de modo capitalista pode eliminar a subordinação estrutural necessária do trabalho ao capital, independentemente dos tipos particulares de modificação que tiverem ocorrido no padrão ocupacional da sociedade. É inútil esperar a aceitação voluntária da rotina cruel da produção de mercadorias, baseando-se na afirmação de que ela é “uma disciplina inerente ao próprio processo de trabalho” e que, portanto, se aplica a “superiores e subordinados igualmente”. A questão em pauta não é a *tecnologia em si*, mas o seu *modo de aplicação*, isto é, a produção de mercadorias que impõe a disciplina da rotina cruel a “superiores e subordinados igualmente”. E na medida em que o faz, se o faz, há uma identidade de interesse entre “superiores e subordinados” em mudar o sistema dominante de produção. Esse ponto evidencia que os “superiores” em questão não são a classe dominante à qual o trabalho está *estruturalmente* subordinado e em oposição. Assim, novamente, nos é dada uma solução *semântica*, produzida por uma confusão mistificadora entre a subordinação *funcional* – técnica, instrumental – e a subordinação *socioestrutural*. (O mesmo tipo de raciocínio caracteriza a confusão entre a divisão socioestrutural de trabalho com a divisão tecnológica, instrumental e funcional do trabalho. Uma confusão mistificadora da qual se pode, convenientemente, deduzir que o programa marxiano de extinção da divisão hierárquica, estrutural e social do trabalho não é senão um “devaneio”).

“Posição de classe”, “interesse de classe”, “capital”, “trabalho”, “antagonismo de classe”, “consciência de classe” etc. são termos que não têm qualquer significado se tomados separadamente um do outro. (Eles adquirem sentido, como vimos, somente quando relacionados ao quadro geral de referência do qual são partes constituintes.) Como um conjunto de conceitos interdependentes e coerentes, eles se destinam a apreender a estrutura dinâmica da sociedade capitalista, de tal forma que seja possível a avaliação da multiplicidade dos fenômenos constantemente mutáveis em suas perspectivas próprias. Apesar disso, o fato de que esses conceitos sejam as categorias mais fundamentais da sociedade capitalista não significa que eles sejam algum tipo de decalque abstrato do capitalismo em geral, insensíveis às modificações históricas dos fenômenos sociais. Um nível mais alto de generalidade não é o mesmo que estar acima da história, embora, naturalmente, a mudança histórica não exerça uma influência uniforme em conceitos de grau variável de generalidade. Enquanto os conceitos mais fundamentais são um pré-requisito necessário a uma compreensão adequada dos fenômenos mutáveis, essa compreensão leva a uma concretização maior de alguns elementos particulares do conjunto básico através da interdependência dos vários conjuntos de conceitos de todo o aparato conceitual. (Para dar um exemplo: o conceito de “consciência tradeunionista” – que não poderia emergir antes de um certo estágio de desenvolvimento histórico – concretizou significativamente o conceito original de Marx como um todo.) Assim, a concepção marxiana é caracterizada pela reciprocidade dialética entre os diferentes graus de generalidade dos conceitos que se apresentam intimamente

inter-relacionados, correspondendo às diferenças estruturais e às interações dos vários fatores sociais. Sem um conjunto coerente de conceitos fundamentais, os fenômenos efêmeros não podem ser separados daqueles de significado duradouro (empiricismo fragmentário e positivismo). E, sem um intercâmbio dinâmico entre os vários níveis do quadro conceitual, incluindo aqueles que notificam as “mudanças capilares” aparentemente insignificantes dos fenômenos sociais, o marxismo pode degenerar em um catecismo de dogmas com significado fixo e absoluto, (por exemplo, o escolasticismo morto das fórmulas stalinistas). Contrastando com ambos, a concepção marxiana, longe de se refugiar no reino do *apriorismo*, fornece o quadro conceitual necessário para o estudo teórico empiricamente fundamentado, bem como para a ação política e social.

3. O desenvolvimento da consciência de classe

Marx afirma, em *A miséria da filosofia*, que “o trabalho é organizado e dividido diferentemente de acordo com os instrumentos de que disponha. O trabalho manual pressupõe uma divisão do trabalho diferente daquela apresentada na indústria”³⁴. Esse fato, contudo, não deve ser interpretado como um determinismo tecnológico grosseiro, pois “a separação das diferentes partes do trabalho [...] só existe na indústria moderna sob a égide da concorrência”³⁵, “onde a autoridade, ou seja, o capital, agrupa e direciona o trabalho”³⁶. Em outras palavras, o problema é a determinação recíproca de todos os fatores que caracterizam o desdobramento da sociedade capitalista. Marx enfatiza repetidamente a interdependência do antagonismo estrutural de classe através do desenvolvimento da divisão do trabalho. “A indústria e o comércio, a produção e o intercâmbio das necessidades vitais condicionam, por seu lado, a distribuição, a estrutura das diferentes classes sociais e são, por sua vez, condicionadas por elas no modo de seu funcionamento.”³⁷ Os indivíduos, quer queiram ou não, estão subordinados à “existência independente” que as classes adquirem no curso do seu desenvolvimento:

A classe se autonomiza, por sua vez, em face dos indivíduos, de modo que estes encontram suas condições de vida predestinadas e recebem já pronta da classe a sua posição na vida e, com isso, *seu desenvolvimento pessoal; são subsumidos a ela*. É o mesmo fenômeno que o da subsunção dos indivíduos singulares à *divisão do trabalho* e ele só pode ser suprimido pela superação da propriedade privada e do próprio trabalho.³⁸

Dessa forma, o assunto em pauta expressa a emancipação dos indivíduos *de sua própria classe*, tanto quanto a emancipação da *classe subordinada* da classe dominante. O “outro”, a que o indivíduo é subjugado em uma sociedade alienada, não é simplesmente na outra classe, mas também na sua própria – isto é, a constituição de relações humanas

³⁴ K. Marx, *The poverty of philosophy*, cit., p. 112.

³⁵ Ibidem, p. 113.

³⁶ Ibidem, p. 115.

³⁷ K. Marx e F. Engels, *A ideologia alemã* (São Paulo, Boitempo, 2007), p. 31.

³⁸ Ibidem, p. 63-4.

dentro das fronteiras de classe – na medida em que ela determina os limites de seu desenvolvimento. A “concorrência”, a “divisão do trabalho” e a “propriedade privada” são as condições sob as quais os indivíduos se agrupam totalmente, na forma de relações de classes antagonicas, e a existência continuada das classes só pode maximizar o poder da “divisão do trabalho” etc., sobre *todos* os indivíduos da sociedade. Consequentemente, a resolução das contradições inerentes à sociedade de classes é inconcebível sem a extinção de *todas* aquelas condições objetivas – como a divisão do trabalho – que inevitavelmente reproduzem uma forma ou outra de “particularidade”, mesmo se a forma jurídica da “propriedade privada” já estiver extinta.

Temos de citar aqui uma passagem importante em que Marx descreve o desenvolvimento da classe subordinada:

A indústria em larga escala concentra em um lugar uma multidão de pessoas desconhecidas entre si. A concorrência divide seus interesses. Mas a manutenção dos salários, esse interesse que eles têm em comum contra seu patrão, os une em um pensamento comum de resistência – a associação. Dessa forma, a associação sempre tem um objetivo duplo, o de acabar com a concorrência entre eles, de modo a gerar uma concorrência geral com o capitalista. Se o primeiro objetivo da resistência foi simplesmente a manutenção dos salários, as associações, primeiramente isoladas, se constituem em grupos, enquanto os capitalistas, por sua vez, se unem na idéia de repressão e, em face do capital sempre unido, a manutenção da associação se torna mais necessária a eles do que o problema dos salários [...]. Nessa luta – uma verdadeira guerra civil – estão unidos e desenvolvidos todos os elementos necessários a uma batalha que se aproxima. Uma vez atingido este ponto, a associação assume um caráter político. As condições econômicas haviam, primeiramente, transformado as massas do país em trabalhadores. O domínio do capital criou para a massa uma situação comum, interesses comuns. Essa massa já é, dessa maneira, *uma classe contra o capital*, entretanto não seja ainda uma classe *para si*. Na luta, da qual conhecemos apenas algumas fases, a massa se torna unida, e *se constitui em classe para si*. Os interesses que ela defende se tornam interesses de classe. Mas a luta de classe contra classe é uma luta política.³⁹

Como podemos ver, Marx introduz aqui vários termos importantes, enfatizando que o “fim” objetivo desse desenvolvimento é a autoconstituição do proletariado como uma “classe *para si*”. Esse termo é crucial para o entendimento da teoria das classes e da consciência de classe de Marx. Infelizmente, entretanto, ele se tornou um obstáculo para os seus comentadores. Sugere-se, com frequência, que a diferença entre “classe em si” e “classe para si” é que esta última denota um grupo politicamente organizado em uma situação de conflito, o que não ocorre com a primeira. Se fosse realmente assim, não haveria diferença entre a burguesia e o proletariado. Nem Marx poderia se posicionar sobre o futuro da sociedade de classes como sua ultrapassagem através da ação da “classe para si”, pois, se não há diferença intrínseca entre classe dominante e subordinada, a ação da última só pode ser concebida como uma simples reversão dos termos de sua relação, sem consequências estruturais para o desenvolvimento da sociedade como um todo. Em outras pa-

lavras, o tema central da teoria de classes de Marx – a extinção da própria sociedade de classes – é destruído.

O fato é que, desde 1843, Marx havia feito uma distinção fundamental entre o proletariado e todas as outras classes da história, enfatizando que “trabalho” não é tanto uma classe em si (ou uma condição peculiar), enquanto base necessária da sociedade burguesa, ou condição para a existência de uma ordem burguesa⁴⁰, isto é, uma classe que se posiciona em relação não simétrica e não reversível em face de seu oposto. (Uma reversão só poderia trocar os nomes dos atores, mas não os papéis.) Alguns meses mais tarde, continuando a mesma linha de raciocínio, ele falou do proletariado como “uma classe que é a dissolução de todas as classes”, razão pela qual tem “caráter verdadeiramente *universal*”⁴¹. Referências à forma política da luta não devem nos enganar, levando-nos a acreditar que seja o ápice ou o “fim” máximo do processo. De acordo com Marx, a ação política direta é apenas o *primeiro passo* do caminho em direção a uma “auto-realização autotranscendente” da “classe para si”, pois

toda classe que almeje à dominação, ainda que sua dominação, como é o caso do proletariado, exija a superação de toda a antiga forma de sociedade e a superação da dominação em geral, deve *primeiramente* conquistar o *poder político*, para apresentar seu interesse como o interesse geral, o que ela no primeiro instante se vê obrigada a fazer. [...] (A. M.)⁴²

A miséria da filosofia discute o problema no mesmo espírito:

A organização dos elementos revolucionários como uma classe supõe a existência de todas as forças produtivas que poderiam ser engendradas no seio da velha sociedade. Isto significa que, após a queda da velha sociedade, haverá uma dominação da nova classe que culminará em um novo poder político? Não. A condição para a emancipação da classe trabalhadora é a extinção de todas as classes, assim como a condição para a liberação do terceiro Estado, da ordem burguesa, foi a extinção de todos os estamentos e de todas as ordens. A classe trabalhadora, no curso do seu desenvolvimento, substituirá a velha sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seus antagonismos, e não haverá mais poder político propriamente dito, uma vez que o poder político é precisamente a expressão oficial do antagonismo na sociedade civil. Entretanto o antagonismo entre o proletariado e a burguesia é uma luta de classe contra classe, uma luta que, levada à sua mais alta expressão, implica a revolução total.⁴³

Assim, a questão é que a ação política do proletariado anuncia o fim do poder político e da forma política que caracteriza “a luta de classe contra classe”. Em termos da confrontação política negativa, o proletariado permanece como uma “classe contra o capital”, isto é, apenas uma classe em si. O conceito do proletariado também como uma classe para si implica uma *universalidade autoconstituente*, isto é, uma oposição consciente não somente à particularidade burguesa, mas a qualquer particularidade, inclusive aquela que

⁴⁰ Ver K. Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (São Paulo, Boitempo, 2005).

⁴¹ K. Marx, “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, cit.

* A. M.: Anotação de Marx (escrita na margem do manuscrito). (N. E.)

⁴² K. Marx e F. Engels, *A ideologia alemã*, cit., p. 37.

⁴³ K. Marx, *The poverty of philosophy*, cit., p. 146-7.

³⁹ K. Marx, *The poverty of philosophy*, cit., p. 145.

acompanha necessariamente todas as formas do “poder político propriamente dito”, mesmo se este estiver nas mãos do proletariado.

A noção de “em si e para si” é hegeliana em sua origem e é definida tanto em termos de *universalidade* quanto de *automediação*: “[...] ela medeia a si consigo própria através de sua negatividade e, desta maneira, posiciona-se para si como o universal”⁴⁴. Ao passo que Marx rejeita a idéia hegeliana de “para si” como momento independente. No entanto, devemos nos lembrar que ele fala do proletariado que se torna também uma classe para si, além de ser uma classe contra o capital – mantendo os critérios de “universalidade” e de “automediação” como características da classe em si e para si. É por isso que a burguesia, diferentemente do proletariado, não pode ser descrita como uma classe em si e para si. Ela não pode “mediar-se consigo própria através de sua negatividade”, pois ela se coloca em relação antagônica ao proletariado, sendo esta sua negação. Do mesmo modo, ela não pode “posicionar-se para si como universal”, pois é constituída como uma força social inerentemente exclusivista, na forma autocontraditória de “parcialidade universalizada”, isto é, o auto-interesse parcial elevado ao princípio geral organizador da sociedade. Nesse ponto, a burguesia é a particularidade *par excellence*, o antigo Terceiro Estado que se torna “estamento em si e para si” – o princípio dos Estados, o “privilégio definido e limitado” (Engels), mediado através de sua negatividade (isto é, um tipo de privilégio parcial mediado por outros tipos de privilégio parcial) e universalizado como princípio fundamental dominante da sociedade e enquanto expropriação de todo privilégio para si (cf. a conversão da propriedade rural feudal em agricultura capitalista) – mas somente uma “classe em si”. A burguesia é uma classe que adquire o seu caráter de classe subsumindo as várias formas de privilégio ao seu próprio modo de existência, tornando-se assim uma classe do tipo estamental, ou uma classe de todos os estamentos, originando-se deles e levando seu princípio até sua conclusão lógica. Conseqüentemente, a burguesia pode ser contraposta a uma classe de tipo radicalmente diferente (“uma classe com grilhões radicais, uma classe *na* sociedade civil que não é uma classe *da* sociedade civil”): uma classe que – como classe universal em si e para si – tem, ao mesmo tempo, de se opor não apenas à burguesia (uma classe *da* sociedade civil), mas também ao princípio do privilégio e da própria particularidade. O estamento em si e para si, constituído simplesmente como uma classe em si, ou uma classe da sociedade civil, é incapaz de autotranscendência, enquanto a classe universal em si e para si se define necessariamente, em termos de sua auto-extinção enquanto classe particular – a proletária, como classe *na* sociedade civil. O proletariado é constituído *na* sociedade civil no processo de alienação do trabalho, como um ser oposto através do trabalho alienado. Sua existência enquanto “classe em si” é, portanto, uma pseudopositividade: uma “mera aparência de existência”, uma “positividade” feita de negação. Essa contradição só pode ser resolvida pela negação da pseudopositividade de sua própria existência, o que implica necessariamente tanto a negação *da* sociedade civil, na qual o proletariado é constituído como tal, quanto a sua própria negação como classe particular na sociedade civil. (Como já vimos, na concepção de Marx, “a condição para a emancipação da classe trabalhadora é a extinção de todas as classes”.) A burguesia é estamento para si precisamente

porque visualiza sua própria autotranscendência como estamento específico, bem como a transcendência de todos os estamentos na forma de uma classe em si, trazendo consigo o estabelecimento de uma nova ordem da sociedade, de acordo com o ser dessa classe em si. Do mesmo modo, a burguesia não pode se transformar de classe em si em classe em si e para si, uma vez que seu modo de existência como classe em si privilegiada pressupõe necessariamente a preservação da subordinação estrutural do proletariado à burguesia, dentro da ordem social vigente. Da mesma forma, o proletariado é uma classe em si e para si apenas na medida em que é objetivamente capaz de estabelecer uma *alternativa histórica* viável à sua própria subordinação estrutural, bem como à necessidade de subordinar qualquer classe a qualquer outra. (A extinção das classes, naturalmente, dá um fim à subordinação estrutural necessária do indivíduo à classe, uma relação que é substituída pela unidade não contraditória entre a parte e o todo: o *indivíduo social autome-diado*.)

A crescente complexidade estrutural e histórica do intercâmbio entre as contradições inerentes à divisão social do trabalho, por um lado, e as várias formas e manifestações institucionalizadas de auto-interesses antagônicos, por outro, podem ser resumidas, em ordem ascendente, da seguinte maneira:

- (1) o antagonismo de indivíduos contra indivíduos – *bellum omnium contra omnes*: a guerra de cada um contra todos dá origem à subordinação do indivíduo à sua classe, além da subsunção de todos os indivíduos a uma classe ou outra;
- (2) o conflito entre os indivíduos que constituem uma mesma classe, dentro do quadro geral de uma divisão do trabalho estrutural e antagônica na sociedade como um todo, engendra subgrupos, subclasses, estamentos etc., em cada lado do antagonismo social básico;
- (3) o antagonismo entre as classes fundamentais da sociedade – tal como a contradição entre a burguesia e o proletariado como classes em si, manifesta-se, em primeiro lugar, de uma forma que não questiona a estrutura estabelecida da sociedade – acarreta:
- (4) a conversão de alguns estamentos particulares e subclasses em grupos periféricos, isto é, em grupos afetados pelo antagonismo estrutural abrangente (mas que não estão frontalmente envolvidos nele), ou mesmo em grupos que participam desse antagonismo, de uma forma ou outra, de ambos os lados, pequena burguesia, pequena nobreza falida, intelectuais etc.); sua oposição é, dessa forma, dirigida não tanto contra um grupo social específico, mas, antes, contra o próprio quadro social, todavia na forma de uma negação abstrata – uma oposição impotente ou ineficiente – uma vez que sua força é também sua fraqueza: uma posição periférica que, ao mesmo tempo que permite a eles assumirem uma atitude genericamente crítica em relação à sociedade, condena-os necessariamente a uma impotência genericamente expressa no caráter auto-realizável de suas ideologias (desde os últimos representantes do iluminismo ao anarquismo, e desde as variedades múltiplas do “populismo” até as formas incontáveis de utopia, tanto as “positivas” quanto as “negativas” ou “críticas”);
- (5) a intensificação do antagonismo social fundamental produz o proletariado como classe em si e para si – uma classe que, em sua própria essência, tanto pertence à sociedade de classes quanto se opõe a ela – gerando, dessa forma, uma *negação efetiva* da dominação de classe, que necessita tanto da auto-extinção do proletariado enquanto classe, quanto do estabelecimento de uma sociedade sem classes.

Os diversos modos de envolvimento nessas anta-

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *The science of logic* (Londres, Allen & Unwin, 1929), v. II, p. 480.

(1) “o indivíduo isolado” (“*der vereinzelte Einzelne*”) ou “universal abstrato” (“*abstrakter Allgemeine*”), motivado pelo auto-interesse imediato (é um “universal abstrato”, pois sua “universalidade” é constituída pela “individualidade” indeterminada, abstrata e genérica);

(2) o grupo parcial (estamentos, subclasses, estratos etc.) mantido unido através de “privilegios limitados e definidos”;

(3) o grupo hegemônico conservador, ligado pelo seu interesse em preservar as relações estruturais vigentes;

(4) o grupo periférico, motivado por seu interesse em evitar polarizações posteriores e, conseqüentemente, opondo-se à intensificação do antagonismo social básico;

(5) o grupo hegemônico dinâmico (autotranscendente) ou classe em si e para si, interessada no desenvolvimento do “indivíduo social” (“*sozialer Einzelne*”) ou o ser humano “universal concreto” (“*konkreter Allgemeine*”). (“Universal concreto” uma vez que a sua universalidade não é definida em termos da “individualidade” ou do “ego” genérico, mas com referência às relações sociais reais, historicamente específicas.)

Os respectivos modos de consciência se coadunam com esses modos de ser, ou seja:

(1) autoconsciência abstrata, ou consciência do auto-interesse meramente individual;

(2) consciência de *status* ou consciência dos privilégios específicos;

(3) consciência de classe exclusivista ou consciência da auto-realização em termos de dominação de classe;

(4) ausência de autoconsciência de classe, ou consciência (ilusória) de estar acima das classes sociais⁴⁵;

(5) a unidade efetiva da autoconsciência de classe e da ausência de autoconsciência de classe, desprovida das ilusões de se posicionar acima das classes sociais, mas se opondo intrinsecamente também à realidade alienada de existência de classes. (Em outras palavras: a consciência da classe proletária não tem nada a ver com a ficção de uma “consciência de classe homogênea”, que nunca existiu nem poderia jamais existir, quanto mais se tornar “obsoleta”. A autoconsciência da classe em si e para si não pode ser diferente da consciência de sua “tarefa histórica” de constituição de uma alternativa histórica real à ordem vigente na sociedade: uma tarefa enraizada nas contradições irreconciliáveis do seu próprio ser sócio-histórico.)

A análise marxiana dinâmica do antagonismo estrutural da sociedade capitalista – na qual a ordem mais alta e as estruturas mais abrangentes mantêm e intensificam as con-

⁴⁵ O caráter pseudo-empírico das teorias que insistem no papel mediador especial da “*intelligentsia* descompromissada” pode ser claramente percebido na seguinte passagem: “A participação em uma herança educacional comum tende progressivamente a suprimir as diferenças de nascimento, profissão e riqueza e a unificar os indivíduos educados com base na educação que eles receberam”. Assim, a *freischwebende Intelligenz* nasce de um postulado tautológico, que afirma ser nada menos que “uma investigação puramente empírica através da descrição e da análise estrutural”. Depois que nasce, nenhuma tarefa é grande demais para essa *intelligentsia*, pois “ela subsume em si mesma todos aqueles interesses com os quais a vida social é permeada. A função de seus representantes é “penetrar nos escalões das partes conflitantes para forçá-los a aceitar suas demandas”, e quem seria capaz de fazer a pergunta “como?” (K. Mannheim, *Ideology and utopia*, cit., p. 138-42 e 239). Marx criticou a manifestação de uma ilusão semelhante nestas palavras: “Ele quer ser a síntese – mas é um erro composto. Ele quer soar como um cientista acima da burguesia e do proletariado: ele é simplesmente a pequena burguesia, continuamente jogada para trás e para frente entre o capital e o trabalho” (*The poverty of philosophy*, cit., p. 107).

tradições das posições inferiores – longe de ser uma forma de *apriorismo*, é diametralmente oposta a todas as suas formas, pois a metodologia do *apriorismo* não brota de uma árvore filosófica especial, advinda de um solo composto a partir do nada, mas das contradições insolúveis de um determinado ser social, que é forçado a reverter, em sua imaginação, as relações estruturais reais da sociedade de modo a produzir uma “*prova a priori*” da “ordem racional” da sociedade descrita de cima para baixo, da história concebida ao contrário. Isso é claramente evidente nas construções hegelianas:

A consideração racional de um tópico, a consciência da idéia é concreta e, até este ponto, coincide com um senso prático genuíno. Este senso, em si, não é nada a não ser o senso de racionalidade ou a Idéia [...]. O Estado concreto é o todo, articulado em seus grupos particulares. O membro de um Estado é um membro deste grupo, isto é, de uma classe social, e só é caracterizado desta forma objetiva com que está sendo considerado, quando estamos lidando com o estado. Seu mero caráter de universal implica que ele é, a um só tempo, tanto uma pessoa em particular quanto uma consciência pensante, uma vontade que deseja o universal. Esta consciência e esta vontade, entretanto, perdem seu vazio e adquirem um conteúdo e uma realidade viva apenas quando são preenchidas com particularidade, e particularidade significa determinação como particular e um *status* particular de classe [...]. Conseqüentemente, o indivíduo atinge o seu destino real e vivo de universalidade apenas quando ele se torna membro de uma corporação, uma sociedade etc. e, a partir daí, esta se torna aberta para ele, pela força de sua habilidade, para que ele entre em qualquer classe para a qual estiver qualificado, inclusive a de funcionários públicos.⁴⁶

Como podemos ver, a particularidade real deriva de uma dedução *a priori* a partir da “idéia” de universalidade, de modo que essa dedução esteja reconciliada de forma bem-sucedida com a idéia, através da “mediação” fictícia de uma “possibilidade” abstrata – um postulado vazio – do indivíduo que adquire a universalidade ao entrar em qualquer classe “pela força de sua habilidade”. Podemos perceber a contradição entre a particularidade e a universalidade no ponto do seu desaparecimento mágico: a particularidade aparece em cena como um postulado *a priori*, destinado a preencher o vazio da universalidade e deixa imediatamente de ser mera particularidade. Dessa forma, a contradição entre a particularidade e a universalidade – às vezes percebida, às vezes não – desaparece para sempre, enquanto a particularidade real veio para ficar, de modo a realizar seu “destino vivo de universalidade”. Esse método de dedução *a priori*, baseado em uma reversão imaginária das relações reais, habilita Hegel a (1) substituir a realidade pela ilusão, representando erroneamente o fato de que a esfera política “universal” é que é fundamentalmente determinada pela particularidade da propriedade privada e do conflito de classe, e não vice-versa: dessa forma, eleva a uma lei *a priori* “a ilusão de que ele [o Estado] determina onde ele é determinado”⁴⁷; (2) produzir uma “solução” especulativa para a contradição entre a particularidade e a universalidade, a “realidade” e a “forma”; e (3) esconder a natureza real da esfera política: sua particularidade inerente, transsubstanciada em uma universalidade formal emanada diretamente da “idéia”.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *The philosophy of right* (Oxford, Clarendon Press, 1942), p. 200-1.

⁴⁷ K. Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, cit., p. 116.

No caso de Marx, a “universalidade” não é uma idéia e muito menos algo fixado *a priori* que esconde a transubstanciação especulativa dos interesses parciais – mas um movimento real: uma necessidade histórica inerente às condições objetivas e às contradições do desenvolvimento social tangível e empiricamente verificável. “O comunismo”, escreve Marx,

... não é para nós um **estado de coisas** [*Zustand*] que deve ser instaurado, um **Ideal** para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento **real** que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento [devem ser julgadas segundo a própria realidade efetiva. (S. M.)] resultam dos pressupostos atualmente existentes. (A. M.)” [...]

Além disso, a massa dos **simples** trabalhadores – força de trabalho massiva, excluída do capital ou de qualquer outra satisfação limitada – pressupõe o mercado mundial e também a perda, não mais temporária e *devida à concorrência*, desse próprio trabalho enquanto uma fonte segura de vida. O proletariado [pressupõe, portanto, a história universal como existência empírica **prática**. (S. M.)] só pode, portanto, existir **histórico-mundialmente**, assim como o comunismo; sua ação só pode se dar como existência “histórico-mundial”; existência histórico-mundial dos indivíduos, ou seja, existência dos indivíduos diretamente vinculada à história mundial. (A. M.)”⁴⁸

Essa concepção de história, mercado mundial e desenvolvimento do indivíduo social real – três aspectos intimamente inter-relacionados da problemática do movimento em direção à universalidade – é enfatizado em *todos* os trabalhos de Marx, a partir de 1844. Na verdade, ela é tão fundamental em sua teoria como um todo que, de acordo com seus planos, *O capital* deveria atingir seu clímax no Livro VI, dedicado à análise do *mercado mundial*. (Ver sua carta a Engels, de 2 de abril de 1858.) Infelizmente, entretanto, muitas interpretações passadas do seu trabalho ignoraram sistematicamente esse fato, questionando a validade de teses específicas dentro do quadro de uma pseudototalidade de sua própria criação, produzindo, assim, uma visão irremediavelmente unilateral de Marx.

Assim, por exemplo, a idéia de Marx de que a emancipação da classe trabalhadora envolve necessariamente a extinção de todas as classes se torna um mero postulado – um imperativo categórico – se ela for confinada aos limites de um Estado apenas. O problema, entretanto, é radicalmente diferente no quadro marxiano de avaliação:

Ora, quanto mais no curso desse desenvolvimento se expandem os círculos singulares que atuam uns sobre os outros, quanto mais o isolamento primitivo das nacionalidades singulares é destruído pelo modo de produção desenvolvido, pelo intercâmbio e pela divisão do trabalho surgida de forma natural entre as diferentes nações, tanto mais a história *torna-se história mundial*, de modo que, por exemplo, se na Inglaterra é inventada uma máquina que na Índia e na China tira o pão a inúmeros trabalhadores e subverte toda a forma de existência desses impérios, tal invenção torna-se um *fato histórico-mundial* [...] Segue-se daí que essa transformação da história em história mundial não é um mero ato abstrato da “autoconsciência”, do espírito mundial ou de outro fantasma

metafísico qualquer, mas sim uma ação plenamente material, *empiricamente verificável*, uma ação da qual cada indivíduo fornece a prova, na medida em que anda e pára, come, bebe e se veste.⁴⁹

Um outro aspecto importante dessa problemática é o desenvolvimento dos instrumentos de produção sob as condições da divisão *internacional* do trabalho e suas repercussões no desenvolvimento socioeconômico global: “Graças à aplicação de máquinas e de vapor, a divisão do trabalho pôde assumir dimensões tais que a indústria em larga escala, independente do solo nacional, depende inteiramente do *mercado mundial*, do comércio internacional e de uma *divisão internacional do trabalho*”⁵⁰.

Da mesma forma, em *O capital*, Marx resume as leis internas do desenvolvimento em perspectiva mundial:

A expropriação (dos expropriadores) é alcançada através da ação de leis imanescentes da própria produção capitalista, pela *centralização do capital*. Um capitalista sempre mata muitos outros. De mãos dadas com essa centralização, ou essa expropriação de muitos capitalistas exercida por poucos, desenvolve-se, em uma escala sempre em expansão, a forma cooperativa do processo de trabalho, a aplicação técnica consciente da ciência, o cultivo metódico do solo, a transformação dos instrumentos de trabalho em instrumentos usados somente em comum, a economia de todos os meios de produção usados como meios de produção do trabalho combinado, *socializado*, o envolvimento de todos os povos na rede do *mercado mundial* e, com isto, o caráter *internacional* do regime capitalista.⁵¹

Assim, o desenvolvimento em direção à universalidade de estruturas parciais como os estamentos em classes abrangentes, de limitações locais em história mundial etc. é inseparável do desenvolvimento da indústria em larga escala e do comércio mundial, da concentração de capital e do estabelecimento correspondente de um mercado mundial verdadeiramente abrangente, e do desenvolvimento da divisão e da socialização do trabalho em escala mundial.

Por fim, toda a problemática culmina na questão vital da divisão do trabalho, uma vez que a divisão da sociedade em classes tem suas raízes na atividade produtiva alienada, que assume a forma de divisão social do trabalho. Conseqüentemente, a desalienação da atividade produtiva, a extinção das classes e da divisão do trabalho são apenas aspectos diferentes de um único processo. Postular, então, uma “sociedade sem classes”, enquanto a divisão do trabalho é mantida e reforçada, não é senão “o ferro de madeira” (“*das hölzerne Eisen*” – Marx) do comunismo, um beco sem saída – sempre regressivo.

Uma vez que “a atividade, por conseqüência, está dividida não de forma voluntária”⁵², mas regulada por algum tipo de processo “natural”, dentro do quadro de confronto e concorrência internacionais, são necessárias estruturas sociais capazes de impor aos indivíduos, que constituem a sociedade, uma divisão estrutural (não simplesmente funcional) do trabalho. E as estruturas impostas dessa divisão sócio-hierárquica do trabalho são precisamente as classes.

⁴⁹ Ibidem, p. 40.

⁵⁰ K. Marx, *The poverty of philosophy*, cit., p. 118.

⁵¹ K. Marx, *Capital*, cit, v. 1, cap. 32.

⁵² K. Marx, *A ideologia alemã*, cit., p. 37.

* S. M.: Suprimido no manuscrito. (N. E.)

** A. M.: Anotação de Marx (escrita na margem do manuscrito). (N. E.)

⁴⁸ K. Marx, *A ideologia alemã*, cit., p. 38 e 39.

A suplantação da divisão estrutural do trabalho certamente não depende da boa vontade de indivíduos esclarecidos, mas da maturação de algumas condições específicas e objetivas em escala global. A relação entre uma divisão do trabalho puramente funcional (voluntária) e uma estrutural (imposta) é a mesma existente entre *objetivação* e *alienação*. O avanço humano é inconcebível sem uma objetivação necessariamente interligada à divisão funcional do trabalho. Além disso, até um certo estágio do desenvolvimento humano, a atividade produtiva auto-objetivadora não pode ocorrer sem assumir uma forma alienada, quer dizer, sem que a divisão funcional do trabalho se torne necessariamente também sócio-estrutural.

Essa necessidade *histórica* de fusão entre objetivação e alienação e entre divisão funcional e estrutural do trabalho, que culmina na subordinação estrutural do trabalho ao capital, é, entretanto, “uma necessidade em desaparecimento” (“*eine verschwindende Notwendigkeit*” – Marx), assim como, na verdade, são todas as necessidades históricas. Ela desaparece no curso do desenvolvimento produtivo, que traz consigo não apenas a concentração do capital, mas também, simultaneamente, a socialização do processo de trabalho em escala anteriormente inimaginável, transformando os primeiros reguladores sócio-estruturais necessários do processo produtivo – as classes – em obstáculos anacrônicos a todos os avanços posteriores da produção. (A corrida armamentista, com todas as suas repercussões globais, é um dos fatores fundamentais a serem considerados a esse respeito.)

A produção do indivíduo social é o mesmo processo de emancipação da sociedade de classes, que não são mais do que uma objetivação alienada da dimensão social do indivíduo. Entretanto, uma vez que as próprias classes são constituídas e continuam a se desenvolver de acordo com a divisão estrutural do trabalho, cada vez mais articulada internacionalmente, a emancipação do indivíduo social das condições de sua auto-objetivação alienada na sociedade de classes, por sua vez, implica necessariamente a suplantação crescente da divisão social do trabalho em escala mundial.

4. Conclusão

Qual é, então, a teoria objetiva da consciência de classe? De acordo com o autor de *História e consciência de classe*, ela é

a teoria de sua possibilidade objetiva [...], ou seja, a teoria da possibilidade objetiva da consciência de classe se transformar realmente em *realidade*. Até aqui a questão só poderia ocorrer a indivíduos extraordinários (veja a previsão completamente não utópica de Marx quanto aos problemas da ditadura). Atualmente, a questão da transformação interna do proletariado, de seu desenvolvimento ao estágio de sua missão histórica objetiva, tornou-se uma questão real e relevante para toda uma classe. É uma crise ideológica que tem de ser resolvida antes que uma solução prática para a crise econômica mundial possa ser encontrada.⁵³

Ninguém deveria duvidar que sublinhar as condições de possibilidade objetiva é de vital importância nesses assuntos. Mas uma teoria objetiva da consciência de classe não

pode ser diferente de sua necessidade histórica – dialeticamente qualificada – e não simplesmente de sua *possibilidade*. Uma “possibilidade objetiva” que não é formulada em termos de uma necessidade histórica real não é nem objetiva nem possível. Da mesma forma, não estamos diante de uma “crise ideológica” que tenha de ser resolvida “antes que uma solução prática possa ser encontrada”. O problema é a nossa crise social global, cuja solução necessita *também* da solução da crise ideológica, sempre crescente, enquanto um de seus *momentos* fundamentais e co-determinantes; e não *antes*, mas *en route*, em direção à elaboração de remédios práticos viáveis.

Uma teoria objetiva da consciência de classe implica, acima de tudo, a avaliação de sua problemática nos termos da concepção marxiana global do capitalismo enquanto um sistema mundial real. Isso significa que mesmo os fenômenos de conflito social de aparência puramente local têm de ser relacionados à totalidade objetiva de um estágio determinado do desenvolvimento socioeconômico. Sem um esforço consciente de interligar os fenômenos sociais específicos às tendências gerais e às características do capitalismo como sistema global, o significado desses fenômenos permanece obscuro ou parece desproporcionalmente aumentado, e o mesmo se dá em relação às leis gerais – por exemplo, a lei da pauperização, da taxa decrescente de lucro etc., válidas apenas em termos qualificados globalmente – parecem ser, de outra forma, nada mais que especulações e abstrações. Marx enfatizou várias vezes que todas as leis são significativamente alteradas pelas múltiplas circunstâncias específicas que se alternam em seu campo de ação, que compreende através de mediações dialéticas complexas – a totalidade do sistema social em questão. E, devido à predominância de forças transformadoras suficientemente poderosas, podem surgir, por certo, soluções excepcionais que não afetam, em hipótese alguma, a validade das próprias leis gerais. Por exemplo: Marx esperava a eclosão de revoluções socialistas nos países capitalistas mais avançados, apesar de ter também enfatizado a possibilidade de uma revolução na Rússia e no Extremo Oriente. Nestas, condições especiais tinham de prevalecer – como, por exemplo, o fechamento artificial das fronteiras socioeconômicas da Rússia czarista durante a Primeira Guerra Mundial, o que intensificou suas contradições internas a ponto de explodirem na véspera da derrota, quando os meios de deslocamento ou de liberação da pressão acumulada, através de canais externos, tinham sido drasticamente impedidos – o que resultou em ruptura do sistema capitalista mundial em um país atrasado. Algo semelhante ocorreu na China. Desse modo, concluir que essas revoluções “contradizem” Marx, limitando a validade de suas análises a países subdesenvolvidos (onde se diz que a miséria foi suficientemente poderosa para afetar a consciência política do povo em favor da ação revolucionária), é não conseguir perceber o óbvio; ou seja, que essas revoluções aconteceram no final e como seqüência imediata a uma guerra mundial imperialista, tornando-se bem-sucedidas em condições nas quais os principais poderes capitalistas não podiam reagir contra elas em uníssono, devido a contradições internas e externas. A análise geral de Marx permanece tão válida quanto sempre foi, uma vez que ela não se refere a países “desenvolvidos” ou “subdesenvolvidos” separadamente, mas ao sistema capitalista mundial como um *todo*, com todas as suas contradições estruturais inerentes, sem levar em conta as formas específicas de “exceção” que elas podem – na verdade, têm de – assumir em épocas diferentes e em ambientes socioeconômicos diferentes, caracterizados por graus variáveis de industrialização. Em um

⁵³ G. Lukács, *History and class consciousness* (Londres, Merlin Press, 1971), p. 79. [Ed. bras.: *História e consciência de classe*, São Paulo, Martins Fontes, 2003.]

quadro de referência dialético e objetivo, as “exceções” funcionais constituem as “regras” gerais que, em um intercâmbio interminável, são transformadas em novas “exceções” e novas “regras”, sendo que, dessa forma, ambas modificam (concretizam) e confirmam a própria concepção geral.

A natureza e o papel dos vários grupos sociais só podem ser compreendidos nesse quadro de análise abrangente, que focaliza o fato fortemente sublinhado por Lukács:

A burguesia e o proletariado são as únicas classes puras na sociedade burguesa. Elas são as únicas classes cuja existência e cujo desenvolvimento dependem inteiramente do curso da evolução moderna da produção, e só a partir das condições de existência destas classes é que um plano para a organização total da sociedade pode mesmo ser imaginado. A perspectiva das outras classes (pequena burguesia ou campesinato) é ambígua ou estéril, pois a existência delas não está baseada exclusivamente no seu papel no sistema capitalista de produção, mas está indissolúvelmente ligada aos vestígios da sociedade feudal. O objetivo destas classes, portanto, não é desenvolver o capitalismo ou transcendê-lo, mas reverter a sua ação, ou, pelo menos, evitar que ele se desenvolva completamente. Seu interesse de classe se concentra em sintomas de desenvolvimento e não no desenvolvimento em si, concentra-se também em parcelas da sociedade e não na construção da sociedade como um todo.⁵⁴

Esse princípio é válido exatamente em relação à globalidade do contexto social internacional e, quanto a isso, a sua importância estratégica prática é preeminente, pois avaliar a respectiva importância estratégica dos vários grupos sociais dentro dos limites restritos de uma comunidade nacional, não importa o seu tamanho, só pode produzir estratégias ilusórias, à medida que as relações do poder local estão defasadas em relação às tendências globais, que, por fim, fatalmente anulam os sucessos temporários – ainda que espetaculares – de um grupo social historicamente periférico em termos mundiais. (Veja o fracasso trágico da Revolução Mexicana.) Movimentos sociais camponeses, na era do capitalismo mundial, só poderiam ter sucesso em países onde a espontaneidade elementar da revolta camponesa tenha sido adequadamente *fundida* à estratégia do proletariado enquanto única alternativa histórica globalmente válida para o sistema capitalista de produção. (China, Cuba. Esse é o fato mais notável, tendo em vista que a força numérica e institucional da classe trabalhadora nesses países foi quase desprezada, quando essas nações iniciaram o caminho para uma evolução bem-sucedida⁵⁵.) Não é de forma alguma accidental que as ideologias “populistas” ou degeneraram, em todo lugar, em uma forma estéril de “oblomovismo” intelectual ou se tornaram sistemas de idéias – por exemplo, de Tchernychevsky até Plekhanov na Rússia – que poderiam facilmente ser ligados ao marxismo. Desse modo, a consciência de classe necessária é o reconhecimento da predominância sócio-histórica objetiva das perspectivas estratégicas mundiais da classe trabalhadora, tanto em seus aspectos negativos quanto positivos: isto é, tanto como negação radical do sistema capitalista

⁵⁴ Ibidem, p. 59. Essa idéia importante tem sua origem em três das análises detalhadas de Marx da história francesa contemporânea: *As lutas de classe na França de 1848 a 1850*; *O dezoito brumário de Luís Bonaparte* e *A guerra civil na França*.

⁵⁵ A abordagem de Mao Tsé-Tung ao problema de classes e de consciência de classe mostra um avanço significativo mesmo com relação à teoria de Lenin.

mundial quanto como princípio de produção organizacional positivo, baseado na emancipação estrutural do trabalho.

Nunca é demais enfatizar: tudo isso não significa “homogeneidade” e “uniformidade”. O emaranhado desnorteante de fatores funcionais e sócio-estruturais mencionados acima não é simplesmente um traço da teoria, mas da própria prática social. Ele se manifesta na forma de estratificações sociais complexas, com interesses parciais definidos, refletidos na contingência da consciência de estrato, em qualquer época específica. Mas, novamente, é essencial que se considerem esses problemas em contraposição ao pano de fundo dinâmico das transformações que aconteceram e continuam a acontecer em grande escala, pois a tendência objetiva inerente à natureza do capital – sua transformação em um sistema global, acoplado à sua concentração e à sua articulação tecnológica e científica cada vez maiores – debilita e transforma em anacronismo a subordinação social, estrutural e funcional do trabalho ao capital. Na verdade, já podemos testemunhar que as formas tradicionais de implantação hierárquica e estrutural da divisão funcional do trabalho tendem a se desintegrar sob o impacto de uma concentração sempre crescente do capital e da socialização do trabalho. Neste texto, posso simplesmente apontar alguns indicadores dessa mudança notável:

(1) a vulnerabilidade crescente da organização industrial contemporânea, comparada à fábrica do século XIX (as assim chamadas greves “intempestivas” são inconcebíveis sem os processos tecnológicos e econômicos subjacentes, que tanto induzem quanto possibilitam a um punhado de trabalhadores parar até um ramo inteiro da indústria, com imensas repercussões em potencial);

(2) a associação econômica de vários ramos da indústria a um sistema bastante extenso de partes intimamente interdependentes, com o imperativo sempre crescente de salvar a *continuidade da produção* no sistema como um todo – quanto mais o sistema é ampliado em relação ao seu ciclo de reprodução, maior é o imperativo da continuidade, e qualquer perturbação leva a uma ampliação maior, bem como a uma ameaça progressivamente mais densa até mesmo de uma interrupção temporária da continuidade. Há cada vez menos “ramos periféricos”, uma vez que as repercussões das complicações industriais são transferidas rapidamente, na forma de reação em cadeia, de qualquer parte do sistema a todas as suas partes. Consequentemente, não pode haver mais “indústrias sem problemas”. A era da empresa paternalista foi suplantada irreversivelmente pela lei dos “oligopólios” e dos “superconglomerados”;

(3) a dimensão crescente de “tempo supérfluo”, socialmente falando (ou “tempo disponível”)⁵⁶, normalmente chamado de “lazer”, faz com que seja cada vez mais absurdo e praticamente impossível manter uma grande parte da população vivendo em ignorância apática, divorciada de seus próprios poderes intelectuais. Sob o impacto de vários fatores socioeconômicos de peso, a velha mística da elite intelectual já desapareceu para sempre. Da mesma forma, lado a lado com um desemprego intelectual crescente – tanto potencial quanto real, bem como com o aumento da distância entre o tipo de formação escolar recebida pelo indivíduo e o que ele realmente alcança em termos de oportunidades de

* “Wild cat strikes” no original. (N.E.)

⁵⁶ Ver K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, cit., p. 593-4.

emprego, torna-se cada vez mais difícil manter a subordinação tradicionalmente inquestionável da grande maioria dos intelectuais à autoridade do capital;

(4) o trabalhador, enquanto consumidor, ocupa uma posição de importância cada vez maior na manutenção da corrente impassível de produção capitalista. Entretanto, ele está, mais do que nunca, completamente excluído do controle tanto da produção quanto da distribuição – como se nada houvesse acontecido na esfera da economia, durante o último ou os dois últimos séculos. Essa contradição introduz complicações posteriores no sistema produtivo vigente, baseado em uma divisão de trabalho socialmente estratificada;

(5) o estabelecimento efetivo do capitalismo, como sistema mundial economicamente interligado, contribui grandemente para a erosão e a desintegração das estruturas parciais da estratificação e de controle tradicionais, historicamente formadas, e variáveis de acordo com o local, sem serem capazes de produzir um sistema unificado de controle social e político em escala mundial. (Desde que o poder do capital predomine, “o governo mundial” permanece fatalmente como um sonho irreal futurologista.) A “crise de hegemonia, ou crise do estado em todas as esferas” (Gramsci) se tornou um fenômeno verdadeiramente internacional.

Em última análise, todos esses pontos versam sobre a questão do *controle social*. No curso do desenvolvimento humano, a função do controle social foi alienada do corpo social e transferida para o capital, que adquiriu, então, o poder de agrupar pessoas em um padrão estrutural e funcional hierárquico, de acordo com um critério de maior ou menor participação no controle da produção e da distribuição. Ironicamente, entretanto, a tendência objetiva inerente ao desenvolvimento do capitalismo em todas as esferas – da fragmentação mecânica do processo de trabalho à criação de sistemas automatizados⁵⁷, da acumulação local do capital à sua concentração na forma de um sistema mundial sempre em expansão e auto-saturado, da divisão de trabalho parcial e local a uma abrangente e internacional, do consumo limitado ao consumo de massa estimulado e manipulado artificialmente, a serviço de um ciclo de reprodução sempre acelerado da sociedade de consumo, e do “tempo livre”, limitado a alguns privilegiados, à produção em massa da dinâmica social, na forma de “lazer”, em escala universal traz consigo um resultado diametralmente oposto ao interesse do capital, pois, nesse processo de expansão e concentração, o poder de controle investido no capital está sendo *de facto* retransferido para o corpo social como um todo, mesmo se de um modo necessariamente irracional, graças à irracionalidade inerente

⁵⁷ “Nada é mais absurdo do que ver nas máquinas a *antítese* da divisão de trabalho, a *síntese* devolvendo unidade ao trabalho dividido. A máquina é uma unificação dos instrumentos de trabalho e, de forma alguma, é uma combinação de operações diferentes para o próprio trabalhador [...]. Instrumentos simples; acumulação de instrumentos; instrumentos compostos; acionamento de um instrumento composto por um único motor manual, pelo homem; acionamento destes instrumentos por forças naturais, as máquinas; sistema de máquinas com um motor; sistema de máquinas com um motor automático – isto é o progresso das máquinas. A concentração dos instrumentos de produção e a divisão de trabalho são tão inseparáveis uma da outra como o são, na esfera política, a concentração da autoridade pública e a divisão dos interesses particulares [...]. O que caracteriza a divisão de trabalho na *oficina automática* é que o trabalho perdeu completamente seu caráter especializado nesta oficina. Mas, no momento em que cada desenvolvimento especial cessa, começa a ser sentida a *necessidade de universalidade*, a tendência para um *desenvolvimento integral do indivíduo*. A oficina automática elimina os especialistas e as desvantagens decorrentes da especialização.” K. Marx, *The poverty of philosophy*, cit., p. 117-21.

ao próprio capital. O fato de o controle que escapa objetivamente ser descrito, do ponto de vista do capital, como “a manutenção da nação como refém”, não altera, em hipótese alguma, o fato em si: pois o capitalismo do século XIX não poderia ser “mantido como refém”, nem mesmo por um exército de “desordeiros”, quanto mais por um simples “punhado” deles. Aqui, nos deparamos com o surgimento de uma contradição fundamental: entre a perda efetiva de controle e a forma vigente do mesmo, pois o capital, por sua própria natureza, não pode ser nada a não ser controle, uma vez que é constituído pela objetivação alienada da função do controle como um corpo reificado separado e em oposição ao corpo social em si. Não é surpreendente, portanto, que, nos últimos anos, a idéia de *controle por parte dos trabalhadores* tenha adquirido importância em muitas partes do mundo.

A diferença fundamental entre a consciência de classe contingente e a consciência de classe necessária é que, enquanto a primeira percebe simplesmente alguns aspectos isolados das contradições, a última as compreende em suas inter-relações, isto é, como traços necessários do sistema global do capitalismo. A primeira permanece emaranhada em conflitos locais, mesmo quando a escala da operação é relativamente grande, enquanto a última, ao focalizar a sua atenção sobre o tema estrategicamente central do controle social, preocupa-se com uma solução abrangente, mesmo quando seus objetivos imediatos parecem limitados (por exemplo, uma tentativa de manter viva, sob o controle dos operários, uma fábrica que esteja sucumbindo à “racionalização” capitalista).

A necessidade histórica do desenvolvimento dessa consciência reside nas contradições objetivas do sistema socioeconômico, para as quais ele tem de fornecer uma alternativa estratégica global. Nesse sentido, a consciência de classe necessária é a do caráter necessariamente global de qualquer alternativa histórica viável em relação à ordem das relações produtivas vigentes. Aqueles que desejam negar o desenvolvimento dessa consciência primeiramente têm de provar ou que o sistema global do capitalismo é desprovido de contradições significativas ou que ele é capaz de dominar suas contradições em todas as circunstâncias.

O desenvolvimento da consciência de classe necessária não implica sua constituição como “um *vínculo psicológico* homogêneo” – que é uma ficção, como vimos – mas a elaboração de *programas de ação* estrategicamente viáveis, que englobem uma multiplicidade de grupos sociais específicos, em qualquer variedade de formas organizacionais que possa ser necessária. O não aparecimento do Godot de um vínculo psicológico em comum é completamente irrelevante. O que liga vários grupos sociais em uma situação histórica favorável – por exemplo, em uma greve geral – não é algum poder psicológico misterioso, mas programas práticos significativos, resultantes da realidade empírica da subordinação estrutural comum aos grupos ligados ao poder do capital. E o desenvolvimento historicamente necessário da consciência de classe consiste, precisamente, nessa elaboração prática de um conjunto de objetivos estratégicos que correspondam à posição estrutural objetiva dos vários grupos sociais que os formulam.

Como conclusão, é preciso enfatizar que a necessidade histórica em questão não tem relação, em hipótese alguma, com qualquer forma de fatalismo mecanicista, pois, apesar de o contexto sócio-histórico, em que surge a consciência de classe necessária, determinar inexoravelmente o campo de ação do indivíduo, bem como a *direção* geral do desenvolvimento, ele não define o *ritmo* e as *formas* da mudança, nem mesmo a natureza e o número

de *sacrifícios* humanos que acompanham grandes revoltas e transformações sociais. Estes fatores dependem, primeiramente, dos programas disponíveis e das formas de ação institucionais pelas quais as atuações humanas determinadas, mais ou menos autoconscientes, têm de assumir a responsabilidade. Mesmo assim, no entanto, a ação política autoconsciente se torna significativa apenas em termos das necessidades sócio-históricas que a originam, pois devido ao fato, enfatizado por Marx, de que a tendência objetiva do desenvolvimento em direção à universalidade (essa *necessidade* histórica “totalizadora”) é inseparável da “*necessidade* existencial do indivíduo no que se refere à universalidade e integralidade de autodesenvolvimento”, a verdadeira consciência social é constituída – em uma reação inevitável ao desafio sócio-histórico – como uma *necessidade interna*: uma unidade dialética de determinações, objetivas e subjetivas, internas e externas.

III MARX FILÓSOFO*

O pronunciamento notável de Marx sobre a filosofia: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é *transformá-lo*”¹ – é freqüentemente compreendido de maneira unilateral: como uma rejeição radical da filosofia e um apelo para superá-la, “substituindo-a pelo socialismo científico”. O que é desconsiderado em tais interpretações é que a idéia de Marx a respeito dessa *Aufhebung* não indica meramente uma mudança teórica da filosofia para a ciência, mas de fato um complexo programa prático, cuja realização subentende necessariamente a unidade dialética entre “a arma da crítica” e a “crítica das armas”², o que significa que a filosofia permanece como parte integrante da luta pela emancipação. Como Marx mesmo escreveu: “*é impossível abolir a filosofia sem a realizar*”³, o que não pode ocorrer na própria ciência, mas tão somente na realidade prática ou práxis social, que inclui, obviamente, a contribuição da ciência. Além do mais, a proposição original não pode ser dissociada da afirmação de Marx sobre a interligação necessária entre essa “realização da filosofia” e o proletariado. Pois,

Assim como a filosofia encontra as armas *materiais* no proletariado, assim o proletariado tem as suas armas *intelectuais* na filosofia. [...] A filosofia não pode realizar-se sem a supra-sunção do proletariado, o proletariado não pode supra-sumir-se sem a realização da filosofia.⁴

* Publicado originalmente em *The history of marxism*, v. 1: *Marxism in Marx's day*, editado por Eric Hobsbawm (Brighton, Harvester Press, 1982), p. 103-36. Em 1980, a editora Paz e Terra lançou o mesmo volume em português, a partir da edição italiana (*História do marxismo*, v. 1: *O marxismo no tempo de Marx*).

¹ K. Marx, *A ideologia alemã* (São Paulo, Boitempo, 2007), p. 535, Apêndice.

² K. Marx, “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, em *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (São Paulo, Boitempo, 2005), p. 151.

³ Ibidem, p. 150.

⁴ Ibidem, p. 156.

Assim, os dois lados dessa relação mútua, segundo Marx, permanecem ou desaparecem juntos.

Mas tais afirmações devem ser levadas a sério, ou simplesmente consideradas exemplos pitorescos de exuberância juvenil e retórica? Pode-se atribuir um significado – e qual exatamente – à idéia de “realizar a filosofia”, sem o qual “o proletariado não pode transcender a si próprio”? E já que não se pode deixar de perceber que o proletariado não teve sucesso na tarefa histórica de transcender a si próprio, deve-se então dar as costas para o embaraçoso problema, alegando que o programa de Marx tem sido realçado na “prática teórica”, através da superação da filosofia pela *idéia* do “socialismo científico”, da “ciência da história” etc.? Que papel, se é que existe algum, resta para a filosofia na constituição de uma consciência socialista e na realização das tarefas práticas que se nos apresentam, uma vez que as observações críticas de Marx sobre a filosofia do passado e sobre a relação entre filosofia e vida social se aplicam de modo consistente à avaliação das correntes de desenvolvimento pós-marxianas? Essas e outras questões semelhantes são essenciais para a compreensão do significado que Marx reconhecia na filosofia, assim como do significado da filosofia para o tipo de práxis social que o próprio Marx defendia.

1. A realização da filosofia

Seguindo os desejos de seu pai, como fez Lukács setenta anos mais tarde, Marx se dedicou, inicialmente, aos estudos jurídicos. Muito cedo, entretanto, sentiu o “impulso de se medir com a filosofia”, compreendendo que, dada a relação profunda entre a filosofia e o campo de estudo que escolhera, “não há nenhum avanço possível sem a filosofia”. Ele escreveu, em parte para se desculpar junto a seu pai, de Berlim, em 1837, o seguinte: “Liguei-me cada vez mais estreitamente à moderna filosofia do mundo, da qual achava que poderia escapar”⁵. Para ele, a filosofia não era um substituto da vontade de conhecer os detalhes da literatura técnica: sua leitura de tediosos textos jurídicos era tão fenomenal quanto as notas tomadas nos seus últimos anos de vida. Ele não estava procurando alguma alternativa especulativa *a priori* para as particularidades do conhecimento jurídico, mas sim um fio condutor – uma fundamentação teórica adequada para uni-las. Compreendeu que a única maneira de alcançar um entendimento adequado de qualquer objeto de estudo é agarrá-lo pela rede de suas interconexões, e destacou orgulhosamente o princípio segundo o qual “o próprio objeto deve ser estudado em seu desenvolvimento”⁶. A recusa em assumir acriticamente o existente como simplesmente dado, e a necessidade de ligar os aspectos particulares às suas múltiplas interconexões dialéticas no processo global, levaram Marx, de uma maneira compreensível, ao questionamento rigoroso dos limites de seu objeto de estudo. Desse modo, a transição do estudo de aspectos empíricos do direito (“ciência administrativa”⁷, como ele a chamava) para a jurisprudência e desta última para a filosofia em geral foi algo natural e coincidiu com o aprofundamento de sua compreensão dos problemas em questão.

Para ser mais preciso, esse tipo de progressão não é uma peculiaridade válida somente para Marx. É verdade que a profundidade e a extensão com que Marx era capaz de tirar conclusões filosóficas, a partir de um exame crítico do material empírico (estudos sobre questões jurídicas, assim como discussões sobre processos civis, lei criminal e lei da propriedade, entre outras coisas), revelaram um enorme talento que amadurecia rapidamente com um apetite gigantesco pelo conhecimento, combinado com um poder inigualável de generalização e habilidade para perceber as implicações de longo alcance de qualquer ponto em questão. Um propósito de extraordinária simplicidade, aliado a um esforço consciente para integrar a vida ao trabalho, a parte ao todo, estava claramente em evidência desde o primeiro instante de suas reflexões, registradas, como podemos ver, em sua famosa carta ao pai, a quem escreveu: “deixe-me rever minhas questões da mesma maneira que considero a vida em geral, como a expressão de uma atividade intelectual que se desenvolve em todas as direções, na ciência, na arte e nos assuntos privados”⁸. Por isso mesmo, não é de se espantar que o fato de testemunhar a determinação prometéica de Marx – fundir vida e trabalho, isto é, sua maneira de se referir a si próprio com relação aos problemas da filosofia com tal intensidade, que não só estudou, mas também viveu esses problemas – fez com que Moses Hess (seis anos mais velho que Marx) escrevesse sobre ele para um amigo, com admiração e entusiasmo ilimitados:

Prepare-se para conhecer o maior, talvez o *único filósofo autêntico* vivo, que brevemente, em qualquer lugar que aparecer (na imprensa escrita ou à tribuna de uma conferência), irá atrair os olhos da Alemanha em sua direção. Dr. Marx – este é o nome do meu ídolo – é ainda muito jovem (talvez tenha, no máximo, 24 anos), mas dará o golpe de misericórdia na religião e na política da Idade Média. Ele alia o mais agudo espírito ao fervor filosófico mais profundo. Pense em Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing Heine e Hegel reunidos numa só pessoa: eu disse *reunidos*, não colocados juntos – e terá o Dr. Marx.⁹

Tudo isso é bem verdade: a profundidade de percepção de um Marx não pode ser estabelecida como norma para todos. Não obstante, a direção geral do empreendimento deve ser a mesma, visto que a lógica interna de qualquer campo particular de estudo aponta para além de sua própria parcialidade e pede para ser inserida em contextos cada vez maiores, até que seja alcançado um ponto onde a série completa das interconexões dialéticas com o todo esteja estabelecida adequadamente. E a filosofia é, em último caso, nada mais do que uma estrutura completa de tais conexões, sem as quais a análise de áreas particulares está fadada a permanecer fragmentária e irremediavelmente unilateral.

Também não seria sensato argumentar que a crítica subsequente de Marx ao idealismo especulativo e ao materialismo contemplativo teria mudado radicalmente sua atitude diante da importância da própria filosofia. Falar sobre “a fase filosófica juvenil” de Marx em oposição à sua posterior imersão na “ciência” e na “economia política” é uma grosseira deturpação baseada numa ignorância espantosa ou distorção de fatos bastante elementares.¹⁰ ()

⁵ As três últimas citações são da carta de Marx a seu pai, Berlim, 10/11/1837.

⁶ Idem.

⁷ Idem.

⁸ Idem.

⁹ Carta de Moses Hess a Berthold Auerbach, Berlim, 02/09/1841.

¹⁰ Sobre esse assunto, ver I. Mészáros, *A teoria da alienação em Marx* (São Paulo, Boitempo, 2006), Capítulo 8 (“A controvérsia sobre Marx”).

objeto de sua crítica à filosofia foi, desde o início, a distância e a oposição ao mundo real e a impotência que necessariamente se segue de tal separação idealista. É por isso que ele escreveu, já em 1837: “Partindo do idealismo, que, a propósito, eu tinha acalentado e confrontado com o idealismo de Kant e Fichte, *cheguei ao ponto de buscar a idéia na própria realidade*”¹¹. Ele estava ciente de que o desenvolvimento problemático da filosofia como universalidade alienada era a manifestação de uma contradição objetiva e tentava encontrar uma solução para essa contradição. Dessa forma, quando chegou à conclusão – numa rejeição crítica da impotência das meras *interpretações* filosóficas – de que o problema não surgiu do interior da própria filosofia, mas do relacionamento entre ela e o mundo real, e que, conseqüentemente, a solução estava na *transformação* desse mundo, ele não defendeu a capitulação à fragmentação e parcialidade nem virou as costas à busca filosófica da universalidade. Pelo contrário, insistiu que a medida da emancipação deve ser o nível no qual a práxis social recupera sua dimensão universal: uma tarefa que também chamou de “a realização da filosofia”.

É claro que Marx negava a legitimidade de uma filosofia independente e auto-orientada¹², da mesma forma que desprezava a idéia de uma existência autônoma da política, direito, religião, arte etc., visto que todas essas áreas (“reflexos ideológicos”) deveriam ser compreendidas em relação ao desenvolvimento objetivo das forças produtivas e relações de produção, como uma parte integrante da totalidade da práxis social. Da mesma forma, rejeitava a idéia de que a filosofia poderia ter um espaço próprio privilegiado e um meio de existência independente¹³, que se oporiam à vida real. Ele salientou o papel da *divisão do trabalho*¹⁴ na formação das ilusões que a filosofia possuía sobre si mesma. Mas se apossou e acrescentar que caso tais desenvolvimentos, por meio dos quais a filosofia etc., “entrem em contradição com as relações existentes, isto só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes”¹⁵. Desse modo, o pro-

blema foi identificado como uma contradição profunda da própria divisão social do trabalho, que fazia o filósofo se apropriar de modo indevido – juntamente com algumas outras formas ideológicas – da dimensão da universalidade. Isto não significava, de forma alguma, que a busca da própria universalidade tivesse sido abandonada: mas tão somente sua realização especulativa e imaginária. É por isso que Marx insistia na reintegração da filosofia à vida real em termos de necessidade da filosofia como necessidade da sua realização a serviço da emancipação. Desse modo, a filosofia, com essas qualificações, continuou a informar e a orientar a obra de Marx num sentido muito significativo até o fim de sua vida.

A idéia de universalidade apareceu na filosofia anterior a Marx, como um princípio abstrato. Outro termo com a mesma problemática, totalidade, foi, de uma maneira semelhante, articulado como um conceito filosófico, metodológico e especulativo. Marx desvendou o verdadeiro sentido dessas categorias colocando em relevo a sua base de existência real e as tratando enquanto as mais gerais *Daseinsformen* (“formas de existência”)¹⁶, refletidas na filosofia “como numa *câmara escura*, numa forma invertida”, de modo a permitir que a realidade fosse deduzida a partir da “idéia”. Marx descrevia as bases reais da universalidade e do seu corolário histórico, “a história universal”, nos seguintes termos: (1) “o desenvolvimento universal das forças produtivas”; (2) “a existência empírica humana, dada não no plano local, mas no plano *histórico-mundial*”; (3) “a concorrência universal” e o desenvolvimento da interdependência universal (“o *intercâmbio universal* dos homens [...] tornando cada um deles dependente das revoluções do outro”); (4) o desenvolvimento da “classe universal”, o proletariado, que “só pode, portanto, existir *histórico-mundialmente*, assim como o comunismo; sua ação só pode se dar como “existência ‘histórico-mundial’”. Em outras palavras, uma “existência histórico-universal dos indivíduos, ou seja, existência dos indivíduos *diretamente* vinculada à história mundial (A. M.)”¹⁷.

Conseqüentemente, o problema da universalidade, apesar de percebido, de início, de uma forma fictícia na filosofia, não foi simplesmente um desvio da filosofia especulativa, mas sim uma questão real relacionada de modo vital com a vida de cada indivíduo isolado; agora é *diretamente* ligado à história universal no seu desdobramento efetivo. É por isso que não constitui “retórica juvenil” falar sobre a “realização da filosofia” como obra do desenvolvimento histórico real, através da mediação de indivíduos sociais reais e de suas manifestações coletivas.

¹¹ Da carta de Marx a seu pai, cit.

¹² “Não há história da política, do direito, da ciência etc., da arte, da religião etc.” (K. Marx, *A ideologia alemã*, cit., p. 77) “Dado que para esses jovens-hegelianos as representações, os pensamentos, os conceitos – em resumo, os produtos da consciência por eles autonomizada – são considerados os autênticos grilhões dos homens, exatamente da mesma forma que para os velhos-hegelianos eles eram proclamados como os verdadeiros laços da sociedade humana, então é evidente que os jovens-hegelianos têm de lutar apenas contra essas ilusões da consciência. [...]” (Ibidem, p. 84). “A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da *aparência de autonomia* que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar” (Ibidem, p. 94). “E se a teoria se decide, nem que seja por uma única vez, por tratar dos temas verdadeiramente históricos – como, por exemplo, o século XVIII – ela nos fornece apenas a história das representações, destacada dos fatos e dos desenvolvimentos históricos que constituem a sua base[...]” (Ibidem, p. 45).

¹³ “A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência” (Ibidem, p. 95).

¹⁴ “A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual. A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo *realmente* sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. ‘puras’” (Ibidem, p. 35).

¹⁵ Ibidem, p. 36.

¹⁶ A expressão é da “Introdução” de Marx aos *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, mas a idéia em si data do início de 1840.

* A. M.: Anotação de Marx (escrita na margem do manuscrito). (N. E.)

¹⁷ Essas citações são de *A ideologia alemã*, cit., p. 38-9. Uma nota de Marx à margem de *A ideologia alemã* diz o seguinte: “(A universalidade corresponde 1. à classe contra o estamento, 2. à concorrência, ao intercâmbio mundial etc., 3. à grande quantidade de membros da classe dominante, 4. à ilusão do interesse *comum*. No começo, essa ilusão é verdadeira. 5. Ao engano dos ideólogos e à divisão do trabalho)”, (Ibidem, p. 49). Como podemos ver, Marx está tratando de fatores objetivos muito importantes e não se deve interpretar erroneamente os termos “ilusão” e “desilusão” num sentido subjetivista-voluntarista. Pois ele próprio afirma de modo explícito que o “interesse comum” é inicialmente muito real (torna-se uma ilusão no decurso do desenvolvimento das contradições capitalistas) e, ligando-se a “desilusão dos ideólogos” à divisão do trabalho, ele reafirma sua idéia a respeito da necessidade de uma superação prática, objetiva, de tais manifestações da consciência.

Marx levantou o problema da universalidade e de sua realização também sob seu outro aspecto vital: como *apropriação*. De novo, em lugar de meras transformações e soluções conceituais, nos apresentou a dialética objetiva da existência real. E, novamente, em oposição a uma projeção filosófica especulativa do desdobramento grandioso da Idéia. O quadro delineado foi o da realidade crua e da liberação potencial do desenvolvimento histórico real, pois:

Chegou-se a tal ponto, portanto, que os indivíduos devem apropriar-se da totalidade existente de forças produtivas, não apenas para chegar à auto-atividade, mas simplesmente para assegurar a sua existência. Essa apropriação está primeiramente condicionada pelo objeto a ser apropriado – as forças produtivas desenvolvidas até formar uma totalidade e que existem apenas no interior de um intercâmbio universal. Sob essa perspectiva, portanto, tal apropriação tem de ter um caráter correspondente às forças produtivas e ao intercâmbio. A apropriação dessas forças não é em si mesma nada mais do que o desenvolvimento das capacidades individuais correspondentes aos instrumentos materiais de produção. A *apropriação de uma totalidade de instrumentos de produção* é, precisamente por isso, o *desenvolvimento de uma totalidade de capacidades nos próprios indivíduos*. Essa apropriação é, além disso, condicionada pelos indivíduos que apropriam. Somente os proletários atuais, inteiramente excluídos de toda auto-atividade, estão em condições de impor sua auto-atividade *plena*, não mais *limitada*, que consiste na *apropriação de uma totalidade de forças produtivas* e no *decorrente* desenvolvimento de uma *totalidade de capacidades*. Todas as apropriações revolucionárias anteriores foram limitadas; os indivíduos, cuja auto-atividade estava limitada por um instrumento de produção e por um intercâmbio limitados, apropriavam-se desse instrumento de produção limitado e chegavam, com isso, apenas a uma nova limitação. Seu instrumento de produção tornava-se *sua propriedade*, mas eles mesmos permaneciam *subsumidos à divisão do trabalho* e ao seu próprio *instrumento de produção*. Em todas as apropriações anteriores, uma massa de indivíduos permanecia subsumida a um único instrumento de produção; na apropriação pelos proletários, uma massa de instrumentos de produção *tem de* ser subsumida a *cada indivíduo*, e a propriedade subsumida a *todos*. O moderno intercâmbio *universal* não pode ser subsumido aos *indivíduos* senão na condição de ser subsumido a *todos*.¹⁸

Desse modo, os conceitos filosóficos de universalidade e totalidade que foram antecipados de forma abstrata, em oposição a, e numa superação especulativa das deficiências (parcialidade e caráter conflitante) da existência empírica foram apresentados por Marx estreitamente ligados e dependentes da possibilidade de uma total apropriação. Marx rejeitou essa negação abstrata e identificou claramente as condições objetivas, as forças e as tendências do desenvolvimento social que definiam a apropriação como produção da totalidade de capacidades dos indivíduos, em conjunto com o desenvolvimento da totalidade das forças produtivas e instrumentos de produção no quadro do intercâmbio universal. E, de acordo com o mesmo espírito, mais tarde, nos *Grundrisse*, projetou o “*desenvolvimento livre das individualidades*”¹⁹, e em *O capital* antecipou para os homens “as condições mais dignas e favoráveis à *sua natureza humana* [...]”; aquele desenvolvimento

da energia humana que é um *fim em si mesmo*, o *verdadeiro reino da liberdade*”²⁰. A universalidade de tal apropriação foi caracterizada por Marx, não somente em termos do nível mais alto da totalidade de forças produtivas e do correspondente desenvolvimento completo das capacidades dos indivíduos no interior do intercâmbio universal, mas também na modalidade radicalmente nova de organização da propriedade: a saber, a exclusão dos indivíduos enquanto indivíduos separados da propriedade dos meios de produção, para tornar possível seu controle efetivo pela totalidade dos produtores associados.

Marx empregou, com prudência, as expressões: “desenvolvimento *necessário* da totalidade de capacidades” e “*devem* ser subsumidos a *cada* indivíduo e a propriedade a *todos*” (referindo-se aos meios de produção). Dessa maneira, ele não só enfatizou a interdependência necessária do desenvolvimento total dos indivíduos e seu controle consciente da propriedade e produção, mas também ressaltou que, desde que tais desenvolvimentos não se concretizem na vida real, a filosofia está fadada a continuar a ter uma existência isolada, em vez de se integrar à vida cotidiana e dessa maneira “se realizar”. Pois o isolamento da filosofia é apenas a manifestação de uma contradição interna da práxis social, que, até agora, não conseguiu realizar o potencial de desenvolvimento da totalidade de capacidades dos indivíduos, através da apropriação da totalidade de forças produtivas sob o seu controle coletivo. Esse é o aspecto negativo da questão. O positivo é que a filosofia, nessas circunstâncias, não é somente a manifestação necessária desse fracasso que, ele próprio, não pode ser varrido para debaixo do tapete por meio de artifícios verbais pseudocientíficos, como “prática teórica”, nem por meio da rejeição arrogante da teoria do fetichismo de Marx como hegelianismo e fruto do “romantismo cultural alemão” – mas, ao mesmo tempo, também uma advertência vital acerca da potencialidade positiva para superar seu fracasso. Se a parcialidade continua a prevalecer em nossas circunstâncias atuais, fazendo com que a busca da universalidade pareça extremamente afastada da realidade, isto não é culpa da filosofia. A questão é saber se vamos aceitar o triunfo da parcialidade, elevando-a à condição permanente de existência, como os críticos de Marx se propõem a fazer, ou negá-la de todas as maneiras possíveis, incluindo a forma em que a “arma da crítica” filosófica pode e deve contribuir para o sucesso de uma negação prática. Não deve haver nenhuma dúvida quanto à posição de Marx nessa questão, com sua defesa do “desenvolvimento de individualidades livres” e do “verdadeiro reino da liberdade [...] digno da natureza humana”. Por outro lado, a superação verbal especulativa da filosofia pela “teoria”, “prática teórica”, pelos assim chamados “conceitos científicos rigorosos do raciocínio experimental” e outros mais, só pode levar a uma rejeição conservadora da unidade entre teoria e prática e ao abandono cético dos valores de Marx como sonhos irrealizáveis.

2. “As ciências positivas” e a “ciência positiva” de Marx

O desenvolvimento filosófico de Marx, em direção a um radical divisor de águas em toda a história da filosofia, foi extraordinariamente rápido. Mas é evidente que ele não rompeu

¹⁸ Ibidem, p. 73.

¹⁹ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Londres, Penguin, 1973), p. 706.

²⁰ K. Marx, *Capital: a critical analysis of capitalism production* (Moscou, Progress Publishers, 1959), v. III, p. 800. [Ed. bras.: *O capital*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980, v. III.]

com a grande herança do passado. Pelo contrário, continuou a fazer referências generosamente positivas aos filósofos clássicos – de Aristóteles a Spinoza e de Vico a Hegel – ao longo de sua atividade intelectual de quase meio século. Mas as idéias dos filósofos do passado, apesar de inteiramente reconhecidas, foram rigorosamente integradas por ele, como elementos “superados-preservados”, numa concepção monumental de exemplar originalidade. Ele elaborou os princípios básicos dessa concepção ainda muito jovem, quando tinha vinte e poucos anos, e continuou a articular e a desenvolver a visão do novo mundo em todas as suas dimensões, nas suas principais obras de síntese.

Engels escreveu, se referindo a Marx, em 1886: “Marx estava mais acima, enxergou mais longe e teve uma visão mais ampla e mais rápida do que todos nós”²¹. O que quer que pensemos sobre a importância de Engels na elaboração do marxismo, não existe nenhuma dúvida quanto à validade fundamental de sua afirmação. O que Moses Hess percebeu e descreveu com entusiasmo na carta citada, e o que Engels sintetizou em quatro palavras igualmente entusiásticas (“Marx era um gênio”²²), estava claramente evidente desde o início. A famosa carta de Marx a seu pai – escrita quando mal chegara aos dezenove anos – revelou uma incomensurável paixão pela síntese, aliada à habilidade para tratar não somente do material sob seu exame, mas também de seus próprios esforços com crítica implacável, indo de uma estrutura de avaliação compreensiva para outra, de maneira persistente, se recusando a descansar sobre os louros de suas próprias conquistas, apesar de reconhecer com prudência o mérito relativo do seu empreendimento. Falando sobre sua primeira tentativa de chegar a uma síntese da filosofia do direito, escreveu: “Tudo está repleto de divisões tripartidas, e escrito com prolixidade rediosa; os conceitos romanos são malbaratados da maneira mais bárbara, com vistas a forçá-los a se encaixar no meu sistema. Por outro lado, dessa maneira obtive uma visão geral do material”²³. O passo seguinte revelou que era simplesmente incapaz de não ser desse modo: “Esbocei um novo sistema de princípios metafísicos, mas ao concluí-lo fui compelido, uma vez mais, a reconhecer que ele estava errado, como todos os meus esforços anteriores”²⁴. Uma insatisfação intensa com essa linha de abordagem o obrigou a procurar uma solução numa direção bem diferente:

Cheguei ao ponto de buscar a idéia na própria realidade. Se, anteriormente, os deuses moravam acima da terra, agora eles se tornaram seu centro. Tinha lido fragmentos da filosofia de Hegel, cuja melodia grotesca e áspera não me arraiu. Queria novamente mergulhar no mar, mas com a intenção definida de determinar que a natureza da mente é tão necessária, concreta e tão firmemente fundamentada quanto a natureza do corpo. Meu objetivo não era mais praticar golpes de esgrima, mas sim trazer pérolas autênticas para a luz do dia.²⁵

²¹ F. Engels, “Ludwig Feuerbach and the end of classical german philosophy”, em K. Marx e F. Engels, *Selected works* (Moscou, Foreign Languages Publishing House, 1951), v. II, p. 349. [Ed. bras.: “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”, em *Obras escolhidas* (10. ed. São Paulo, Alfa-Ômega, 2008, v. III.)]

²² Idem.

²³ K. Marx e F. Engels, *Collected works* (Londres, Lawrence & Wishart, 1975), v. I, p. 17.

²⁴ Idem.

²⁵ Ibidem, p. 18.

Mas, antes que essa fase pudesse ser considerada como terminada, a rejeição unilateral de Hegel, baseada num conhecimento fragmentário de sua obra, deu lugar a uma reavaliação muito mais equilibrada apesar de não ser, de modo algum, acrítica – no fim da qual, uma vez mais, o anseio por uma totalização positiva se tornou evidente:

Enquanto estive doente, fiquei conhecendo Hegel do princípio ao fim, lento com a maioria de seus discípulos [...]. Nos nossos debates, muitas visões conflituosas se expressaram, e fiquei cada vez mais firmemente ligado à moderna filosofia do mundo da qual achava que tinha escapado, mas todas as ricas cordas foram silenciadas e fui tomado por um verdadeiro furor de ironia, como acontece facilmente depois que tantas coisas tinham sido negadas.²⁶

Para ser preciso, as observações acima, juntamente com outras da mesma carta, não formavam ainda uma visão coerente do mundo. Elas eram significativas, não obstante como indicações de uma busca intensa por uma nova estrutura de totalização, capaz de uma compreensão dinâmica de uma extensão de conhecimento cada vez maior e mais profunda. No momento em que o princípio de “buscar a idéia na própria realidade” apareceu no horizonte de Marx, havia sido criada uma tensão que não podia ser solucionada dentro dos limites da filosofia como tal. A partir desse *insight* seguiram-se dois outros passos em vista de uma necessidade premente, os quais, entretanto, só foram enunciados de maneira completa alguns anos depois. O primeiro se refere ao caráter insolúvel da problemática filosófica do passado, inerente à tentativa dos filósofos de encontrar soluções na própria filosofia (isto é, dentro das limitações auto-impostas pela forma de teoria mais abstrata). E o segundo se refere ao fato de que a constituição de uma forma adequada da teoria deve ser concebida como parte essencial da unidade entre teoria e prática.

Esse último princípio, por sua vez, tornava todas as soluções teóricas estritamente transitórias, incompletas e “hetero-dirigidas” (em oposição à coerência “auto-referida” da filosofia do passado): em uma palavra, tornava tais soluções *subordinadas* – embora, é claro, *dialecticamente* subordinadas – ao dinamismo global da práxis social em seu desenvolvimento próprio. Ele tinha que considerar a superação histórica de todas as conceituações filosóficas, inclusive aquela referente à nova concepção, visto que ela estava ligada a uma configuração particular das forças sociais e de seus antagonismos: aspecto, precisamente, que induziu os intérpretes de Marx, que não conseguiram entender a dialética de teoria e prática, a atribuírem à nova visão de mundo apenas valor puramente heurístico e, é claro, de tipo muito limitado.

Veremos a seguir a maneira como Marx atingiu suas conclusões radicais, mas antes temos que examinar algumas características relevantes de sua nova síntese, estruturada em oposição consciente aos sistemas filosóficos de seus predecessores.

Engels, em seu ensaio sobre Feuerbach, resumiu sua posição a respeito da natureza problemática dos sistemas filosóficos do passado da seguinte maneira:

O que é perecível em todos os filósofos é justamente o “sistema”; pela simples razão de brotar de um desejo não perecível do pensamento humano – o desejo de superar todas as contradições. Mas se todas as contradições forem resolvidas de uma vez por todas, alcançaremos a assim

²⁶ Ibidem, p. 19.

chamada verdade absoluta – a história universal acabará. Entretanto, ela tem de continuar, mesmo que não tenha restado nada para ela fazer – o que é uma nova e insolúvel contradição. Quando compreendermos – e no decorrer do tempo ninguém nos ajudou tanto a compreender isso como o próprio Hegel – que a tarefa da filosofia assim explicitada não é outra senão aquela que postula uma única filosofia executar, aquilo que somente pode ser executado pela *espécie humana inteira* no seu desenvolvimento progressivo – quando compreendermos isso, haverá um fim para toda filosofia *no sentido da palavra aceito até agora*. Deixa-se de lado a “verdade absoluta”, que é inatingível por esse caminho ou por qualquer pessoa individualmente: em vez disso, procura-se alcançar *verdades relativas*, através das *ciências positivas* e da soma de *seus resultados* por meio do *pensamento dialético*.²⁷

O aspecto importante da análise de Engels é que a nova visão de mundo, consciente da contradição fundamental na maneira pela qual sistemas anteriores trataram a relação entre verdade absoluta e verdade relativa, tinha que ser um *sistema aberto* que substitui o *filósofo solitário* pelo *sujeito coletivo* de gerações sucessivas, que continuam a promover o conhecimento no desenvolvimento progressivo da humanidade. Na verdade, a influência infinitamente incomparável de Marx sobre o conjunto da história dos homens não pode ser separada do fato de que ele tenha redefinido radicalmente a filosofia como um empreendimento coletivo, para o qual muitas gerações contribuem com sua parte, de acordo com os requisitos e potencialidades de sua situação. (Nesse sentido, quando falamos sobre uma reorientação radical de toda a estrutura do conhecimento, enquanto grande empreendimento coletivo, só pode existir marxismo e não “marxismos”. Os últimos são especificidades sociopolíticas com a mesma orientação básica, e é inerente ao espírito da nova visão de mundo que “eles” devam encontrar sua articulação através de redefinições e inovações constantes, já que as condições de seu desenvolvimento posterior mudam significativamente no decorrer da história e do avanço do conhecimento.) Desse modo, não é surpreendente que o ônus de produzir uma estrutura geral de orientação radicalmente redefinida, e, ao mesmo tempo, se encarregar de elaborar tarefas historicamente específicas, tornou impossível para Marx completar *qualquer* um de seus trabalhos mais importantes, desde os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* até os *Grundrisse* e *O capital*, sem mencionar inúmeros outros projetos aos quais ele esperava se dedicar, mas que não pôde executar. Isso também não nos deve preocupar indevidamente, já que o caráter inacabado de todo o trabalho de Marx é inseparável da inovação histórico-universal de seu empreendimento e da abertura desafiadora do seu sistema. Não é preciso dizer que nem mesmo os maiores talentos podem escapar das consequências de limitações históricas e pessoais. Entretanto, muito do que se fala atualmente sobre a “crise do marxismo” mostra mais uma crise das próprias convicções do que um conjunto de lacunas identificáveis na visão de Marx.

Por outro lado, a caracterização de Engels do “fim de toda filosofia” – que influenciou profundamente muitas interpretações posteriores – desorienta em dois aspectos principais. O primeiro, mesmo que a filosofia seja corretamente definida como um empreendimento coletivo, ela é, apesar disso, realizada através dos atos parciais de indivíduos particulares

como o próprio Marx – que tentam resolver as contradições, que percebem com suas melhores habilidades, limitados não somente pelo talento pessoal, mas também pela posição de observação que pode ser alcançada em cada época do desenvolvimento progressivo da humanidade. Desse modo, nada poderia ser mais hegeliano do que a idéia de Engels de assumir “a espécie humana inteira” como o equivalente materialista da “razão absoluta” de Hegel, possuidora da “verdade absoluta” – apesar de ser apresentada como contraposta a Hegel. Na realidade, a filosofia avança sob a forma de totalizações parciais, que forçosamente constituem, em qualquer época, inclusive a fase pós-hegeliana de desenvolvimento, algum tipo de *sistema* sem o qual a própria idéia de “verdades relativas” não teria qualquer sentido. A alternativa para o conceito hegeliano de verdade absoluta não é “a espécie humana inteira”, como detentora imaginária de alguma “verdade absoluta”, mas a síntese totalizadora dos níveis de conhecimento que podem ser atingidos e que são progressivamente superados no empreendimento coletivo de sistemas particulares. Como consequência, por mais conscientemente aberta que tenha sido a visão marxiana de mundo, em sua concepção e orientação gerais, ela teria de ser *sistematicamente* articulada nos diferentes estágios do desenvolvimento de Marx – dos *Manuscritos de Paris* a *O capital* – para ser caracterizada como uma totalização adequada do conhecimento.

O segundo aspecto da análise de Engels, que é extremamente problemático, está estreitamente ligado ao primeiro. Tendo excluído da filosofia a função vital de sistema determinado de conhecimento totalizante (isto é, de sistema que não somente *organiza*, mas também *constitui* o conhecimento, antecipando e promovendo desenvolvimentos, além de os seguir e sintetizar), ele acabou ficando com a redução positivista da filosofia enquanto mera “soma de resultados das *ciências positivas*”. Além disso, a ambigüidade entre essa visão das “ciências positivas” e a noção hegeliana de “conhecimento positivo” – erroneamente atribuída a Marx por Colletti e outros – resultou de uma reflexão posterior a essa análise quando Engels afirmou que, “mesmo inconscientemente, Hegel mostrou-nos a saída do labirinto dos sistemas em direção a um real conhecimento positivo do mundo”²⁸. Apesar de não ter sido intenção consciente de Engels, a tendência inerente à sua análise é que o critério de verdade é retransferido para o interior dos limites da *teoria enquanto tal* – uma orientação da qual Marx se livrou tão enfaticamente – e, tomando como modelo as “ciências positivas”, esse critério se torna o fundamento de uma “prática teórica” ficticiamente auto-sustentada e mais ou menos abertamente oposto ao princípio de Marx, que anuncia a unidade dialética entre teoria e prática, enquanto linha divisória real entre seu modo de abordagem e o de seus predecessores. E, ironicamente, já que nenhuma evidência com base sólida pode ser encontrada no conjunto da volumosa obra de Marx²⁹ para manter a pretendida adesão ao modelo das “ciências positivas”, ele é agora

²⁸ Ibidem, p. 331.

²⁹ Marx sempre se empenhou em salientar a distinção fundamental entre os níveis de análise – correspondentes a tipos qualitativamente diferentes de fenômenos sociais – aos quais se devem aplicar métodos de pesquisa apropriadamente diferentes. Em 1859, ele escreveu o seguinte: “As mudanças na base econômica levam, mais cedo ou mais tarde, à transformação de toda a imensa superestrutura. Ao se estudar tais transformações é sempre necessário distinguir entre a *transformação material* das condições econômicas de produção, que pode ser determinada com a *precisão da ciência natural*, e as formas legais, políticas, religiosas, artísti-

²⁷ F. Engels, “Ludwig Feuerbach and the end of classical german philosophy”, cit., p. 300-1.

acusado de “hegelianismo” (ou de uma oscilação ambígua entre um cientificismo empirista e um hegelianismo romântico), por não ter conseguido fornecer a evidência positiva exigida pelo esquema reducionista vulgar.

De fato, o desenvolvimento de Marx seguiu um caminho bem diferente. Ele se recusou explicitamente a modelar a filosofia pelas ciências naturais, já que as considerava “abstratamente materiais”³⁰ e sujeitas às mesmas contradições na totalidade da práxis social, que não só separaram a teoria da prática como também produziram uma fragmentação crescente das atividades teóricas e práticas, separando-as intensamente entre si, em vez de sustentar seu desenvolvimento unificado numa estrutura integrada. Suas referências à “ciência positiva” não eram nem idealizações da ciência natural nem concessões ao hegelianismo – muito menos uma incomoda mistura das duas coisas – mas, sim, expressões

cas ou filosóficas – ou, resumindo, as formas Ideológicas nas quais os homens se tornam conscientes desse conflito e lutam contra ele” (K. Marx, *A contribution to the critique of political economy*, Londres, 1971, p. 21. [Ed. bras.: *Contribuição à crítica da economia política*, São Paulo, Martins Fontes, 2003]). Obviamente, não há sinal algum de “reducionismo cientificista”: pelo contrário, a impossibilidade de tal reducionismo é rigorosamente defendida. Nem há qualquer oscilação entre “cientificismo empírico” e “hegelianismo romântico”. Em vez disso, encontramos o estabelecimento de uma clara linha de demarcação entre formas diferentes de práxis social – que aponta para a necessidade de métodos de análise apropriados às “transformações materiais”, às “formas ideológicas” e às complexas interações entre essas duas. Na verdade, Marx sempre desprezou a economia política burguesa devido às suas tentativas de reduzir as complexas relações humanas a categorias subordinadas a supostas leis naturais: “O *materialismo grosseiro* dos economistas, que considera como *propriedades naturais das coisas* aquilo que são as relações sociais de produção dos homens e as qualidades que as coisas adquirem por estarem subordinadas a essas relações, é, ao mesmo tempo, um *idealismo não grosseiro*, quase um *fetichismo*, visto que atribui relações sociais a coisas como características inerentes, mistificando-as” (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 687). Mesmo quando defendeu as implicações necessárias dos desenvolvimentos socioeconômicos da Inglaterra para o continente europeu, ele se apressou a acrescentar que, no continente, as consequências “tomarão uma forma mais brutal ou mais humana, de acordo com o grau de desenvolvimento da própria classe trabalhadora” (K. Marx, *Capital*, Moscou, Progress Publishers, 1867, v. I, p. 9 [Ed. bras.: *O capital*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980, livro I, v. I]). Não é preciso dizer que esta última não pode ser exterminada “com a precisão da ciência natural”, e, visto que o desenvolvimento de uma totalidade social complexa sempre envolve uma multiplicidade de fatores qualitativamente diferentes, a análise da transformação social das condições econômicas de produção deve sempre ser qualificada pelas implicações necessárias das várias *interações dialéticas*. Os processos sociais, segundo Marx, são inseparáveis das suas *determinações históricas* e, portanto, não podem ser colocados à força no leito procustiano das “leis naturais” imutáveis, concebidas segundo o modelo de uma “ciência natural” esquemática. Em contraste nítido com o cientificismo, Marx identificava a necessidade que se manifesta em processos sociais como *necessidade histórica* (*historische Notwendigkeit*) e a definia como uma *necessidade em desaparecimento* (*eine verschwindende Notwendigkeit*), (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 831-2), graças ao envolvimento ativo do agente humano em tais processos, que, por tanto, devem se opor, em princípio, a qualquer forma de reducionismo.

³⁰ “Mas quanto mais a ciência natural interveio de *modo prático* na vida humana mediante a indústria, reconfigurou-a e preparou a emancipação humana, tanto mais teve de completar, de maneira imediata, a desumanização. A *indústria* é a relação histórica efetiva da natureza e, portanto, da ciência natural com o homem; por isso, se ela é apreendida como revelação *exotérica das forças essenciais* humanas, então também a essência *humana* da natureza ou a essência *natural* do homem é compreendida dessa forma, e por isso a ciência natural perde a sua orientação *abstratamente material*, ou antes *idealista*, tornando-se a *base da ciência humana*, como agora já se tornou – ainda que em figura estranhada – a *base da vida efetivamente humana*; uma outra base para a vida, uma outra para a *ciência é de antemão* uma mentira.” (K. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo, Boitempo, 2004, p. 111-2).

de um programa que ancorava firmemente a teoria na “vida real” e na “representação da atividade prática”, que poderiam aparecer nas ciências naturais, constituídas sobre a base da divisão social do trabalho, numa forma abstratamente material e unilateral. Em oposição à filosofia especulativa, ele escreveu:

parte-se dos *homens realmente ativos* e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu *processo de vida material*, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. [...] Esse modo de considerar as coisas não é isento de pressupostos. Ele parte de pressupostos reais e não os abandona em nenhum instante. Seus pressupostos são os homens, não em quaisquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu *processo de desenvolvimento real*, empiricamente observável, sob determinadas condições. Tão logo seja apresentado esse *processo ativo de vida*, a história deixa de ser uma coleção de *fatos mortos*, como para os *empiristas* ainda *abstratos*, ou uma *ação imaginária de sujeitos imaginários*, como para os idealistas.³¹

Ele acrescenta enfaticamente uma definição clara de sua concepção de “ciência positiva”: “Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a *ciência real, positiva*, a exposição da *atividade prática*, do *processo prático de desenvolvimento dos homens*”³². O mesmo ponto de vista é ampliado poucas páginas depois:

Essa concepção da história depende da nossa capacidade para expor o *processo de produção real* [...] a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes *criações teóricas e formas da consciência* – religião, filosofia, moral etc. etc. – e em seguir o seu processo de nascimento a *partir dessas criações*, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja *apresentada em sua totalidade* (assim como a *ação recíproca* entre esses diferentes aspectos). Ela não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma *categoria* em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o *solo da história real*; não de explicar a práxis partindo da idéia, mas de explicar as *formações ideais a partir da práxis material* e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da *crítica espiritual*, [...] mas apenas pela *demolição prática* das relações sociais reais (*realen*) de onde provêm essas enganações idealistas; *não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história* e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria.³³

Como podemos ver, a preocupação de Marx com a “ciência positiva real” significava uma reorientação da filosofia, inequivocamente clara e radical, voltada para os “homens reais e ativos”; na direção do seu “real processo de desenvolvimento, perceptível empiricamente”; em direção a seu “processo de vida material” considerado dialeticamente como

³¹ K. Marx e F. Engels, *A ideologia alemã*, cit., p. 94-5.

³² Ibidem, p. 95.

³³ Ibidem, p. 42-3.

um processo de vida *ativo*; em resumo: em direção à representação “da *atividade prática*, do processo *prático* de desenvolvimento dos homens”. Isso se adequava bem com a inspiração juvenil de “procurar a idéia na própria realidade”, apesar de, naturalmente, entendida em nível muito mais elevado, visto que a última formulação indicava, nas referências à práxis social, também a solução, enquanto a primeira se reduzia a uma intuição – ainda que genial – do *problema* em si. Até mesmo as imagens utilizadas em ambas as ocasiões revelam uma incrível semelhança. A carta juvenil, depois da frase que fala sobre ver a idéia na própria realidade, continua assim: “Se, anteriormente, os deuses tinham morado acima da terra, agora eles se tornaram o seu centro”. E o parágrafo citado acima (ver nota 31) de *A ideologia alemã* começa com estas palavras: “Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, parte-se dos homens realmente ativos [...]”³⁴. E novamente podemos testemunhar que o nível mais elevado da conceituação resolve a ambigüidade quase enigmática das imagens originais, que refletem não somente o problema – e o programa – de desmistificar a religião no campo da realidade terrestre, mas também, e ao mesmo tempo, a incapacidade do jovem estudante de fazer isso satisfatoriamente, enquanto *A ideologia alemã* colocava firmemente a religião e outras concepções fantásticas como sendo originárias das contradições de determinadas formas da práxis social, exigindo, desse modo, para sua solução, a *subversão prática* das relações sociais reais de produção.

Outro ponto que não enfatizamos suficientemente é a substituição do termo “ciência positiva” – que Marx usa no singular, no sentido que analisamos – pelo termo “ciências positivas” – usado no plural pelos empiristas, sugerindo que a nova filosofia simplesmente “resume” os resultados de tais “ciências (seus resultados) positivas” (naturais) “por meio do pensamento dialético”. Isso não é de maneira nenhuma um lapso sem importância. Pelo contrário, suas implicações são muito graves e de amplas conseqüências. Esta é a passagem de Marx tão significativamente transformada por Engels: “A filosofia *autônoma* perde, com a *exposição da realidade*, seu meio de existência”³⁵. É substituída, no início, por uma “síntese dos resultados mais gerais que podem ser abstraídos do estudo do desenvolvimento histórico dos homens”³⁶. De uma maneira clara, então, os “resultados” mencionados por Marx não são aqueles das ciências positivas que deixam para a filosofia somente o papel de “resumir seus resultados por meio do pensamento dialético”. (O qual, por si mesmo, é bastante desconcertante, pois, como pode o pensamento ser dialético se o seu papel não é a produção de idéias e resultados, mas apenas “resumir” aquilo que lhe é legado? Também não é possível entender como todo o empreendimento pode se tornar dialético, se os resultados parciais não eram eles mesmos constituídos dialeticamente, de modo que se tornaria necessária alguma forma de imposição da dialética sobre eles,

vinda do exterior.) Na visão de Marx, ao contrário, os resultados de que estamos tratando são, eles próprios, produzidos pela teoria que também os sintetiza, e são produzidos através do exame do real desenvolvimento histórico dos homens, colocando em relevo suas características objetivas mais significativas – constituídas de maneira prática. Além disso, esse exame não é, obviamente, um problema de simples observação, mas um processo dialético para se apoderar do imensamente rico “*processo de vida ativo*” (em contraste marcante com a “coleção de fatos mortos, como acontece com os *empiristas*, que ainda são *abstratos*”) dentro de uma bem definida *estrutura teórica orientada pela práxis*, com a finalidade de elaborar a grande variedade de fatores envolvidos no exame da atividade prática dos homens, desenvolvidos historicamente de acordo com determinadas “*premissas materiais*” e, desse modo, reconstituindo de maneira dialeticamente ativa a própria estrutura teórica que abarca novamente o próximo ciclo de estudo. É isso que Marx quer dizer com “ciência positiva”, que é necessariamente *totalizante* e por isso mesmo não pode existir no plural – não no sentido marxista do termo. Ele torna isso amplamente claro quando insiste que na sua concepção – que explica todas as manifestações teóricas, relacionando-as ao seu terreno material, em associação com o princípio da unidade entre a teoria e a prática – “a questão toda pode ser retratada *na sua totalidade*”, enquanto “as ciências positivas” deixam inevitavelmente a tarefa vital da totalização intocada, já que esta situa-se para além de qualquer uma delas.

Outro ponto igualmente importante, enfatizado por Marx, é que o intercâmbio dialético entre fatores materiais complexos e todos os diferentes produtos teóricos e formas de consciência – “a *ação recíproca* desses diferentes lados uns sobre os outros” – só pode ser compreendido numa estrutura de totalização. É pouco importante se chamamos isso de nova forma de filosofia ou, em oposição polêmica e deliberada à filosofia especulativa, de “ciência positiva”. O que importa, entretanto, é que não podemos ter uma concepção dialética da história sem uma estrutura de totalização, que não pode ser removida ou substituída pelas “ciências positivas”.

Ironicamente para aqueles que prestam pouca atenção à evidência histórica, a única vez que Marx tratou a filosofia, de maneira positiva, como *prática teórica* foi quando ainda se encontrava preso aos limites da perspectiva idealista. Na sua tese de doutorado, escrita entre o início de 1839 e março de 1841, ele afirmou que:

a *prática* da filosofia é ela própria *teórica*. É a *crítica* que mede a existência individual pela essência, a realidade particular pela idéia. Mas essa *realização imediata* da filosofia é, na sua essência mais profunda, afligida por contradições, e essa sua essência toma forma na aparência e imprime nela sua marca.³⁷

Contudo, mesmo essa aprovação, como podemos observar, não foi incondicional, pois estava acompanhada por uma indicação sobre algumas contradições inerentes à oposição entre a filosofia e o mundo, apesar de o autor da tese de doutorado não ter podido oferecer uma definição precisa da natureza das mesmas e, muito menos, uma solução adequada para elas. Dadas as limitações de sua concepção na época, ele podia retratar as tensões e oposições em questão apenas enquanto um difícil *beco-sem-saída*:

³⁴ Ibidem, p. 94.

³⁵ Em outras palavras, através da reorientação da filosofia como “ciência real, positiva”: preocupada com “a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens” (Ibidem, p. 95).

³⁶ Tradução minha. Traduzir *Betrachtung* é muito difícil. Além de “exame”, significa também “consideração”, “contemplação”, “meditação”, “reflexão”, “observação” etc. Quando falamos de uma síntese baseada no desenvolvimento global histórico do homem, a imediatividade empirista da “observação” fica claramente deslocada. Karl Marx, *The German Ideology* (1845-6), p. 38. [Ed. bras.: *A ideologia alemã*, São Paulo, Boitempo, 2007, p. 95.]

³⁷ K. Marx, “Difference between the Democritean and Epicurean philosophy of nature”, em K. Marx e F. Engels, *Collected works*, cit., v. I, p. 85.

Quando a filosofia se volta, deliberadamente, contra o mundo da aparência, o sistema é rebaixado ao nível de uma totalidade abstrata, isto é, se torna um aspecto do mundo que se opõe a um outro. Sua relação com o mundo é de reflexão. Inspirada pelo *impulso de se realizar*, ela entra em tensão contra o outro. A auto-satisfação e integridade interiores foram rompidas. Aquilo que era luz interior se tornou uma chama devoradora que se volta para o exterior. O resultado é que, a medida que o mundo se torna filosófico, a filosofia se torna mundana, sua realização é também a sua perda, aquilo contra o qual luta do *lado externo* constitui sua própria *deficiência interior*, na própria luta ela incorre precisamente nos erros que combate como erros do campo adversário, e só pode superá-los concordando com eles. Aquilo a que se opõe e que combate é sempre *o mesmo que ela própria*, apenas com os fatores invertidos.³⁸

As contradições não podiam ser firmemente identificadas porque eram entendidas como emanando da própria filosofia e, por isso mesmo, tendendo para uma “cisão da autoconsciência individual enquanto tal”, com relação ao predicamento de determinados filósofos, e para uma “separação externa e uma dualidade da filosofia, como duas correntes filosóficas opostas”³⁹, com relação à filosofia como um todo. A idéia de que o problema pode surgir da “inadequação do mundo, que tem que se tornar filosófico”⁴⁰, apareceu por um instante, mas, posta em termos da problemática delimitada pela oposição entre duas correntes filosóficas, tinha de ser subsumida como um “momento” do esquema geral de uma prática teórica definitivamente auto-orientada.

Não obstante, o problema mesmo apareceu no horizonte e seu caráter não resolvido representava um desafio para Marx. Seu desenvolvimento nos anos imediatamente subsequentes à conclusão da tese de doutorado consistiu na compreensão: (1) de que o aspecto subjetivo do problema não pode se limitar apenas à consideração da subjetividade *individual*, nos termos em que a tese abordou o assunto⁴¹, mas deve ser complementado por uma concepção dialética do desenvolvimento histórico real, que produz um *agente coletivo* em relação ao qual a *realização real* – que necessariamente escapa à “autoconsciência individual” – pode ser considerada; e (2) de que essa exigência da realização da filosofia – surgida da “inadequação do mundo”, concretamente definida como um antagonismo inerente a um modo determinado de práxis social, deve estar vinculada ao programa de reconstrução radical da teoria na *unidade entre teoria e prática* e na suplantação da dominante *divisão social do trabalho*.

Tais passos, que eram necessários para alcançar essas conclusões, foram dados por Marx premido por problemas práticos urgentes. Como ele lembrou mais tarde: “Entre os anos

1842-43, como editor da *Rheinische Zeitung*, me encontrei pela primeira vez na posição embaraçosa de ter que discutir o que é conhecido como interesses materiais”⁴². E, na verdade, em sua *Justificativa do correspondente do Mosela*, ele articulou um ponto extremamente importante, escrevendo que:

Ao investigar uma situação *relacionada com o Estado*, ficamos facilmente tentados a esquecer a *natureza objetiva das circunstâncias* e a explicar tudo pela vontade das pessoas interessadas. Entretanto, há *circunstâncias* que determinam as ações de pessoas isoladas e autoridades individuais, que são *tão independentes delas como do sistema respiratório*.⁴³

Quão vazias as abstrações filosóficas devem ter soado aos ouvidos de um homem que chegou a abraçar tais convicções! Não é de se espantar, portanto, que ele ansiava por estabelecer um padrão para a teoria de acordo com as exigências objetivas das circunstâncias reais. Numa carta escrita em agosto de 1842, ele insistiu que “*A verdadeira teoria deve ser desenvolvida e clarificada dentro das circunstâncias concretas e em relação às condições existentes*”⁴⁴. E no espírito do seu próprio princípio, empreendeu um estudo metucioso das condições e forças objetivas que se manifestam em circunstâncias concretas, visando compreender a dinâmica de suas inter-relações e as possibilidades de uma intervenção consciente em seu desenvolvimento. Os resultados desse empreendimento foram incorporados à sua *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel*, a seus ensaios *Sobre a questão judaica*, a seu sistema *in statu nascendi* conhecido como *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, e às suas célebres *Teses sobre Feuerbach*, ligadas à sua contribuição vital em *A ideologia alemã*. Essas obras não apenas fizeram o ajuste de contas final com a filosofia especulativa, mas, ao mesmo tempo, também elaboraram a estrutura de um novo tipo de totalização do desenvolvimento histórico real, com todos os seus múltiplos fatores interagindo dialeticamente, incluindo até mesmo as mais esotéricas formas e manifestações da consciência. Tendo identificado no proletariado o agente coletivo e a força material através dos quais “a realização da filosofia” poderia ser reformulada de forma radicalmente nova e em nível qualitativamente superior, continuou a insistir que “o proletariado tem as suas armas intelectuais na filosofia”⁴⁵.

Desse modo, relacionar seu tipo de filosofia com uma força sócio-histórica concreta, e definir sua função como integrante e necessária para o sucesso da luta pela emancipação, tornaram Marx capaz de formular a exigência da “subversão *prática* das relações sociais reais”, como princípio-guia e padrão de medida do sentido da nova filosofia. Filosofia que surge em momento particular da história a partir de uma práxis social determinada. Uma filosofia que – em conformidade com a unidade entre a teoria e a prática – contribui de maneira vital para o desdobramento e a realização completa das potencialidades inerentes a essa práxis emancipatória.

³⁸ Idem.

³⁹ Ibidem, p. 86.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Tendo definido a “realização imediata da filosofia” como o aspecto *objetivo* do problema, Marx se volta para o aspecto subjetivo: “esse é a relação do *sistema filosófico* que é realizado *com seus veículos intelectuais*, com as *autoconsciências individuais* nas quais seu progresso se mostra. Essa relação resulta naquilo que confronta o mundo na realização da filosofia propriamente dita, ou seja, no fato de que essas autoconsciências individuais sempre carregam uma *demande de duas faces*, uma que se vira contra o mundo, outra que se vira contra a própria filosofia [...]. Sua liberação do mundo da não-filosofia é, ao mesmo tempo, sua própria liberação da filosofia que as manteve algemadas como um sistema especial” (Ibidem, p. 86).

⁴² K. Marx, “Prefácio”, em *A contribution to the critique of political economy*, cit., jan. 1859.

⁴³ K. Marx e F. Engels, *Collected works*, cit., v. I, p. 337.

⁴⁴ Carta de Marx a Dagobert Oppenheim, 25/08/1842, em *Werke* (Berlim, Dietz Verlag, 1958), v. 27, p. 409.

⁴⁵ K. Marx, “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, cit., p. 156.

3. A relação entre Marx e Hegel

A relação entre Marx e a filosofia hegeliana foi completamente invulgar. Em certo sentido, o hegelianismo representava para ele o extremo oposto de sua própria abordagem, que defendia “premissas materiais” verificáveis, em contraste com a especulação filosófica “auto-orientada”: uma abordagem articulada a partir de uma visão dinâmica do “ponto de vista do trabalho”⁴⁶, em oposição à adoção hegeliana da parcialidade acrítica e fundamentalmente anistórica do “ponto de vista” da economia política⁴⁷. Em outro sentido, entretanto, Marx nunca deixou de salientar o caráter gigantesco das conquistas de Hegel, realizadas num momento extremamente importante do desenvolvimento histórico, o período que se seguiu à Revolução Francesa, em resposta à mais complexa e dinâmica ação recíproca de forças sociais – incluindo a emergência do trabalho como movimento hegemônico – da história mundial.

A apropriação crítica por Marx dessa filosofia distou muito de ficar restrita à fase juvenil. Pelo contrário, acertadas as contas, não somente com o próprio Hegel, mas também com seus seguidores “neo-hegelianos” – basicamente nas obras *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel*, *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* e *A ideologia alemã* –, a estrada ficou livre para a utilização positiva das aquisições da filosofia hegeliana que Marx considerava de valor fundamental. Na verdade, as referências a Hegel nos *Grundrisse* e em *O capital* são numerosas e, de modo geral, altamente positivas – muito mais do que nos trabalhos anteriores. Por razões que veremos mais adiante, afinidades importantes entraram em evidência precisamente na época em que Marx enfrentava a tarefa de sintetizar alguns dos aspectos mais intrincados de sua concepção do capital e das múltiplas contradições inerentes ao seu desenvolvimento dialético e histórico.⁴⁸ Como o próprio Lenin insistiu:

É impossível compreender completamente *O capital* de Marx, especialmente seu primeiro capítulo, sem ter estudado exaustivamente e sem ter compreendido toda a Lógica de Hegel. Consequentemente, meio século depois, nenhum dos marxistas compreendeu Marx.⁴⁹

⁴⁶ A razão pela qual isso é de importância capital é que os mesmos fenômenos, desde que as classes rivais estejam diretamente envolvidas, aparecem de forma bem diferente se forem observadas a partir de um ponto de vista oposto e, portanto, prestando-se a interpretações radicalmente diferentes. Como Marx comentou em *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (cit., p. 832): “Esse processo de objetivação aparece, de fato, como um processo de alienação a partir do ponto de vista do trabalho, como apropriação do ponto de vista do capital”. A adoção crítica de Marx do ponto de vista do trabalho significa uma concepção do proletariado não apenas como uma força sociológica diametralmente oposta ao ponto de vista do capital – e permanecendo assim na órbita deste – mas como uma força histórica autotranscendente que não pode deixar de superar a alienação (ou seja, a forma histórica da objetivação) no processo da realização de seus próprios fins, que coincidem com a “reapropriação”. Para verificar as afirmativas de Marx sobre o proletariado como uma “classe universal” nesse sentido, veja “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, cit., p. 145-56.

⁴⁷ Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Ele apreende o *trabalho* como a *essência*, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo.” (K. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 124.).

⁴⁸ Veja, a esse respeito, a carta de Marx a Engels, 02/04/1858.

⁴⁹ V. I. Lenin, *Collected works* (Moscou, Foreign Language/Progress Publishers, 1963), v. 38, p. 180.

Outro meio século depois, ah!, a relação entre Marx e Hegel não está menos sujeita a preconceitos e idéias preconcebidas aprioristicamente do que na época em que Lenin escreveu esse famoso aforismo.

O erro clamoroso de interpretação sobre a importância de Hegel para o desenvolvimento da filosofia, e com ele a total incompreensão com que é tratada a relação entre Marx e esse grande pensador, não é, de maneira nenhuma, acidental. Revela a persistência obstinada daqueles esforços para rejeitar a dialética em favor de simplificações de um tipo ou de outro. Como observou Marx numa carta sobre o assunto: “Os cavalheiros da Alemanha [...] acham que a dialética de Hegel é um “cachorro morto”. Feuerbach tem muito para responder a esse respeito”⁵⁰. E comentou sarcasticamente em outra carta:

Herr Lange estranha que Engels, eu etc. tomemos o cachorro morto Hegel a sério, quando Büchner, Lange, Dr. Dühring, Fechner etc., concordam que eles – coitados – o enterraram há muito tempo. Lange é suficientemente ingênuo para dizer que eu “me movimento com rara liberdade” nas questões empíricas. Ele não tem a menor idéia de que esse “mover-se livremente no assunto” nada mais é do que a paráfrase para o método de tratar o assunto – isto é, o *método dialético*.⁵¹

Desse modo, uma avaliação adequada da relação entre Marx e Hegel não é um assunto secundário. De certa forma, resume a relação de Marx com a filosofia em geral e sua concepção da dialética em particular.

Como já vimos, a rejeição original do conjunto da filosofia hegeliana feita por Marx – devido a sua distância idealista da realidade social – logo deu lugar a uma apreciação muito mais diferenciada. Para ser preciso, ele condenava enfaticamente “essa dissolução filosófica e essa restauração da empiria existente”⁵², que identificou em forma embrionária já na Fenomenologia. Mas, ao mesmo tempo, insistiu, não com menor ênfase, que é um empreendimento notável o fato de que Hegel “compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu *próprio trabalho*”⁵³. Para saber exatamente o valor desse empreendimento, deve-se ter em mente que, pela primeira vez na história, a possibilidade de elaborar uma concepção histórica verdadeiramente compreensível tinha sido criada, em contraste gritante com as visões fragmentárias dos pensadores anteriores. A razão pela qual Hegel mesmo não pôde viver consistentemente de acordo com o padrão do seu próprio empreendimento ficará clara quando compararmos sua concepção de história com a de Marx. Essa comparação mostrará também porque Marx não tinha necessidade, qualquer que fosse, de chamar Hegel de “cachorro morto” e a dialética hegeliana de “cavalo morto”, para ultrapassá-lo radicalmente. Podia generosamente admitir que “a *dialética de Hegel é a forma básica de toda dialética*”⁵⁴ precisamente porque soube despi-la de sua forma mística nos aspectos cruciais em que o ponto de vista da economia política transformava a forma básica de

⁵⁰ Carta a F. Engels, 11/08/1868.

⁵¹ Carta a L. Kugelmann, 27/06/1870.

⁵² K. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, cit., p. 122.

⁵³ Ibidem, p. 123.

⁵⁴ Carta a L. Kugelmann, 06/03/1868.

toda a dialética em uma construção forçada, de modo que o “véu místico” fazia com que as contradições sociais antagônicas desaparecessem de vista através da sua resolução meramente conceitual.

O primeiro passo importante que Marx deu na sua apreciação crítica da filosofia hegeliana se relacionava com a política, sua preocupação principal na época. Foi seu radicalismo político que o separou de seus amigos jovens hegelianos e, já em março de 1843, ele também criticou Feuerbach por conta de seu tratamento inadequado da política. O ponto que Marx defendeu firmemente foi que Feuerbach refere-se “*muito à natureza e pouco à política*”, apesar de essa ser a única ligação através da qual a filosofia atual pode se tornar verdadeira⁵⁵. Desse modo, ele descobriu que desde o início Feuerbach era falho nesse aspecto crucial e, por isso mesmo, só pôde utilizar o autor de *A essência do cristianismo* de maneira muito limitada. Quando, mais tarde, enfatizou que Feuerbach tinha muito a dizer com relação à produção de um clima antidialético na Alemanha, explicou o impacto positivo da obra principal de Feuerbach comparando-a com o melhor trabalho de Proudhon, *O que é a propriedade?*:

A relação de Proudhon com S. Simon e Fourier é mais ou menos a mesma de Feuerbach com Hegel. Comparado a Hegel, Feuerbach é muito pobre. De qualquer modo, marcou época depois de Hegel, visto ter posto em evidência certos pontos que eram desagradáveis para a consciência cristã, mas importante para o progresso do criticismo, e que Hegel tinha deixado em semi-obscuridade mística.⁵⁶

Como mostra a crítica de 1843, essa avaliação não foi tardia. Atacar a natureza e sublinhar fortemente a política, é claro, não poderiam, na realidade, ajudar Marx na realização da tarefa a que havia se proposto: a elaboração de uma concepção dialética do desenvolvimento social real em lugar da síntese idealista hegeliana composta de engenhosas transformações conceituais. Ele insistiu que “todo o mistério da *filosofia do direito* e da filosofia hegeliana em geral” está contido nos parágrafos 261 e 262 dessa obra⁵⁷, que justifica o Estado político ao apresentar que “a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto”⁵⁸. E não se limitou simplesmente a enfatizar o “*misticismo lógico, panteísta*”⁵⁹, implícito no ato de derivar especulativamente a família e a sociedade civil da idéia de Estado, invertendo, desse modo, as relações reais de tal maneira que “o fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico”⁶⁰. Apontar tais inversões não poderia resolver por si só absolutamente nada. Pelo contrário, serviria apenas para oferecer a imagem de uma nova racionalidade às estruturas sociais extremamente problemáticas e, na verdade contraditórias, ao insistir no fato de que elas estão nas raízes de imagens ideo-

lógicas diversas. Esse trabalho de desmistificação como, por exemplo, mostrar a ligação entre a “sagrada família” e a família terrena – deve ser completado – se não for para se transformar em nova forma de mistificação – por meio de uma análise adequada das contradições sociais presentes nas próprias estruturas sociais problemáticas que, por sua vez, geram as imagens mistificadoras da falsa consciência. O objeto verdadeiro da crítica é sempre o *determinante fundamental* – nesse caso, o modo específico do metabolismo social, que atribui aos indivíduos funções determinadas (na verdade, poderíamos dizer “predestinadas”) no interior dos limites da trindade profana: família, sociedade civil e Estado – e não meramente a afirmação, ainda que correta, da *determinação imediata* entre, de um lado, a família e a sociedade civil, e o Estado político, de outro, que deixaria todos os três tão solidamente sustentados quanto a crítica da religião de Feuerbach, que não afeta em nada a família terrena. A hipótese de que poderíamos ter um lado, sem ter o outro, rompe, de maneira ingênua e não dialética, suas conexões necessárias, gerando a ilusão de solução sob forma de uma racionalidade falsa e unilateral: um grande empobrecimento com relação a Hegel – e é por essa razão que, “comparado a Hegel, Feuerbach é muito pobre”, o que sem dúvida alguma põe em relevo as inter-relações dialéticas, ainda que sob forma especulativa, enquanto um conjunto de “determinações lógico-metafísicas”⁶¹.

Como se pode evitar a “circularidade dialética”⁶² que caracteriza a solução hegeliana, visto que o desenvolvimento de momentos dialeticamente inter-relacionados é predestinado “pela natureza do Conceito”?⁶³ Isso é tanto mais importante já que toda essa “circularidade diabética” tem uma existência muito incômoda na própria fronteira da tautologia não-dialética⁶⁴. A resposta de Marx consiste em quebrar o círculo, não somente retendo a estrutura dialética da explicação, mas também, ao mesmo tempo, revelando seu verdadeiro terreno de determinação. Ele mostrou que Hegel foi obrigado a dar esse tipo de solução devido à “*antinomia sem solução*”⁶⁵ entre *necessidade externa* e *fim imanente* em sua concepção da realidade e da idealidade do Estado. Já que “o ponto de vista da economia política” faz com que a solução dessa antinomia seja impossível, apesar de insistir na sua solução (introduzindo, desse modo, outra contradição e determinando as linhas de raciocínio possíveis),

A realidade empírica é, portanto, tomada tal como é; ela é, também, enunciada como racional; porém, ela não é racional devido à sua própria razão, mas sim porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui um outro significado diferente dele mesmo. [...] O real torna-se fenômeno; porém, a Idéia não tem outro conteúdo a não ser esse fenômeno.⁶⁶

Desse modo, é a conservação necessária da contradição social subjacente que separa a idéia de seu conteúdo, rebaixando a realidade à condição de simples fenomenalidade,

⁵⁵ K. Marx e F. Engels, *Werke*, cit., v. 27, p. 417.

⁵⁶ Carta a J. B. v. Schweitzer, 24/01/1865.

⁵⁷ K. Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 31.

⁵⁸ Ibidem, p. 30-1.

⁵⁹ Ibidem, p. 29.

⁶⁰ Ibidem, p. 31.

⁶¹ Ibidem, p. 38.

⁶² Para usar a expressão de Sartre. Veja sua *Crítica da razão dialética*, especialmente a “Introdução”.

⁶³ K. Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, cit., p. 35.

⁶⁴ Na verdade, Marx sempre salienta essas tautologias. Veja, por exemplo, *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e também sua “Introdução” a *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*.

⁶⁵ *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, cit., p. 28.

⁶⁶ Ibidem, p. 31.

que naturalmente busca a idealidade como seu complemento e na sua alteridade o seu próprio terreno de racionalidade. Dessa forma, uma “*idéia subjetiva* e do próprio fato diferenciada”⁶⁷ é gerada especulativamente e, por sua vez, produz o sujeito-objeto idêntico, através do qual “aquela decomposição filosófica e restauração do mundo empírico” (com todas as suas contradições reais), a que já nos referimos, pode ser levada a termo.

Como podemos ver, Marx não se limitou a defender o caráter invertido da estrutura conceitual hegeliana, mas se apressou a demonstrar sua reveladora função ideológica, identificando a contradição – insolúvel para Hegel – como seu terreno fundamental de determinação. Tal análise se orientava na direção das conclusões *práticas* mais radicais. Como ele escreveu um ano antes em suas “Observações de um cidadão renano a respeito das Recentes Instruções sobre a Censura na Prússia”: “*A cura radical real para a censura seria a sua abolição*”⁶⁸. Ele não via nenhuma solução para os problemas do Estado, a não ser sua negação e superação radicais, com todas as necessárias implicações relativas à família e à “sociedade civil”. Na verdade, foi em vista das contradições insolúveis da “sociedade civil” (ligadas de maneira inseparável à família) que a conclusão sobre a superação radical do Estado se mostrou inescapável. Na *X Tese sobre Feuerbach* – “O ponto de vista do materialismo antigo é a sociedade civil; o ponto de vista do novo materialismo é a sociedade humana, ou a humanidade social” – colocou em poucas palavras uma das mais admiráveis inovações da filosofia marxiana. Pois o *conjunto*⁶⁹ da filosofia burguesa tratava enquanto axioma auto-evidente a constituição da sociedade humana como “sociedade civil”, fundada no antagonismo irreconciliável de seus membros individuais, o que, por sua vez, afirmava, com validade igualmente axiomática, a necessidade inquestionável do Estado como gerente benévolo de antagonismos preexistentes, e, conseqüentemente, como *condição prévia* da vida social enquanto tal. A lógica ultrajante de todo esse raciocínio – que não apenas separa a esfera política governada por regras de sua base material, mas, ao mesmo tempo, estabelece também a primazia absoluta da vida política sobre a social, da qual é, na verdade, manifestação e dimensão histórica específica – deveria ser chamada pelo seu próprio nome, mesmo que a lógica da legitimação assumia em Hegel uma forma infinitamente complexa e bastante opaca se comparada à transparência relativamente simples do esquema de Hobbes. Para visualizar a reintegração da dimensão política, no processo de vida material da sociedade, foi necessário negar tanto o próprio Estado político quanto aquela “natureza humana” individualista e fictícia (o pretenso produtor do antagonismo irreconciliável), ambos reciprocamente pressupostos no círculo ideológico auto-suficiente – um círculo vicioso, se é que já houve algum – da racionalidade burguesa. “A sociedade humana, ou a humanidade social”, como ponto de vista da nova filosofia, foi a única base sobre a qual um processo de recuperação social, desenvolvido objetivamente, poderia ser concebido, em oposição ao dinamismo histórico arbitrariamente congelado, como que encapsulado nos diversos esquemas de auto-legitimação do Estado e da sociedade civil.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ K. Marx e F. Engels, *Collected works*, cit. v. I, p. 131.

⁶⁹ É claro que Marx queria salientar com seu aforisma que *até* as abordagens materialistas – incluindo a de Feuerbach – permaneceram presas ao ponto de vista da sociedade civil, compartilhado também pelos economistas políticos clássicos.

Outro ponto que emerge claramente da crítica marxiana da filosofia do direito de Hegel é que – contrariamente à *História e consciência de classe* de Lukács e aos seguidores dessa obra – o “sujeito-objeto idêntico” não poderia representar parte positiva no raciocínio de Marx. Pelo contrário, foi precisamente sua crítica dessa problemática que ajudou Marx a reconstituir a dialética em base radicalmente diferente. Marx não só demonstrou a função apologetica do sujeito-objeto idêntico no esquema hegeliano – isto é, “a dissolução e restauração filosófica do mundo empírico”, que vimos acima – como também ressaltou que, para tornar essa função ideológica possível, os fatores dialéticos objetivos tinham de ser dissolvidos artificialmente por Hegel na “idéia-sujeito e no próprio fato”, de maneira a ser reunidos outra vez na estrutura de legitimação pré-constituída. Aqui não é lugar para entrar em discussão pormenorizada sobre as implicações a longo prazo desse complexo de problemas. É suficiente indicar apenas as tendências diametralmente apostas presentes nas abordagens de Marx e Hegel. Pois, na medida em que a problemática do sujeito-objeto idêntico possa englobar um movimento, este caminha em direção a um ponto de imobilidade: a resolução do fim teleológico originalmente postulado. Em Marx, pelo contrário, o movimento é livre e seu propósito fundamental é subversivo e não reconciliatório. E, com relação à síntese das forças complexas, que torna inteligível o dinamismo das transformações sociais, a explicação de Marx – bem diferente da de Hegel – concentra-se: (1) na unidade entre *sujeito individual e coletivo* (da qual o segundo é o “*übergreifendes Moment*”, ainda que lhe sejam conferidas as mais sutis qualificações conceituais e históricas); e (2) na unidade entre *ideal e material*, mediada pela dialética de *teoria e prática*.

É claro que, em ambos os casos, os pontos de imobilidade possíveis são de necessidade estritamente transitória, atingindo apenas unidade relativa, mas nunca identidade⁷⁰, enquanto o movimento de superação conserva sua importância dominante em última análise⁷¹ – apesar da estabilização parcial de determinadas fases e da inércia institucional que tende a petrificá-las – no curso do desenvolvimento histórico.

Desse modo, a concepção marxiana da dialética foi além de Hegel, precisamente desde o momento inicial, em dois aspectos fundamentais, embora Marx continuasse a considerar a dialética de Hegel como a forma básica de toda dialética. Em primeiro lugar, a crítica da transformação hegeliana da dialética objetiva em construção conceitual especulativa (através da oposição dualística entre idéia-sujeito e existência empírica degradada a simples fenomenalidade) estabelecia a ação recíproca de forças objetivas como a verdadeira estrutura da dialética e como o terreno real da determinação dos mais mediatizados fatores subjetivos. E, em segundo lugar, a demonstração dos determinantes ideológicos da dialética conceitual-especulativa de Hegel – a “dissolução e restauração do mundo empírico” como construção anistórica, que contradiz as potencialidades profundamente históricas da própria concepção hegeliana – pôs em relevo, de uma maneira enfática, o dinamismo irreprimível dos desenvolvimentos históricos reais, juntamente

⁷⁰ Nem mesmo nos momentos do “apocalipse”: um conceito que representa um papel vital no pensamento de Sartre, a partir de trabalhos iniciais até a *Crítica da razão dialética*.

⁷¹ Em vista disso, é surpreendente encontrar acusações de “utopismo milenário” e de “levar a história à imobilização” dirigidas contra Marx.

com uma indicação precisa das alavancas necessárias com as quais o agente revolucionário está em condição de intervir, de acordo com seus objetivos conscientes, na manifestação positiva da dialética objetiva. Essas aquisições eram *estruturalmente incompatíveis* com a filosofia de Feuerbach e foram alcançadas por Marx nos anos 1843-44, quando, segundo uma esquematização grosseira, foi considerado um “humanista feuerbachiano”.

Entretanto, acentuar a originalidade exemplar da abordagem marxiana não deve servir de motivo para minimizar a enorme importância filosófica da dialética hegeliana. Tentar uma demonstração da validade das soluções de Marx apenas em termos de oposição a Hegel disfarça e subestima, inutilmente, não só a importância histórica da filosofia hegeliana, como também a real extensão do próprio discurso de Marx, tornando-o profundamente dependente da problemática teórica de seu grande predecessor. Em outras palavras, uma tal avaliação só é capaz de atacar Hegel em nome de Marx e, ao mesmo tempo, diminuir a própria importância de Marx. Na verdade, foi ao encontrar seu próprio ângulo de visão – um ponto de vista radicalmente diferente do ponto de vista da economia política – que Marx conseguiu não só compreender “todo o mistério da filosofia hegeliana”, como também avaliar suas conquistas históricas, apesar de todas as suas mistificações evidentes. A negação radical de Hegel não pode servir de medida para a grandeza de Marx, do mesmo modo que a importância duradoura das conquistas hegelianas não pode simplesmente ser limitada à sua consonância relativa com Marx.

Enquanto a crítica impiedosa da filosofia do direito hegeliana e da sua submissão em relação ao Estado era uma condição prévia necessária para a compreensão teórica adequada da dialética histórica, algumas das aquisições mais positivas da concepção de Hegel se tornaram visíveis para Marx somente depois que ele chegou às suas próprias conclusões sobre os problemas em pauta. Desse modo, conceber essas questões em termos de “influência hegeliana” ou de pretensa liberação dela é totalmente irrelevante. Para dar um exemplo típico, uma das maiores descobertas de Marx refere-se ao papel da *força de trabalho* como mercadoria no desenvolvimento do capitalismo. Marx salientou, a esse respeito, a especificidade das relações de produção capitalistas, nas quais o possuidor da força de trabalho só poderia vendê-la por um período limitado, caso contrário, passaria da condição de possuidor de mercadoria à condição de mercadoria (escravo), enfraquecendo, assim, a forma necessária de reprodução do novo modo de produção. Obviamente, Marx tirou desse *insight* conclusões qualitativamente diferentes daquelas que Hegel poderia tirar, a partir do ponto de vista da economia política. Entretanto, a limitação do ponto de vista hegeliano não diminuiu em nada a importância do fato de Hegel ter conseguido identificar, com grande clareza, a especificidade acima mencionada, e Marx não hesitou em nenhum momento em reconhecê-lo quando citou em *O capital* a passagem relativa à *Filosofia do direito*:

Eu posso alienar a outrem o uso, *por um tempo limitado*, de minhas *aptidões e capacidades físicas e mentais* específicas; em consequência dessa limitação, elas estão marcadas por um caráter de alienação com relação à minha pessoa como um todo. Mas, por meio da alienação de todo o meu tempo de trabalho e da totalidade do meu trabalho, eu deveria converter a própria substância, em outras palavras, minhas atividades e realidades gerais, minha pessoa, em propriedade de outro.⁷²

De modo semelhante, o instrumento de produção, como fator mediador crucial do desenvolvimento humano, tem importância enorme na teoria de Marx:

Um instrumento de trabalho é uma coisa ou um complexo de coisas que o trabalhador inter põe entre ele próprio e o objeto de seu trabalho, e que serve de condutor de sua atividade. Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas e químicas de algumas substâncias no sentido de tornar outras substâncias favoráveis a seus objetivos.⁷³

É claro que o problema em questão envolve um princípio da mais alta importância com consequências amplas para a compreensão da dialética histórica, e, pelas razões que vimos acima, não seria nada razoável esperar que o filósofo, que atribui à existência empírica o *status* de simples fenomenalidade, o desenvolva de acordo com as mesmas linhas de Marx. O que é significativo, entretanto, é que, mesmo se numa forma altamente abstrata (na verdade com um toque de misticismo no modo de sua expressão), o princípio dialético crucial da mediação seja definido por Hegel, no mais alto nível de generalidade filosófica, como sendo a ação recíproca de fatores que seguem sua própria lógica intrínseca de desenvolvimento, como podemos verificar na nota de rodapé que Marx acrescentou à sua própria formulação:

A razão é tão astuciosa quanto poderosa. Sua astúcia consiste principalmente na sua *atividade mediadora*, que, ao fazer os objetos agirem e reagirem uns sobre os outros, *segundo sua própria natureza* dessa maneira, sem nenhuma interferência direta no processo, a razão realiza os objetivos.⁷⁴

Podemos notar uma mudança significativa na orientação de Marx com relação à *lógica* de Hegel em particular. Em *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel* tratou com o maior sarcasmo “os registros sagrados da *Santa Casa* (da *lógica*)”⁷⁵ e lamentou que

O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica.⁷⁶

O que era satisfatório até o ponto em que chegara, mas não suficientemente aprofundado, pois não considerou uma dimensão vital da *Lógica*, ou seja, a elaboração sistemática dos princípios que constituem “a forma básica de toda dialética”, mesmo se envolta por um véu místico.

A lógica hegeliana era, na verdade, o resultado de duas determinações fundamentais: uma extremamente problemática e outra nem tanto. (Isso quer dizer que a segunda era problemática apenas na medida em que estava necessariamente ligada à primeira e por isso destinada a sofrer suas consequências.) O autor de *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel* estava perfeitamente consciente da primeira, isto é, a transubstanciação ideológica

⁷³ K. Marx, *Capital*, cit., v. I, p. 179.

⁷⁴ Idem. (A citação é de Hegel, *Enzyklopädie*, Berlim, Die Logik, 1840, parte I, p. 382.)

⁷⁵ K. Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, cit., p. 36.

⁷⁶ Ibidem, p. 38-9.

⁷² K. Marx, *Capital*, cit., v. I, p. 168 (ver também p. 293 de *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit.).

de determinadas realidades sociopolíticas em determinações lógico-metafísicas, de modo a se dissiparem somente num sentido para serem recuperadas em outro, mas – nessa época, ele se importava muito pouco com a segunda. Entretanto, uma vez identificada a sua tarefa como uma investigação sistemática da natureza do capital e das múltiplas condições de sua superação sócio-histórica – que inevitavelmente concentrou interesse inicial pela perspectiva política, enquanto “superestrutura jurídico-política”, cujas contradições não podem ser esclarecidas por si só, mas apenas no contexto de uma compreensão precisa da base material de suas complexas interações dialéticas com a totalidade das estruturas sociais altamente mediadas – a necessidade de uma totalização dialética de todo o complexo se tornou imperativa. Pois, agora, Marx devia investigar não somente as realidades dadas (e não apenas as “realidades políticas determinadas”), mas também as várias forças e tendências embrionárias, juntamente com sua ramificações e implicações de grande alcance, no quadro de uma avaliação dialética rigorosa. Analisar todas as implicações de problemas complexos, colocar em evidência as ricas conexões de suas determinações internas, seguir de maneira consistente e sistemática seus desenvolvimentos até chegar às conclusões lógicas “conforme sua própria natureza”, antecipar seus desenvolvimentos futuros, tomando como base suas determinações objetivas em oposição à simples postulação de possibilidades inutilmente abstratas – tudo isso devia ser realizado em *O capital*, e só era concebível fazê-lo sob a forma de uma totalização dialética. É bastante significativo que a categoria sempre recorrente nos *Grundrisse* e em *O capital* seja “*Sichsetzen*”⁷⁷ ou “auto-pôr-se”, que, de certa forma, resume o modo pelo qual as determinações objetivas aparecem e se afirmam no curso do desenvolvimento sócio-histórico real. A inspiração no uso desta e de categorias semelhantes⁷⁸ é, naturalmente, Hegel. Não no sentido de alguma

⁷⁷ Por falta de espaço, vejamos somente dois exemplos. O primeiro se refere ao capital em relação à circulação e ao valor de troca: “A primeira qualidade do capital é [...] que a circulação não é o movimento de seu desaparecimento, mas antes o movimento de seu real auto-pôr-se [*Sichsetzen*] enquanto valor de troca, sua auto-realização como valor de troca. Não se pode dizer que o valor de troca como tal é realizado na simples circulação. Ele é realizado, sempre, apenas no momento de seu desaparecimento” (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 259-60). O segundo analisa a função do capital como pôr-se do valor (*Wertsetzen*): “O capital é agora posto [...] não apenas como valor que se sustenta formalmente, mas realizando-se como valor, como valor relacionando a si próprio como valor em todos os momentos de sua metamorfose, na qual ele aparece uma hora como dinheiro, outra hora como mercadoria e, depois, outra vez como valor de troca e outra vez como valor de uso. A passagem de um momento para outro aparece como um processo particular, mas cada um desses processos constitui a transição para o outro. O capital é, desse modo, colocado como valor-em-processo, o qual é capital em qualquer momento. E, desse modo, posto como *capital circulante*: capital em qualquer momento e circulante de uma forma para a seguinte. O ponto de retorno é, ao mesmo tempo, o ponto de partida e vice-versa – ou seja, o *capitalista*. Todo o capital é originalmente capital circulante, produto de circulação, tanto quanto produtor de circulação, *traçando, dessa maneira, o seu próprio caminho*”. (Ibidem, p. 536.)

⁷⁸ Elas são numerosas demais para serem mencionadas, indo desde “*Fürsichsein*” e “*Sein für andere*” até “*Aufhebung*”, “negação da negação” etc. Vejamos, em vez disso, uma inesperada mas importante distinção entre “limite” e “obstáculo” que Marx anotou com relação à lógica hegeliana: “Todo limite [*Grenze*] é e deve ser um obstáculo [*Schranke*] para ele [isto é, o capital]. De outra maneira deixaria de ser capital – dinheiro auto-reprodutivo. Se alguma vez ele perceber um determinado limite não como obstáculo, mas sentir-se confortável no seu interior como limite, decairia de valor de troca para valor de uso, de forma geral da riqueza a um modo específico e substancial da mesma [...] o limite quantitativo da mais-valia aparece (ao

influência problemática que deixaria um elemento estranho no corpo do pensamento marxiano, mas categorias consideradas como “*Daseinsformen*”⁷⁹, na estrutura de uma teoria profundamente original, são transferidas de Hegel para o universo do discurso de Marx e aí reativadas com um sentido qualitativamente diferente.

Ainda assim, Marx, mais do que qualquer outro, se preocupava em salientar que foi Hegel o primeiro a elaborar um sistema coerente de categorias dialéticas – ainda que de maneira altamente abstrata e especulativa – que o colocou muito acima de seus predecessores e contemporâneos. Em carta a Engels, Marx declarou que Comte é “*miserável*” comparado a Hegel. Apesar de Comte, na condição de matemático e físico profissional, ser superior a ele, isto é, superior no tocante a *detalhes*, mesmo aqui Hegel é *infinitamente superior como um todo*⁸⁰. Foi a habilidade sem precedentes de Hegel para aplicar sua concepção totalizante das categorias dialéticas a todas as questões de detalhe – isto, é, toda vez que determinações ideológicas não o impediavam estruturalmente de fazê-lo – que o tornou infinitamente superior a todos os adoradores positivistas do “fato” reificado e da “ciência” inanimada⁸¹.

Na carta supramencionada, Marx apresentou argumentos semelhantes sobre seu próprio trabalho. Como já vimos, ele salientou que “Lange é suficientemente ingênuo para dizer que eu ‘me movo com rara liberdade’ na matéria empírica. Ele não tem a menor idéia de que esse ‘mover-se livremente na matéria’ nada mais é do que a paráfrase para o *método* de lidar com a matéria – isto é, o *método dialético*”⁸². O mover-se livremente na matéria quando, como no caso de Hegel, a matéria em questão foi transportada para o meio homogêneo de um universo conceitual-especulativo, era relativamente fácil, se comparado com a tarefa que o próprio Marx devia realizar. Pois ele não poderia apenas explorar a lógica intrincada de seus conceitos por si só, mas devia remetê-los constantemente à realidade empírica. O fato de ter conseguido fazer isso de maneira magistral, no quadro de uma concepção dialética e filosófica firmemente ancorada na realidade, constitui a verdadeira medida da grandeza intelectual de Marx.

capital) como um simples obstáculo natural, como necessidade que ele tenta constantemente violar e ultrapassar”. As passagens relativas à *Lógica* de Hegel dizem o seguinte: “O próprio limite de uma coisa, posto por ela como negatividade, que é ao mesmo tempo essencial, não é simplesmente um limite como tal, mas um obstáculo. A criatura sensível, na limitação da fome, da sede etc., é o impulso de ir para além do obstáculo limitante, e ela o ultrapassa” (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 334-5).

⁷⁹ Ver em particular a “Introdução” de *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit.

⁸⁰ Carta a F. Engels, 25/7/1866.

⁸¹ Cf. cartas de K. Marx a F. Engels, 01/02/1858, e a J. B. v. Schweitzer, 25/1/1865.

⁸² Carta a L. Kugelmann, 27/6/1870.

IV

KANT, HEGEL, MARX: A NECESSIDADE HISTÓRICA E O PONTO DE VISTA DA ECONOMIA POLÍTICA*

Em sua “Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral”, Marx sugere que “Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais”¹. Hegel compartilha dessa posição com muitos outros, inclusive – à primeira vista, surpreendentemente – até mesmo com Kant, como veremos mais adiante.

Para nós, o que importa a esse respeito é compreender que tipos de concepções históricas são tanto compatíveis quanto expressamente corroboradas pelo ponto de vista da economia política. De modo que é errôneo tratar Kant e Hegel, como costuma ocorrer, meramente como variações racionalistas da filosofia da história de Santo Agostinho, que é abertamente teológica (e de maneira alguma histórica). Dizer que “o conceito de Hegel de ‘astúcia da razão’ é um substitutivo para os caminhos misteriosos e insondáveis de Deus na história”² é não compreender nada, uma vez que tal atitude destrói, sem deixar vestígios, as especificidades e as conquistas históricas genuínas da posição hegeliana. A concentração em analogias superficiais gera a escuridão proverbial, na qual “todos os gatos são pardos”, o que possibilita a eliminação da substância social da dialética marxiana e também a afirmação de que “a famosa lei dos três Estados, que Marx e Comte anotaram, é também uma revisão secular da dialética religiosa de Santo Agostinho e Joachim de Flores”³. Uma vez que essa escuridão nos envolva, se torna possível apresentar as proposições mais espantosas ao agrupar pensadores irreconciliáveis, definindo “a herança intelectual de Marx, Comte, Burckhardt, Pareto, Sorel e Freud” segundo uma suposta identidade

* Versão ampliada de um trabalho apresentado no II Simpósio de Filosofia Contemporânea: Kant, Hegel e as Ciências Sociais, Universidad Autonoma Metropolitana de Mexico, 6 a 8 de março de 1985.

¹ K. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos* (São Paulo, Boitempo, 2004), p. 124.

² H. Meyhoff (ed.), *The philosophy of history in our time* (Nova York, Doubleday Anchor Books, 1959), p. 6.

³ Idem.

entre esses autores, e ao sustentar que “fatores emotivos e irracionais [...] permeiam a história e a sociedade”⁴.

Na verdade, é importante traçar as linhas de demarcação necessárias não apenas entre figuras como Vico, Kant, Herder e Hegel, por um lado, e o relativismo histórico pessimista de muitos pensadores dos séculos XIX e XX, por outro, mas, principalmente, entre Marx e toda a tradição intelectual que compartilha do ponto de vista da economia política. Isso porque as concepções históricas compatíveis com esse ponto de vista são fortemente cons-

⁴ Ibidem, p. 5. Os fundamentos que amparam tais generalizações são extremamente débeis. Encontramos em uma nota de rodapé da mesma obra: “A obra maior de Herder é o vasto estudo chamado *Ideas for a philosophical history of mankind*, que induziu o texto de Kant (1874) intitulado ‘Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita’” (Idem). Naturalmente, o problema não é a data, que sofreu um erro tipográfico e deveria ser 1784. Antes, somos ludibriados em um ponto substancial, pois a inversão da cronologia real entre Kant e seu antigo aluno, Herder, minimiza a importância da história no sistema kantiano, fazendo-a aparecer como se tivesse sido apenas um adendo menor a Herder. Além disso, a segunda parte do trabalho de Herder foi publicada apenas em 1785; logo, Kant não poderia ter escrito um artigo sobre ele em 1784. De fato, lemos adiante: “Descartes excluiu especificamente a história do seu *Discurso sobre o método*, e essa escolha prevaleceu entre seus sucessores filosóficos, inclusive Kant” (Ibidem, p. 12). Assim, não estamos preocupados aqui com um desliz acidental, mas com uma deturpação sintomática do estado real das coisas, que inverte o relacionamento real entre a tentativa genuína do século XVIII de buscar entender o desenvolvimento histórico e a predominância do relativismo e ceticismo históricos extremos de meados do século XIX em diante. Assim, umas poucas linhas mais adiante, é apresentada a conclusão que afirma que a investigação da natureza do conhecimento histórico “não se tornou uma preocupação séria nem de historiadores nem de filósofos antes do grande despertar da história como uma disciplina empírica e/ou histórica no século XIX” (idem). Na verdade, a preocupação de Kant com a natureza da história não se limitava a um artigo de revista ocasional: ao contrário, constituiu uma parte integrante de sua concepção como um todo. Assim como em muitos dos seus projetos, o tempo que passou entre os primeiros germes de suas idéias a respeito do homem e da história e o produto final foi considerável. Mas, mesmo com respeito ao ensaio específico, “Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita” (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*), sua preparação remonta a 1783 e sua publicação é anunciada no começo do 1784; isto é, um tempo bastante longo antes da publicação do trabalho de Herder e os dois artigos subsequentes de Kant sobre ele. Para citar um livro italiano que, desmentindo seu título modesto, é exemplar na sua erudição tanto nesse ponto quanto em todos os outros aspectos da obra de Kant, “O número datado de 11 de fevereiro de 1784 dos *Götische Gelehrte Zeitungen* mencionou, em um artigo não assinado, que uma das idéias favoritas de Kant era que a finalidade última da história humana deveria ser o estabelecimento da melhor constituição política possível”. A esse respeito, o artigo continua, “Kant esperava que houvesse um historiador capaz de oferecer uma história da humanidade a partir do ponto de vista filosófico, para mostrar a distância que, em várias épocas, estivemos dessa finalidade e quanto ainda restava ser feito para alcançá-la. Kant havia falado nesses termos em conversa com um estudioso que o visitara em Königsberg. Tendo sido arrastado para nosso tema, Kant se sentiu obrigado a esclarecer suas idéias sobre o assunto, publicamente. No número de novembro da *Berlinische Monatschrift* de Biester – o periódico iluminista de Berlim – apareceu sua ‘Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita’, uma exposição, em nove teses, de uma filosofia da história fundada no princípio de uma vinda progressiva e universal do reino da Razão” (A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Roma/Bari, Laterza, 1980, p. 88). De fato, os artigos de Kant sobre a obra de Herder – que não devem ser confundidas com suas nove teses sobre a “Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita” – apareceram em 1785, na *Allgemeine Literaturzeitung* de Jena. Entretanto, seu interesse em compreender a história da humanidade como unidade *sui generis* não parou por aí. A mesma preocupação desempenhou papel vital não apenas em alguns de seus escritos que se voltavam diretamente para o assunto, mas em sua concepção da moralidade em geral. De fato, as duas se interpenetram tão profundamente que nem sua visão da história é compreensível sem sua concepção de moralidade nem vice-versa.

trangidas pelas limitações inescapáveis desse próprio ponto de vista, mesmo nas obras dos seus maiores representantes. De particular interesse a esse respeito é sua concepção de *necessidade*, tal como ela se manifesta no desenrolar do processo histórico. Em suma, eles trabalham com uma idéia de “necessidade histórica” – ou “necessidade na história” – que, comparada com a de Marx, *não é de modo algum histórica*, nem mesmo na concepção histórica mais monumental e coerente de toda a tradição: a filosofia hegeliana da história. No entanto, é Marx que, curiosamente, é acusado de “determinismo histórico”, de “idealização da necessidade histórica”, de “determinismo econômico” etc.

O objetivo principal deste ensaio é tentar um equilíbrio nas seguintes direções: primeiro, é necessário examinar porque as determinações inerentes ao ponto de vista da economia política geram, *no final*, uma conceituação totalmente anistórica de uma *dada* necessidade estrutural, apresentando-a como uma necessidade eternamente insuperável, embora, paradoxalmente, a intenção subjetiva dos pensadores envolvidos seja demonstrar como a liberdade é progressivamente obtida com o desenrolar da história da humanidade. E, segundo, este ensaio focalizará a atenção no objetivo – geralmente ignorado – do projeto de Marx de pôr-se não apenas ao impacto da necessidade histórica do capital a curto ou a longo prazo, mas a necessidade histórica como tal evidenciado na caracterização marxiana da necessidade histórica como “*meramente* necessidade histórica” ou “necessidade *em desaparecimento*”, a qual, em nossas condições atuais, constitui uma atrocidade contra as potencialidades positivas do indivíduo social real.

1. Teologia, teleologia e filosofia da história

Examinando-se a certa distância o desenvolvimento histórico efetivo – distância na qual as etapas *já consolidadas* surgem como “estágios necessários” do itinerário total, ao mesmo tempo que as múltiplas lutas e contradições específicas, que conduziram a esses estágios (os quais contêm numerosos indicadores de configurações alternativas possíveis) desaparecem no horizonte – é possível ter a ilusão de uma progressão “logicamente necessária”, que corresponderia a algum desígnio oculto. Visto de tal perspectiva, tudo que esteja firmemente estabelecido adquire sentido *positivo*, e os estágios consolidados devem aparecer por definição como positivos e racionais – em virtude de sua consolidação real.

As imagens históricas concebidas dessa maneira representam uma das aquisições as mais ambíguas. Elas são simultaneamente históricas e anistóricas e, em sentido específico, até mesmo “teológicas”, em conformidade com as determinações contraditórias do chão social do qual emergem. Por mais estranho que possa parecer, isso ocorre porque, ao tratar as pressuposições historicamente criadas de uma ordem dada como se fossem *absolutamente* dadas – e, por consequência, estruturalmente não-transcendentes – a situação precedente à realização das condições absolutizadas acaba por ser reconhecida pela posição de observação desta última como sujeita a *restrições históricas necessárias*, até o ponto da situação rejeitada ser considerada não só como objetivamente oposto aos interesses do estágio mais avançado, mas também como seu adversário social anacrônico. Consequentemente, uma possibilidade genuína se abre para que se retrate como histórico, no seu sentido mais significativo, as dimensões e os aspectos *rejeitados* do desenvolvimento social, sobretudo quando se considera sua *suplantação prática*.

Ao mesmo tempo, uma vez que a posição recém-assumida é absolutizada acriticamente, de sua perspectiva, tudo que a antecede (ou lhe é conflitante) deve aparecer como momentos estritamente subordinados de uma teleologia apriorística auto-suficiente. Por exemplo, esses dois aspectos são evidenciados quando Kant rejeita radicalmente o princípio hereditário restritivo do *feudalismo* como contrário à razão e, simultaneamente, aprova a nova irracionalidade da *alienação da terra através da venda* e sua subdivisão fragmentária como condições perfeitamente harmônicas com a “razão suprema ao se constituir uma constituição cívica”.

Mas, mesmo assim, não se pode considerar a teleologia kantiana ou hegeliana do desenvolvimento histórico simplesmente como uma tradução racionalista da concepção teológica de Santo Agostinho, pois os aspectos “teológicos” da teleologia histórica, tanto de Kant quanto de Hegel, emergem das limitações de um horizonte social determinado e não de um quadro teológico assumido conscientemente. Em outras palavras, os elementos teológicos revelam as *contradições* – nada desejadas – de sua abordagem e não seu intento positivo inerente. Os elementos teológicos começam a agir apenas quando, de acordo com os limites insuperáveis do horizonte social em questão, a história deve *ser conduzida a um fim*, mas não representam a estrutura explicativa da teoria como um todo. Assim, eles constituem apenas uma *parte*, maior ou menor, da teoria como um todo – comparativamente maior em Kant do que em Hegel – mas não constituem os princípios centrais e unificadores das explicações históricas tentadas, diferentemente do que ocorre com as visões aberta e deliberadamente teológicas do propósito e da intervenção divinos no mundo histórico, desde Santo Agostinho até Bossuet e Friedrich Schlegel e até seus descendentes no século XX.

Há uma tendência em tratar a teleologia em geral como uma forma de teologia. Isso se deve, em grande parte, ao fato de ambas se encontrarem predominantemente associadas em uma importante corrente da tradição filosófica européia, cujas explicações eram formuladas em termos de “causas finais” e que por sua vez eram identificadas com a manifestação do propósito divino na ordem natural. Entretanto, a identificação sumária de teleologia e teologia não se justifica, uma vez que, como será mostrado mais adiante, a teleologia objetiva do trabalho é uma parte essencial de qualquer explicação histórica materialista coe-

⁵ I. Kant, “Theory and practice concerning the common saying: this may be true in theory but does not apply to practice” (1793), em C. J. Friedrich (ed.), *Immanuel Kant's moral and political writings* (Nova York, Random House, 1949), p. 421. Como Rousseau, Kant firmemente favorece a “condição média” e se opõe a uma grande concentração de riqueza. Assim, sua denúncia da irracionalidade feudal é ligada a uma outra crítica romântica do processo, incapaz de encontrar, entretanto, qualquer arma prática contra ele, além da expectativa ingênua de que “um voto para o proprietário de qualquer quantidade de terra” poderia fazer alguma diferença nesse assunto. Eis como ele defende seu caso: “De qualquer modo, seria *contrário ao princípio da igualdade* se uma lei estabelecesse o *status privilegiado* para aqueles grandes proprietários de terra, de modo que seus descendentes continuassem para sempre grandes proprietários de terra como no *feudalismo*, sem que houvesse qualquer possibilidade de que as propriedades fossem *vendidas* ou *divididas* por herança e, assim, tornadas úteis para mais pessoas. Tampouco é direito que apenas certas classes arbitrariamente selecionadas adquiram algumas dessas propriedades divididas. Assim, o grande proprietário destrói vários proprietários menores, e sua voz na comunidade, que poderiam estar ocupando seu lugar. Ele não vota por eles, pois ele tem apenas um voto [...]. Não o total da propriedade mas apenas o número daqueles que possuem qualquer propriedade deveria servir de base para o número de votantes” (Ibidem, p. 420-1).

rente do desenvolvimento social. Essa explicação, lidando com fatores causais de desenvolvimento reais e não com esquemas preconcebidos, nada tem a ver com suposições *teológicas*, mesmo que determinadas proposições *teleológicas* sejam inseparáveis delas.

Porém, mesmo quanto às filosofias de Kant e Hegel, nas quais alguns elementos teológicos indubitavelmente estão reafirmados, faz-se necessário pôr o assunto em perspectiva. Perceber apenas teologia em suas concepções teleológicas equivaleria a afirmar, a respeito da teologia da libertação, o truísmo nada esclarecedor de que ela tenha sido influenciada pelos ensinamentos de Jesus Cristo, pois, qualquer que seja a verdade genérica de tal afirmação, ela não consegue apreender a especificidade teórica e a determinabilidade sócio-histórica dessa visão. A verdade é, sem dúvida, que os teólogos da libertação também estudaram Marx e tentaram incorporar algumas de suas idéias ao seu próprio quadro conceitual. E é precisamente seu ponto de contato com Marx que vem a ser o fator decisivo nas circunstâncias, porque, obviamente, eles não estão sendo ameaçados de excomunhão pelo papa Voytila devido à sua adesão aos ensinamentos de Jesus Cristo.

Considerações semelhantes se aplicam à avaliação de Kant e Hegel. Certamente, ninguém negará que seus sistemas teleológicos são totalmente incompatíveis com a teleologia marxiana, tendo em vista a *necessária* incidência de Kant e Hegel em uma teologia – socialmente específica. De fato, essa curiosa incidência na teologia desempenha a função altamente reveladora, nas concepções kantiana e hegeliana, de congelar a história em um ponto no tempo ideologicamente conveniente, racionalizando, assim, a temporalidade anistórica do presente juntamente com a idealização da ordem social burguesa. Entretanto, o que realmente importa é como explicar as determinações sócio-históricas de tal incidência, em vez de meramente afirmar a permanência da teleologia teológica como uma condição assumida *a priori*, porque, como já veremos, tanto em Kant quanto em Hegel, a teologia em questão é a “teologia” autolegitimadora da *sociedade civil* concebida anistoricamente, inserida em seus sistemas com base em determinações ideológicas e não com o propósito de afirmar os méritos absolutos do credo cristão.

2. A concepção kantiana do desenvolvimento histórico

Voltemos nossa atenção rapidamente para o texto “Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”, de Kant, relacionado com o assunto em questão. Um dos aspectos mais importantes da concepção kantiana de história é que ela destaca o princípio do *trabalho*, ao insistir que o desenvolvimento histórico costuma ser determinado de tal forma que tudo “deveria ser conseguido pelo *trabalho* [...] como se a natureza pretendesse que o homem tivesse que dever tudo a si mesmo”⁶. A inteligibilidade paradoxal do relacionamento entre os inúmeros indivíduos particulares e a espécie humana e o desenvolvimento – estranho mas coerente – que resulta de tal relacionamento, são descritos por Kant nos seguintes termos:

⁶ I. Kant, “Idea for a universal history with cosmopolitan intent”, em C. J. Friedrich (ed.), *Immanuel Kant's moral and political writings*, cit., p. 119. [Ed. bras.: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, São Paulo, Brasiliense, 1986.]

É como a variação atmosférica, cuja ocorrência não pode ser determinada em instâncias particulares, embora jamais deixe de manter o crescimento das plantas, o fluxo das correntes e outros arranjos da natureza em ritmo uniforme e ininterrupto. Os seres humanos, cada um perseguindo seus próprios objetivos de acordo com sua inclinação e, freqüentemente, um contra o outro (e mesmo todo um povo contra outro), raramente escolhem intencionalmente, para guiá-los, um objetivo da natureza, que lhes é desconhecido. Trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal objetivo, pouco lhes importaria.⁷

Dessa maneira, cria-se uma dicotomia insuperável entre o indivíduo e a espécie⁸. Ao mesmo tempo, a “racionalidade” do processo global é defendida por Kant, em nossa última citação, de um modo que antecipa o “*List der Vernunft*” (a “astúcia da razão”) hegeliano, que é tido como prevalecendo sobre as intenções conscientes dos indivíduos.

Quanto à caracterização kantiana dos indivíduos, ela é muito similar àquela de todos os grandes teóricos da “sociedade civil”, ao colocar o “*antagonismo dos homens em sociedade*” em posição de destaque. Citando Kant novamente:

Por antagonismo eu quero dizer a *sociabilidade insociável* do homem, isto é, a propensão dos homens a formar uma sociedade cuja propensão está, no entanto, ligada a uma *resistência mútua constante* que ameaça dissolver essa sociedade. Tal propensão, aparentemente, é *inata ao homem*.⁹

De fato, no plano do desenvolvimento histórico geral, Kant atribui conotações *altamente positivas* aos traços negativos e característicos da “natureza humana”, pois, de acordo com ele,

Sem essas qualidades essencialmente desagradáveis de insociabilidade, das quais nasce a resistência que cada um deve enfrentar em suas pretensões egotistas, todos os talentos teriam permanecido como germes ocultos. Se o homem levasse uma existência de harmonia, modéstia e mutualidade, qual um pastor arcádico, o homem, afável como as ovelhas que ele pastoreia, não atribuiria a sua existência um valor maior do que aquele que seus animais têm. O homem não preencheria o vácuo que a criação deixou em sua finalidade – a natureza racional. Deve-se

⁷ Ibidem, p. 116-7.

⁸ Kant insiste, mais de uma vez, que, de acordo com seu esquema, “aquelas faculdades naturais que têm por objetivo o uso da razão devem ser completamente desenvolvidas na *espécie*, não no *indivíduo*” (ibidem, p. 118). Isso o leva a outros dilemas, porque ele tem de admitir que, na administração racional da sociedade civil, a reconciliação do egotismo e da justiça representa um problema praticamente insolúvel. Como ele afirma: “A tarefa envolvida é, dessa maneira, extremamente difícil: na verdade, uma solução completa é *impossível*. Não se consegue obter algo completamente reto de uma madeira tão torta como aquela da qual o homem é feito. A natureza nos impôs a tarefa de nos aproximarmos dessa idéia” (ibidem, p. 123). Ao se considerar essa posição, com a exclusão radical que Kant faz da consideração de “*felicidade*”, como meramente “empírica”, de seu campo de preocupações – caracterizado desse modo para ser capaz de concentrar-se no princípio formal vago que estipula a “igualdade geral dos homens como cidadãos”, enquanto aceita a permanência das “maiores desigualdades em graus das possessões que os homens têm”, com base na idéia de que “as coisas materiais não dizem respeito à personalidade” (I. Kant, “Theory and practice concerning the common saying”, cit., p. 417-9), obtém-se uma leitura realmente muito desanimadora, pois tais idéias racionalizam e legitimam os parâmetros estruturais da ordem social estabelecida enquanto horizonte inquestionável da própria vida humana.

⁹ I. Kant, “Idea for a universal history with cosmopolitan intent”, cit., p. 120.

agradecer à natureza por sua *irascibilidade*, sua *vaidade invejosamente competitiva* e por seu *desejo insaciável de possuir* ou de *mandar* pois, sem eles, todas as excelentes faculdades humanas permaneceriam latentes para sempre.¹⁰

De modo semelhante, a contradição entre a liberdade e a “natureza egotista” é tratada da mesma maneira que em textos de seus grandes antecessores, os quais compartilham do ponto de vista da sociedade civil:

O homem é um animal que, quando vive entre outros de sua espécie, tem necessidade de um senhor, pois o homem certamente *utiliza mal sua liberdade em relação aos outros* de sua espécie e, embora como um ser racional ele deseje uma *lei* que forneça *limites para a liberdade de todos*, sua inclinação animal *egotista* o leva a excluir-se sempre que possível. O homem, dessa maneira, *precisa de um senhor* que seja capaz de domar sua vontade e induzi-lo a obedecer uma *vontade geral*, sob a qual todo homem possa ser livre.¹¹

Como podemos ver, ainda que retenha vários elementos da abordagem hobbesiana, Kant vai além dele ao incorporar também, em seu sistema, as idéias seminais de Rousseau. Entretanto, o que o coloca historicamente, com maior precisão, ao lado dos principais economistas políticos da época é o papel que atribui aos negócios e ao comércio no curso do desenvolvimento histórico, em direção a uma condição de vida mais avançada na “sociedade civil”. Esta é a passagem chave a respeito desse assunto, em “Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”:

Não é possível interferir na liberdade cívica sem que o Estado sinta o prejuízo de tal interferência em todos os *negócios*, principalmente no *comércio* exterior, e, como resultado, [sem que haja] um declínio do poder do Estado em suas relações exteriores. Consequentemente, *essa liberdade está sendo gradualmente estendida*. Se o cidadão é impedido de procurar o seu bem-estar, da maneira que lhe agrada, enquanto [essa maneira] possa coexistir com a liberdade dos outros, se tolhe também a vitalidade de todo o comércio e o vigor de todo o [Estado]. Por essa razão, as restrições às atividades pessoais estão sendo progressivamente eliminadas e uma *liberdade geral* está sendo concedida e, assim, o *iluminismo* está se desenvolvendo gradualmente, em meio a alguns disparates e alguma bizarria ocasionais.¹²

A “concretização de uma sociedade civil que aplique a lei [*Recht*] a todos”, em escala mundial, representa, aos olhos de Kant, “a tarefa mais elevada que a natureza deu à humanidade”¹³, e ela é obtida através da ação de determinações materiais complexas e processos interativos contraditórios, que ele identifica entre os indivíduos e “mesmo entre povos inteiros”. Naturalmente, um grande papel deve ser atribuído, nessa concepção, aos mistérios do “plano oculto da natureza”¹⁴. Entretanto, os mistérios não provêm de algum

¹⁰ Ibidem, p. 120-1.

¹¹ Ibidem, p. 122.

¹² Ibidem, p. 128.

¹³ Ibidem, p. 121. Para uma análise do conceito kantiano de “sociedade civil” como o conceito essencialmente legal e político, ver N. Bobbio, “Sulla nozione di ‘società civile’”, *De homine*, n. 24-5, 1968. Ver também “Kant e le due libertà”, em N. Bobbio, *De Hobbes a Marx* (Nápoles, Morano, 1965).

¹⁴ I. Kant, “Idea for a universal history with cosmopolitan intent”, cit., p. 127.

requisito teológico declarado ou não. Pelo contrário, eles brotam do próprio modelo kantiano de sociedade civil, no qual os processos interativos individuais contraditórios não podem ser entendidos por si sós, exatamente devido às limitações inerentes ao ponto de vista individualista, que é capaz de dar apenas uma idéia do caráter extremamente caprichoso das flutuações das condições meteorológicas, em contraste com a realidade da uniformidade e da eficácia produtiva da natureza. Assim, a incidência de uma “teleologia teológica” realiza aqui um propósito social determinado, uma vez que ela preenche um grande vazio no quadro explicativo da sociedade civil de Kant, conforme as determinações internas do seu sistema como um todo.

Como veremos, apesar de seu caráter problemático em outros aspectos, a abordagem de Hegel representa um avanço significativo em relação à filosofia kantiana da história, pois, uma vez que Kant representa uma fase no desenvolvimento da “sociedade civil”, anterior e menos consolidada que em Hegel, o seu sistema permanece preso a algumas categorias morais abstratas em sua tentativa de explicar as forças motivadoras do avanço histórico da humanidade.

Não é acidental que Kant insista na “*primazia da razão prática*” como o princípio estruturador mais importante do seu sistema. Esse princípio lhe possibilita “resolver” as dicotomias e contradições da vida social, através dos postulados do “mundo inteligível” e da supremacia legislativa da “universalidade formal” sobre todas as coerções concebíveis da *matéria* e da *existência empírica*. O mesmo modelo é aplicado à avaliação do mundo do direito e à relação entre igualdade formal e desigualdade substantiva:

O direito é a limitação da liberdade de cada homem, de modo que ela se harmonize com a liberdade de cada outro homem, até o ponto em que a harmonização seja possível, de acordo com uma lei geral. A lei pública é a totalidade das leis externas que tornam tal consonância possível [...] a constituição cívica é um relacionamento de homens livres que, apesar de sua liberdade de associar-se a outros, se encontram, no entanto, sob leis coercivas. Tal situação ocorre por ter sido assim desejada pela *razão legisladora pura a priori*, à qual *não interessam propósitos empíricos*, tais como os que são colocados sob o nome geral de felicidade [...]. A *igualdade geral* dos homens como cidadãos de um Estado coexiste bem facilmente com a *maior desigualdade* em graus das posses que os homens têm, quer essas posses consistam em superioridade corpórea ou espiritual ou, ainda, em posse material. Daí que a igualdade geral dos homens também coexiste com uma *grande desigualdade de direitos específicos*, que podem ser muitos. Segue, então, que o bem-estar de um homem pode depender em grande parte do desejo de outro homem, assim como *os pobres dependem dos ricos* e aquele que depende deve obedecer ao outro, como uma criança obedece a seus pais, ou a esposa a seu marido ou, ainda, assim como um homem manda em outro, como um homem serve e outro paga etc. Entretanto, todos os cidadãos são iguais perante a lei, que, como expressão da vontade geral, só pode ser uma. Essa lei diz respeito à *forma* e não à *matéria* do objeto sobre o qual posso ter algum direito.¹⁵

¹⁵ I. Kant, “Theory and practice concerning the common saying”, cit., p. 415-8. Como podemos ver, muitas coisas estão de cabeça para baixo no edifício kantiano. Kant afirma que “os pobres dependem dos ricos” – e não o inverso – de modo a conferir às relações de poder material historicamente estabelecidas a solidez permanente de uma ordem natural e o halo de sua conformidade aos ditames da razão. Assim, as relações de

A mesma orientação está presente em Kant, em suas reflexões sobre a história. Assim, ele constrói, a partir de seus postulados, um desenrolar do processo histórico muito mais apriorístico do que o de Hegel, em conformidade com os requisitos do imperativo categórico.

Isso se torna claro se lembrarmos que, mesmo na última fase de seu desenvolvimento filosófico – quando, sob impacto da Revolução Francesa e suas conseqüências igualmente turbulentas, ele tenta enfrentar em sua filosofia algumas das contradições do mundo real –, Kant não consegue se livrar das limitações sérias do seu transcendentalismo apriorístico. Ele constrói uma *dicotomia* inflexível entre o “*político moralista*” e o “*moralista político*”¹⁶, optando pelo primeiro, ao levar em conta sua conformidade com a lei moral e posicionando-se contra o segundo, que submete as considerações morais às prerrogativas do estadista.

Assim, as determinações abstratas de “obrigação” e “dever-ser” (*Pflicht* e *Sollen*) são superpostas voluntaristicamente tanto na política quanto na história. As ações políticas, como as buscas individuais, são avaliadas de acordo com o princípio *formal* que *universaliza* diretamente máximas subjetivas individuais em leis gerais.¹⁷ A questão do direito surge “em relação a uma política cognoscível aprioristicamente”¹⁸. Liberdade, igualdade etc. são declaradas “deveres”¹⁹, e “mal moral” é declarado, por sua própria natureza, “autodestrutivo”²⁰. Similarmente, estabelece que “os direitos humanos devem ser considerados sagrados”, mesmo que isso signifique grandes sacrifícios para os poderes governantes.²¹

Em harmonia com essa determinação apriorística da política – que é designada para estabelecer “a unidade da filosofia prática consigo própria”²², em consonância com o princípio, mencionado anteriormente, da *primazia da razão prática* no sistema kantiano como um todo – supõe-se que o “político moralista” postulado sirva ao próprio desígnio da his-

dependência cruelmente impostas são justificadas com base na idéia “racional” de que “aquele que é dependente deve obedecer ao outro, do mesmo modo como uma criança obedece a seus pais ou a mulher ao marido”. De modo similar, nos é simplesmente dito que é bom e justo que “um homem sirva e outro pague, sem que seja questionada nem a legitimidade histórica duvidosa de tal relacionamento de dependência material desumanizante, nem também a fonte de riqueza que se autoperpetua, da qual uma fração é usada para pagar “aquele que serve”. Ao contrário, elas são tidas, circularmente, como já dadas, com uma finalidade inquestionável, a par do relacionamento entre a criança e seus pais e a esposa e seu marido, no espírito do patriarcado. Naturalmente, seria um exagero absurdo sugerir que Hegel consiga oferecer uma solução satisfatória para tais problemas. No entanto, ele ao menos os percebe como *problemas* – ver toda sua discussão sobre a relação entre “Dominação e Escravidão” em *A fenomenologia do espírito* (*The phenomenology of mind*) – mesmo se a “classe universal dos funcionários públicos”, tida como o cão de guarda da defesa do “interesse geral” na *Filosofia do direito* (*The philosophy of right*) de Hegel, seja desprovida de qualquer substância real.

¹⁶ I. Kant, “Zum ewigen Frieden” (1795) (Leipzig, Reclam Verlag, 1954), p. 80.

¹⁷ Ibidem, p. 88.

¹⁸ Ibidem, p. 89.

¹⁹ Ibidem, p. 90.

²⁰ Ibidem, p. 91.

²¹ Ibidem, p. 94.

²² Ibidem, p. 87.

tória: ao buscar a “paz perpétua”, não como um “bem físico”, mas como um “dever moral”, desejado por si próprio e “emergindo da circunstância de reconhecimento do próprio dever”²³.

Além disso, a finalidade objetiva postulada por Kant se torna necessária, de modo a sustentar o construto moral geral, tendo em vista sua deficiência estrutural, que deduz a *objetividade* de uma lei válida universalmente (um substituto formalista abstrato para a objetividade interpessoal da ação na esfera social) de máximas *subjetivas* de indivíduos isolados. Por um lado, afirma-se que, paralelamente à expansão das necessidades individuais, encontramos na história uma *diminuição* necessária da possibilidade de sua satisfação (uma idéia muito similar àquela do desenvolvimento socioeconômico de Malthus), da qual se deduz que, na razão inversa à satisfação *empírica* dos *indivíduos*, cresce a figura *moral* do todo, desse modo se aproximando do preceito da razão prática. E, por outro lado, a “finalidade” original da natureza, de fazer com que os homens vivam sobre toda a terra usando a *guerra* como um instrumento “despótico” para conseguir seu propósito²⁴, é tida como sendo progressivamente deslocada pela teleologia do “*auto-interesse recíproco*” e o “*espírito comercial*” (*Handelsgeist*: um conceito emprestado de Adam Smith) correspondente a ela. Assim, é postulado que o “espírito comercial”, que é incompatível com a guerra [sic!], mais cedo ou mais tarde terá todas as pessoas sob seu poder²⁵, apontando, assim, na direção certa da marcha inexorável da história, rumo à perfeição moral e paz perpétua, na forma de um sistema global de Estados em coexistência harmoniosa.

Como podemos ver, o horizonte de Kant também é inevitavelmente limitado pelo “ponto de vista da economia política”, de tal maneira que, mesmo em meio às crescentes conflagrações na Europa, e apesar da evidência cada vez maior de suas determinações materiais, ele idealiza o “espírito comercial” a ponto de descartar completamente a possibilidade de que o exato oposto de suas expectativas (isto é, a destruição total da humanidade) pudesse se tornar realidade devido às potencialidades extremamente negativas implícitas em tal “espírito”.

Dessa maneira, é a contradição entre a realidade histórica dada e o “espírito comercial” idealizado que produz o construto moral kantiano da política e da história, na medida em que ele resolve as contradições clamorosas entre o ideal benevolmente adornado e a realidade cruelmente prosaica, através do discurso abstrato sobre a história como uma “aproximação progressiva”²⁶ ao estado de paz perpétua e ao reino universo da lei moral.

3. A abertura radical da história

Ao analisar o estágio anterior do desenvolvimento social, a partir da concepção iluminista da razão como determinante fundamental da ação humana em escala universal,

Kant atenta muito menos às características efetivas da história do que Hegel. Esse último incorpora, no seu grande esquema especulativo, muitos detalhes do desenvolvimento humano de modo notavelmente realista.

Apesar do grande avanço de Hegel em relação a Kant, ele é incapaz de conceituar a *abertura radical* da história, uma vez que as determinações ideológicas de sua posição estipulam a necessidade de uma reconciliação com o presente e, daí, o fechamento arbitrário da dinâmica histórica na estrutura do Estado moderno. (Donde a identificação necessária de “racionalidade” e “realidade”, das quais pode ser derivada a equação de realidade e *positividade*.) Assim, a teleologia “teológica”, característica da “sociedade civil” em sua reciprocidade circular com o Estado burguês, se afirma como o plano de referência reconciliatório por excelência – e “ponto de apoio” – do construto hegeliano.

Como no caso de Kant, seu grande antecessor, a responsabilidade final pelo fechamento reconciliatório da concepção de Hegel reside nas determinações ideológicas e não simplesmente no idealismo da teleologia hegeliana *per se*. Entretanto, ela é um complemento metodológico e um veículo do ponto de vista social da economia política, muito bem-vindo por sinal, do qual as determinações ideológicas apologéticas necessariamente nascem.

Por certo, a história humana não é inteligível sem algum tipo de teleologia, mas a única teleologia consistente com a concepção materialista da história é a própria teleologia do trabalho, aberta-conclusa e objetiva. No nível ontológico fundamental, tal teleologia diz respeito ao modo pelo qual o ser humano – esse “ser automediador natural” único – se cria e se desenvolve através de sua atividade produtiva proposital.

Nesse processo, o trabalho realiza a função de mediação ativa no metabolismo progressivamente mutável entre os homens e a natureza. Todas as potencialidades do ser humano socializado, assim como todas as características do inter-relacionamento social e do metabolismo social, surgem da teleologia objetiva dessa mediação. E, uma vez que o trabalho desenvolvido nesses processos e transformações é o próprio trabalho dos homens, a mediação ativa entre homens e natureza também só pode ser considerada como *automediação*, a qual, como estrutura de explicação, se opõe radicalmente a qualquer concepção teológica de teleologia.

Conseqüentemente, é óbvio a essa altura que a história deva ser concebida necessariamente como aberta-conclusa, em virtude da mudança qualitativa que ocorre na ordem natural das determinações: o estabelecimento de uma estrutura única de necessidade ontológica da qual a própria *teleologia humana automediadora* faz parte.

A abertura radical da história – a história humana – *criada historicamente* é, então, inescapável, no sentido de que não há meio de se *predeterminar*, teórica ou praticamente, as formas e modalidades da *automediação* humana, porque as condições teleológicas complexas dessa automediação, através da atividade produtiva, só podem ser satisfeitas – uma vez que estão sendo constantemente criadas e recriadas – no curso dessa própria automediação. É por isso que todas as tentativas de produzir sistemas de explicação histórica nitidamente fechados e encerrados em si próprios resultam ou em alguma redução arbitrária da complexidade das ações humanas à simplicidade grosseira de determinações mecânicas ou na superposição idealista de um tipo ou outro de *transcendentalismo a priori* à *imância* do desenvolvimento humano.

²³ Ibidem, p. 88.

²⁴ Ibidem, p. 66.

²⁵ Ibidem, p. 73.

²⁶ Ibidem, p. 103.

4. Crítica da filosofia hegeliana da história

É sabido que Marx creditava ao idealismo – em oposição ao materialismo tradicional – o fato de ter sido o primeiro a conceituar o “lado ativo e subjetivo” do desenvolvimento histórico. Entretanto, em vista das pressuposições acríticas dos filósofos envolvidos com a ordem social estabelecida, o idealismo conseguia apenas vislumbrar uma intervenção ativa no evoluir da história de uma forma extremamente abstrata. Isso significa que o idealismo teve que superpor suas “categorias” preconcebidas tanto a acontecimentos históricos quanto a personalidades, substituindo as determinações objetivas das mudanças sociais efetivas pelo “autodesenvolvimento da idéia”.

Ainda assim, não pode haver dúvida de que voltar a atenção para o lado subjetivo e ativo do processo multifacetado dos intercâmbios sócio-históricos constituiu grande conquista no caminho de tornar a dinâmica geral do desenvolvimento histórico inteligível em termos da intervenção humana *consciente* – mesmo se, até onde indivíduos particulares estejam envolvidos, consciente apenas de modo paradoxal e contraditório – na ordem complexa das determinações.

Foi devido às necessidades internas ao “ponto de vista da economia política” que mesmo o auge de tais concepções da história – a filosofia hegeliana – teve que continuar enredado nas contradições de suas categorias teleológicas necessariamente abstratas e preconcebidas. Isso porque, embora Hegel afirmasse audaciosamente que “a história do mundo nada mais é que o desenvolvimento da idéia de liberdade”²⁷, essa afirmação grandiosa se mostrou totalmente vazia devido a sua postura meramente *contemplativa*²⁸. Além disso, ela pecava também pelo caráter contraditório de sua tendência apologética, que via a “auto-realização” final da idéia como sendo o Estado capitalista moderno²⁹, apesar de suas divisões e antagonismos internos. Antagonismos esses que, em grau significativo, a própria filosofia hegeliana não tinha como deixar de reconhecer.

²⁷ G. W. F. Hegel, *The philosophy of history* (Nova York, Dover, 1956), p. 456. [Ed. bras.: *Filosofia da história*, Brasília, UnB, 1999.]

²⁸ “A filosofia se ocupa apenas da glória da idéia se refletindo na história do mundo. A filosofia escapa da disputa cansativa das paixões, que agita a superfície da sociedade, para a região calma da *contemplação*: o que lhe interessa é o reconhecimento do processo de desenvolvimento pelo qual a idéia passou para se realizar – isto é, a *idéia de liberdade*, cuja realidade é a *consciência* da liberdade e nada menos que isso” (Ibidem, p. 457).

²⁹ “Na história do mundo, apenas os povos que formam um Estado conseguem atrair nossa atenção, pois deve-se entender que este é a realização da liberdade, isto é, do *objetivo final absoluto*, e que *existe por si só*. Deve-se entender, ainda, que todo o valor que o ser humano possui – toda a realidade espiritual, ele possui através do Estado [...], pois a verdade é a unidade da vontade universal e subjetiva, e o Universal é encontrado no Estado, em suas leis, seus arranjos universais e racionais. *O Estado é a idéia divina como ela existe na terra*” (Ibidem, p. 39). “O Estado é, assim, a incorporação da liberdade racional, realizando e se reconhecendo de forma objetiva” (Ibidem, p. 47). “Liberdade real ou objetiva: a essa categoria pertencem a liberdade de propriedade e a liberdade da pessoa [...]. A liberdade real exige, além do mais, liberdade quanto a negócios e profissões [...]. O governo deve cuidar da prosperidade interna do Estado e de todas suas classes – o que é chamado administração: pois não é sufocante que ao cidadão seja permitido ter um negócio ou seguir uma vocação, estes devem ser uma fonte de *ganho* para ele: [...] nada deve ser considerado superior ou mais *sagrado* que a *boa vontade para com o Estado*” (Ibidem, p. 448-9).

Como resultado, Hegel igualou o desenvolvimento histórico, que se supunha ter alcançado sua conclusão no Estado moderno, a nada menos que a “justificação de Deus na história”. Eis como Hegel resumiu sua visão do desenvolvimento histórico: “A investigação do destino essencial da razão – até o ponto em que ele é considerado com referência ao mundo – equivale à questão: qual o *desígnio último* do mundo? E a expressão implica que o desígnio está destinado a se realizar”³⁰. Entretanto, apesar da fraseologia religiosa, Hegel não estava expressando aqui uma preocupação religiosa. Ao contrário, considerava um grande avanço histórico – realizado pelo “mundo germânico” em favor de toda a humanidade, como clímax do evoluir da “história universal” – o fato que “na igreja protestante, a reconciliação da religião com o direito legal tivesse ocorrido. No mundo protestante não há sagrado, não há consciência religiosa em estado de separação ou sequer de hostilidade para com o direito secular”³¹.

Dessa maneira, ele apresentou uma interpretação secularizada da história, que culminava na realidade racional do Estado germânico, como *teodicéia verdadeira*. As palavras finais de sua *Filosofia da história* foram:

Que a história do mundo, com todas as cenas mutáveis que suas crônicas apresentam, é esse processo de desenvolvimento e a realização do espírito – essa é a *teodicéia verdadeira*, a justificativa de Deus na história. Apenas essa percepção pode *reconciliar* o espírito com a história do mundo – a saber, que o *que aconteceu e está acontecendo todos os dias* não apenas não é “sem Deus”, mas é essencialmente Sua Obra.³²

Outros podem ter tido suas idéias, estritamente teológicas, da teodicéia, mas isso não interessava a Hegel. Sua concepção de “*teodicéia verdadeira*” ficou perfeitamente clara em sua recapitulação do clímax do processo histórico que precede as linhas citadas acima:

As obrigações feudais estão abolidas, pois a liberdade da propriedade e da pessoa foram reconhecidas como princípios fundamentais. Cargos públicos estão abertos a todos os cidadãos, talento e adaptação sendo, é claro, as condições necessárias. O governo se encontra nas mãos do mundo oficial, e a decisão pessoal da monarca constitui seu ápice: [...] No entanto, com leis firmemente estabelecidas e uma organização do Estado instalada, o que é deixado para o arbítrio singular do monarca é, quanto à substância, sem maior importância. [...] uma parcela do governo pode ser obtida por todo aquele que tenha um conhecimento competente, experiência e uma vontade regulada pela moral. Aqueles que sabem devem governar [...]. A liberdade objetiva – as leis da liberdade real – exige a subjugação da mera vontade contingente – pois essa é, em sua natureza, formal. Se o objetivo é, em si mesmo, racional, a percepção e a convicção humanas devem corresponder à razão que elas incorporam, e, assim, temos o outro elemento essencial – a liberdade subjetiva – realizada também.³³

Nesse sentido, o que contava aos olhos de Hegel como teodicéia verdadeira era a concretização da liberdade objetiva na realidade do Estado moderno. E o próprio processo his-

³⁰ Ibidem, p. 16.

³¹ Ibidem, p. 456.

³² Ibidem, p. 457.

³³ Ibidem, p. 456.

tórico foi definido como o estabelecimento da identidade do objetivo e do racional, assim como da liberdade subjetiva e os requisitos da lei, reconciliando, ao mesmo tempo, os indivíduos com o Estado orientado pela “realidade racional” do presente.

Certamente, nessa concepção, o espaço para as determinações históricas reais, isto é, determinações que reconheceriam o peso objetivo do passado e do presente sem bloquear o futuro, teria que ser extremamente limitado. A própria “atividade”, em sentido idealista respeitável do termo, teria que se tornar sinônimo de *autocontemplação*, de modo a convir à caracterização definidora de “espírito”, pois, de acordo com Hegel: “A essência verdadeira do espírito é a atividade; realiza sua potencialidade – se torna sua própria obra, seu próprio trabalho – e assim se transforma em objeto para si mesmo; *contempla-se* como existência objetiva”³⁴.

Tal determinação definidora da natureza do desenvolvimento histórico de acordo com uma finalidade, assumida *a priori*, quase-teológica da “sociedade civil” e de seu Estado correspondente, viciou inevitavelmente tanto a concepção hegeliana de necessidade quanto a de temporalidade. A “necessidade” foi conjurada por uma fusão de lógica e realidade, sobrepondo as categorias preconcebidas abstratamente da *Ciência da lógica* aos movimentos e transformações históricas reais, por vezes da forma mais grotesca³⁵. A “temporalidade”, por sua vez, teve que ser transformada, por fim, de uma determinação tridimensional de passado, presente e futuro em um *presente* essencialmente *unidimensional*, em parte por razões apoloéticas, em parte como resultado dos requisitos conceituais internos do sistema hegeliano dominado pela lógica³⁶.

Isso é visível no procedimento de Hegel que, apesar de definir a história como “a necessidade ideal de transição”³⁷, foi capaz de afirmar também, e simultaneamente, que “A história do mundo viaja do leste para o oeste, pois a *Europa é absolutamente o fim da história*”³⁸, ao conservar a posição-chave do Estado (germânico) moderno, glorificado em seu sistema geral como o “objetivo final” do desenvolvimento histórico real. As “gravações necessárias”³⁹ dessa “transição” em nada aberta-conclusa, foram todas modeladas de acordo com a lógica⁴⁰, que, convenientemente, se prestou aos requisitos apoloéticos de com-

³⁴ Ibidem, p. 73-4.

³⁵ Ver adiante, a esse respeito, a discussão da análise de Hegel sobre o “caráter dos negros”, juntamente com sua defesa de uma “abolição da escravatura” estritamente “gradual”.

³⁶ Essas duas razões estão, é claro, profundamente interligadas e só podem ser separadas para fins de análise.

³⁷ G. W. F. Hegel, *The philosophy of history*, cit., p. 78.

³⁸ Ibidem, p. 103.

³⁹ Ibidem, p. 78.

⁴⁰ “A história universal – como já foi demonstrado – mostra o desenvolvimento da consciência da liberdade por parte do espírito e da conseqüente realização dessa liberdade. Esse desenvolvimento implica uma *gradação* – uma série de expressões ou manifestações de liberdade, mais e mais adequadas, que resultam de sua idéia. A natureza lógica e, ainda mais proeminente, dialética da idéia em geral, a saber, que ela é autodeterminada – que ela assume formas sucessivas, que sucessivamente transcende, e, através desse processo mesmo de transcender seus estágios iniciais, ganha um contorno afirmativo e, na verdade, mais rico e mais concreto – essa *necessidade* de sua natureza e a *série necessária de formas abstratas puras* que a idéia sucessivamente assume – é exposta no departamento da *lógica*” (Ibidem, p. 63).

primir a tridimensionalidade dinâmica do tempo histórico real em um presente miticamente inflado e metaforicamente adornado:

O espírito é essencialmente o resultado de sua própria atividade: sua atividade é transcender a existência imediata, simples, irrefletida – a negação dessa existência, e o *retorno a si mesmo*. Podemos compará-lo a semente, pois com ela a planta começa e, no entanto, ela é também o resultado de toda a vida da planta [...]. Já discutimos o *objetivo final* dessa progressão. Os princípios das fases sucessivas do espírito, que animam as nações em uma *gradação necessária*, são, eles próprios, passos apenas no desenvolvimento do espírito universal uno, que através deles se eleva e se completa em uma totalidade autocompreensiva. Enquanto estamos, assim, preocupados exclusivamente com a idéia do espírito, e na história do mundo consideramos tudo como apenas sua manifestação, temos, ao tratar do passado – não importa a extensão dos seus períodos – que nos ocupar apenas do que é *presente*, pois a filosofia, ao tratar do que é verdadeiro, se ocupa do que é *eternamente presente*. Nada no passado está perdido para ela, pois a idéia é *sempre presente*: o espírito é imortal; para ele *não há passado nem futuro*, mas *essencialmente um agora*. Isso implica necessariamente que a forma presente do espírito compreende em si todos os passos anteriores. Estes se desdobram em sucessão, independentemente: mas o que o espírito é, ele *sempre foi*, essencialmente: as distinções são apenas o desenvolvimento dessa natureza essencial. A vida do espírito sempre presente é um *círculo* de corporificações sucessivas, que, observadas de um outro ponto de vista, *aparecem* como sendo passado. Os graus, que o espírito *parece* ter deixado para trás, ele ainda os possui *na plenitude do seu presente*.⁴¹

Nenhum floreio metafórico, entretanto, nem mesmo brotando do solo do gênio filosófico e lingüístico de Hegel, conseguiria transformar a “auto-atividade” abstrata do espírito – “retornando a si próprio” através de sua conformidade *apriorística* com os “princípios” atemporais e os requisitos categoriais de uma lógica especulativa – em história efetiva, porque a semente não cai simplesmente do céu, mas ganha existência através de processos reais da matéria orgânica e inorgânica, antes que ela possa se reproduzir como um *novo* começo, e não como uma coincidência lógica abstrata das *categorias* de começo e fim. As determinações históricas reais devem *responder* pela gênese e pelas *transformações* subseqüentes das estruturas sociais e históricas, em todas as três dimensões do tempo histórico real, em vez de assumi-las convenientemente através da circularidade auto-referida do “espírito retornando a si”, de acordo com a “natureza essencial”, logicamente estipulada, de sua “presentidade eterna” e de sua “totalidade autocompreensiva”.

Analogamente ao papel da “primazia da razão prática” no sistema de Kant em geral e em sua filosofia da história em particular, foi devido à hierarquia interna do sistema hegeliano – com a *Filosofia do direito* e sua correspondente formação do Estado como seu ápice – que o “presente eterno” e seus círculos multiformes vieram a ocupar uma posição predominante na concepção hegeliana da determinação histórica. É por isso que a *Filosofia da história* teve que atingir seu clímax na sua apoteose do Estado moderno, assim como a *Filosofia do direito* teve que culminar em uma avaliação igualmente circular da história mundial como a “auto-realização da razão”, sob a forma do Estado. A história, de acordo

⁴¹ Ibidem, p. 78-9.

com Hegel, poderia existir no passado – embora somente “na plenitude do presente do espírito”, antecipando, assim, as estruturas dadas do “*essencialmente agora*” – mas não no futuro e especialmente não no nível da “sociedade civil”, eternamente presa na política pseudo-universal do Estado moderno. Desse modo, apesar da admiração ilimitada de Hegel pelo mundo grego – particularmente acentuada no que diz respeito à arte, que ele localizava, em seu esquema em estágio anterior à “auto-atividade” do espírito – ele não conseguiu encontrar nada de positivo para dizer acerca da dimensão política daquela civilização. Ele teve de sustentar que, na política, “os antigos e os modernos não têm um princípio essencial em comum”⁴³; pois, se tivessem, o processo de desenvolvimento sociopolítico teria que ser admitido como inerentemente contraditório, donde necessariamente aberto-concluso, em vez de terminar, em sua “forma germânica”, na Europa “civilizadora” (isto é, dominante de modo imperialista), definida como “absolutamente o fim da história”.

Nessa glorificação filosófica das relações de poder estabelecidas – que na verdade contrastavam nitidamente com as afirmações de Hegel quanto à realização historicamente inevitável do “princípio da liberdade” – a opressão nacional e a opressão colonial foram declaradas perfeitamente de acordo com os requisitos internos do “espírito retornando a si mesmo” enquanto “espírito totalmente desenvolvido”. Os Estados imperialistas dominantes receberam sua legitimação filosófica *vis-a-vis* aos “Estados menores”, que eles oprimiam – e, através de tal legitimação, podiam, em princípio, oprimir *corretamente* para sempre – afirmando que “Os Estados menores têm sua existência e *tranquilidade* mais ou menos asseguradas pelos seus vizinhos: eles não são, então, no sentido exato da palavra, *independentes* e não têm que passar pela *prova de fogo da guerra*”⁴⁴.

A idéia dessa “prova de fogo da guerra” – como “luta de vida ou morte”, tida como necessária porque “é apenas arriscando a vida que se obtém a liberdade”⁴⁴ – aparece no pensamento de Hegel em estágio muito anterior. No entanto, em contraste com a *Filosofia da história*, assim como com a *Filosofia do Direito*, na *Fenomenologia do Espírito* ela constitui apenas um momento da dialética objetiva do “senhor” e do “escravo”, momento esse limitado e necessariamente transcendido. De fato, na *Fenomenologia*, o escravo era capaz de se opor, a seu próprio modo, ao senhor dominante, inicialmente, através do *poder do trabalho*; desse modo, não apenas limitando, mas *revertendo* totalmente a relação original:

Ali onde o senhor efetivamente conseguiu domínio, ele realmente descobre que se deu algo diferente de uma consciência independente. Não é uma consciência independente mas, pelo contrário, uma consciência *dependente* que ele conseguiu. Assim, ele não está convencido da auto-existência como sendo sua verdade: ele descobre que sua verdade é, antes, a consciência não-essencial e a ação não-essencial, fortuita, dessa consciência. A verdade da consciência *independente* é, por conseguinte, a consciência do *escravo*. Isso, sem dúvida, aparece, em um primeiro momento, fora de si mesmo e não como a verdade da autoconsciência. Mas, assim como

a dominação mostrou que sua natureza essencial é o *inverso* do que ela deseja ser, também a escravidão se tornará imediatamente, quando realizada, o oposto do que ela é: sendo uma consciência recalcada sobre si própria, ela entrará em si mesma e se transformará em *independência real e verdadeira* [...]. Através de *trabalho e labor*, essa consciência do escravo se descobre [...]. A relação negativa para com o objeto se converte em *forma* de objeto, em algo que é *permanente* [...]. Esse instrumento mediador negativo, essa atividade que molda e forma, é, ao mesmo tempo, a existência individual, a pura auto-existência daquela consciência, que no trabalho que agora realiza é *exteriorizada* e passa para a *condição de permanência*. A consciência que trabalha e atinge, dessa maneira, a apreensão direta daquele *ente independente como de si mesma* [...] ao moldar a coisa, a auto-existência vem a ser percebida *explicitamente* como o *ente que lhe é próprio e correto*, e ele atinge a consciência de que ele existe por si mesmo e por sua própria conta [*an und für sich*].⁴⁵

Horrorizado com as implicações explosivas da dialética objetiva do “senhor” e do “escravo” – que afirmava a existência adequadamente auto-sustentada e o caráter “*an und für sich*” do trabalho, juntamente com a necessária supressão histórica da “dominação” – demonstrada como absolutamente supérflua em termos da própria avaliação de Hegel – o autor de *A fenomenologia do espírito* tenta desesperadamente desdizer sua conclusão já na última meia página do capítulo sobre “Domínio e servidão”, com o auxílio de malabarismos linguísticos e sofisticação conceitual⁴⁶. Em *A filosofia da história* (e em *A filo-*

⁴⁵ Ibidem, p. 236-9.

⁴⁶ O problema para Hegel é este: “Pelo fato de que a forma é *objetivada* [*hinausgesetzt wird*], ela não se torna alguma coisa *diversa* [*ihm nicht ein Anderes als es*] da consciência moldando a coisa através do trabalho, pois exatamente aquela forma é sua auto-existência pura, que, dessa maneira, se torna plenamente realizada. Assim, precisamente no *trabalho*, onde parece haver meramente as idéias e a *consciência de um estranho* envolvidas, o escravo toma consciência, através dessa redescoberta de si mesmo por si mesmo, de ter tido e sido ‘uma consciência independente’ [*sich selbst eigner Sinn*]” (Ibidem, p. 239). Assim, se está perigosamente perto de distinguir e opor claramente *objetivação* e *alienação*, e, daí, minando a impossibilidade conceitual da auto-emancipação do trabalho através da transcendência da alienação. Hegel se livra dessa dificuldade simplesmente *declarando*, no parágrafo seguinte e final de “Domínio e servidão”, que é “necessário” que exista “*medo e serviço* em geral”, assim como “a *disciplina* do serviço e da *obediência*” aliados à “atividade formativa” de uma “maneira universal”. Desse modo, a dimensão *temporal* da dialética histórica é liquidada radicalmente e suas fases se tornam “momentos” permanentes da estrutura de dominação pseudo-universal exteriorizada, na qual o trabalho é “completamente contaminado” pelo medo mais internalizado do que externo. Certamente, o entusiasmo hegeliano pela “atividade formativa universal” como “noção absoluta”, que deve estender seu domínio “sobre toda a realidade objetiva” (Ibidem, p. 240), é histórico no sentido de que rejeita do ponto de vista da economia política as pretensões, insustentáveis historicamente, de servidão feudal – e o ócio correspondente. Entretanto, sua crítica do passado é inseparável do “positivismo acrítico”, com o qual os “momentos” atemporais da dominação estrutural se tornam as características que definem a noção hegeliana de “atividade formativa universal”. O problema é que, enquanto a *disciplina* é efetivamente um requisito absolutamente necessário a toda atividade formativa bem-sucedida, a questão é outra quando se trata de “medo” e “serviço” e, ainda, “obediência”. E nem há conexão necessária entre atividade formativa disciplinada e medo/serviço/obediência, uma vez que a atividade em questão seja determinada pelos próprios “produtores associados”, que também determinam a *autodisciplina* apropriada a seus próprios objetivos e à natureza inerente à atividade em si e na qual se envolvem. Naturalmente, Hegel, do ponto de vista da economia política, não pode anotar tal perspectiva. E nem consegue encontrar, é claro, qualquer coisa que prove a “universalidade” de um sistema de “atividade formativa”, inerentemente particularista e iníquo, que retenha a dominação de uma

⁴³ Ver o tratamento sumariamente negativo que Hegel dispensa a esse problema em *The philosophy of history*; cit., p. 47.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *The philosophy of history*, cit., p. 456.

⁴⁵ Idem, *The phenomenology of mind* (Nova York, Harper Torchbooks, 1967), p. 232-3. [Ed. bras.: *Fenomenologia do espírito*, Rio de Janeiro, Vozes, 2005.]

sofia de direito), as dúvidas de Hegel desaparecem por completo, e a racionalização ideológica da auto-afirmação brutal da ordem social, material e politicamente dominante, através da “prova de fogo da guerra”, adquire a rigidez antidialética de um postulado metafísico arbitrário.

Como vimos, Kant defendia a regra universal de uma “constituição perfeita”, a instituição bem-sucedida da “paz perpétua” e a coexistência harmoniosa de todos os Estados no esquema de uma Liga das Nações igualmente benéfica a todos. Formulou esses postulados com base na afirmação explícita de que “o espírito comercial é incompatível com a guerra”, elevando assim o “pensamento desiderativo” e as ilusões universalistas do capital “esclarecido” ao nível dos chamados “princípios apriorísticos da razão”: na verdade incorrigivelmente *particularista*, até o âmago de sua constituição objetiva.

Hegel, representando, com senso maior de realismo, estágio muito mais consolidado do desenvolvimento histórico do capital, não via utilidade na ilusão kantiana da “paz perpétua”, que supostamente se estabeleceria em certo ponto do avanço humano, graças aos ditames esclarecidos do “espírito comercial”. Ele não hesitou em afirmar, de modo bastante categórico, que “O Estado-nação [...] é o poder absoluto na terra”, e que “o dispositivo universal da lei internacional não vai além de um *dever ser*”⁴⁷. Consequentemente, de acordo com Hegel, a necessidade de resolver disputas por meio da guerra tinha que afirmar sua primazia absoluta na base material da “sociedade civil”. E ele insistiu que a realização da idéia de paz – um mero “dever ser”, mesmo que tenha sido arbitrário e circularmente considerado por Kant como a culminação necessária do desenvolvimento histórico – pressupõe um acordo entre Estados; esse acordo se apoiaria em bases ou considerações morais ou religiosas ou em outras ainda, mas, de qualquer maneira, dependeria

classe por outra na “sociedade civil”. É por isso que a dialética profunda de “Domínio e servidão” é, no fim, liquidada, em parte, através da transformação de suas fases históricas reais em “momentos” atemporais e “categorias” lógicas e, em parte, através de declarações arbitrárias (das “conexões necessárias” inexistentes que acabamos de ver) e de artifícios lingüísticos igualmente arbitrários. Como exemplo destes, basta pensar no uso que Hegel dá à expressão “consciência independente” [*der eigne Sinn*] em sua precária argumentação. Ele declara categoricamente que, se o trabalho não se conforma à conexão necessária estipulada entre medo/serviço/obediência e atividade formativa, “então ele possui uma consciência independente apenas vã e fútil [*so ist es nur ein eitler Sinn*]”. Com efeito, algumas linhas adiante, ele joga bastante com a conexão (estritamente alemã, puramente lingüística) entre “consciência independente” e “teimosia” [*der eigne Sinn ist Eigensinn*], de modo a desacreditar qualquer desvio de idéia de “atividade formativa universal” – unida ao medo, serviço e obediência – que reafirma a dependência permanente do trabalho.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *The philosophy of right* (Oxford, Clarendon Press, 1942), p. 212-3. Hegel é, de fato, realista quanto à guerra, chegando a beirar o cinismo. Ele escreve em *The philosophy of right*, cit., p. 210-1: “A guerra tem a mais elevada significação, porque, por seu intermédio, como mencionei alhures [*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*], a saúde ética dos povos é preservada em sua indiferença quanto à estabilização das instituições finitas; assim como o soprar dos ventos preserva o mar da podridão que será o resultado de uma calma prolongada, também a corrupção seria o produto da paz prolongada, ou pior, ‘perpétua’. [...] Esse fato aparece na história sob várias formas: por exemplo, guerras bem-sucedidas puseram fim a distúrbios domésticos e consolidaram o poder do Estado em casa. [...] se o Estado como tal, se sua autonomia está em perigo, todos seus cidadãos têm o dever de responder às convocações para sua defesa. Se em tais circunstâncias todo o Estado está em armas e é arrancado de sua vida doméstica em casa para lutar no estrangeiro, a guerra de defesa se transforma em uma guerra de conquista”.

sempre de uma vontade soberana particular e, por essa razão, permaneceria *corrompido pela contingência*⁴⁸.

Nesse sentido, Hegel estava preocupado em conter a dimensão do “dever ser” em sua apreciação do desenvolvimento histórico, para se concentrar, ao invés, nas tendências dominantes da “realidade”, mesmo se ao final fossem transubstanciadas em manifestações específicas da “racionalidade” auto-realizadora da idéia. Não é surpreendente, então, que em sua discussão sobre a corporificação historicamente mais avançada do “espírito comercial”, a posição mais elevada tivesse que ser atribuída à Inglaterra, imperialista e expansionista. De acordo com Hegel,

A existência material da Inglaterra é baseada no comércio e na indústria, e os ingleses tomaram a seu cargo a pesada responsabilidade de serem os missionários da civilização no mundo, pois seu espírito comercial os incita a cruzar todos os mares e terras, a formar conexões com povos bárbaros, a criar necessidades e estimular a indústria e, sobretudo, a estabelecer entre eles as condições necessárias ao comércio, a saber, a renúncia a uma vida de violência sem lei, o respeito à propriedade e civilidade para com os estranhos.⁴⁹

E a todos que poderiam ter criticado a amoralidade de sua concepção, ele respondeu firmemente que a doutrina deles se apoiava em “idéias superficiais acerca da moralidade, da natureza do Estado e da relação do Estado com o ponto de vista moral”⁵⁰.

Uma vez que foi Kant mesmo que formulou a oposição irreconciliável entre o “político moralista” e o “moralista político”, moralmente repreensível, não é difícil perceber a contradição entre essas duas renomadas figuras da filosofia alemã a esse respeito. Na verdade, Hegel estava plenamente convencido de que sua filosofia representava a superação radical da concepção kantiana como um todo.

No entanto, um exame mais acurado das filosofias kantiana e hegeliana da história revela que a contradição entre ambas, no que diz respeito às derradeiras perspectivas do desenvolvimento, é muito mais aparente do que real, pois ambas as concepções baseiam suas conclusões na premissa material da “sociedade civil”, assumida por eles, de modo totalmente acrítico, como o horizonte absoluto de toda a vida social concebível enquanto tal.

Hegel, embora observador perspicaz de uma fase posterior do desenvolvimento histórico, não é nem um pouco mais histórico, nesse ponto, do que Kant. É verdade que, em sua caracterização do comportamento real do Estado em assuntos internacionais, ele é incomparavelmente mais realista do que Kant, que postula simplesmente a transcendência radical das contradições identificadas da “natureza humana” e da “sociedade civil” pela auto-afirmação salutar do “espírito comercial” e a decorrente realização de um sistema ideal de relações entre Estados. Entretanto, enquanto o “dever ser” kantiano, indubitavelmente, nada mais é que a contra-imagem moralista de uma realidade que ele não pode conceber criticar do “ponto de vista da economia política” (que ele apóia integralmente, ou melhor, idealiza), Hegel glorifica a ordem social da “sociedade civil” bur-

⁴⁸ Ibidem, p. 214.

⁴⁹ Idem, *The philosophy of history*, cit., p. 455.

⁵⁰ Idem, *The philosophy of right*, cit., p. 215.

guesa à sua própria maneira, de acordo com o estágio de desenvolvimento historicamente mais avançado – e também mais claramente antagonico – que ele conceitua de modo representativo⁵¹.

Os postulados morais genéricos da solução kantiana revelam uma aceitação tão acrítica dos horizontes sociais do “espírito comercial” – nos planos doméstico e internacional – quanto do caráter ainda não completamente articulado e consolidado da ordem socioeconômica que o ponto de vista da economia política expressa. Quando Hegel escreveu *A filosofia da história* e *A filosofia do direito*, bem depois do término das guerras napoleônicas e da consolidação da nova ordem social, os antagonismos entre a “sociedade civil” e sua formação estatal eram muito evidentes para que se pudessem reafirmar as ilusões iluministas de Kant. Assim, a determinação contraditoriamente “indeterminada” do comportamento do Estado, através dos interesses materiais da “sociedade civil”, devia ser reconhecida pelo que aparentava ser, a partir do próprio ponto de vista da economia política. Como Hegel afirma,

Através de seus cidadãos, um Estado tem *conexões muito difundidas e interesses multilaterais*, e estes podem ser pronta e consideravelmente prejudicados; mas continua *inerentemente indeterminável* quais desses prejuízos devem ser considerados como rompimentos específicos de um acordo ou como um prejuízo para a honra e a autonomia do Estado.⁵²

Como na metáfora de Kant a respeito da “variação atmosférica”, o princípio da “*indeterminação inerente*” orienta também a apreciação que Hegel faz dos desenvolvimentos em curso. É a razão pela qual, tanto para Kant quanto para Hegel, a lei subjacente deve continuar a ser o mistério de uma teleologia quase-teológica é que eles têm como certa a permanência da “sociedade civil”, em toda sua contraditoriedade, como a premissa necessária de toda interpretação ulterior. A união incômoda dos constituintes múltiplos do processo histórico é descrita por Hegel em imagens bem delineadas:

É como entidades particulares que os Estados entram em relação uns com os outros. Daí que suas relações são, na escala máxima, um turbilhão de contingências externas e a particularidade íntima de paixões, interesses particulares e objetivos egoístas, habilidades e virtudes, vícios, força e injustiça. Tudo isso rodopia junto e, em seu vórtice, a própria ética e a autonomia do Estado são expostas à contingência. Os princípios dos espíritos nacionais são totalmente restritos por causa de sua particularidade, e é nessa particularidade que, como indivíduos existentes, eles têm sua realidade objetiva e sua autoconsciência.⁵³

Ao mesmo tempo, o “espírito mundial” é postulado como a resolução imaginária das múltiplas contradições reais sem que, entretanto, o mundo social da “sociedade civil” seja

⁵¹ O caráter histórico datado da fase conceituada por Hegel é indicado claramente quando ele contrasta “sociedade civil” e Estado, sugerindo que “na sociedade civil os indivíduos são *reciprocamente interdependentes* sob os mais numerosos aspectos, enquanto os *Estados autônomos* são principalmente *aqueles cujas necessidades são atendidas dentro de suas próprias fronteiras*” (Ibidem, p. 213). Hoje, certamente, ninguém em juízo perfeito afirmaria isso.

⁵² Ibidem, p. 214.

⁵³ Ibidem, p. 215.

questionado por um instante sequer. Estados, nações e indivíduos particulares são tidos como “*órgãos e instrumentos inconscientes* do espírito mundial trabalhando através deles”⁵⁴, e os “indivíduos como sujeitos” são caracterizados como “*instrumentos vivos* do que é em substancial o feito do espírito mundial e estão, dessa maneira, de acordo com aquele feito, embora ele esteja *oculto e não seja para eles objetivo e objeto*”⁵⁵.

Desse modo, mais uma vez, uma percepção genuína está inextricavelmente ligada a uma mistificação apologética. Por um lado, se reconhece que há uma legalidade inerente ao processo histórico, que necessariamente transcende as aspirações limitadas e auto-orientadas dos indivíduos. Assim, o caráter objetivo das determinações históricas é apreendido do único modo factível a partir do ponto de vista da economia política e da “sociedade civil”: como um conjunto paradoxalmente consciente/inconsciente de interações individuais efetivamente dominadas pela “astúcia da razão” totalizante. Por outro lado, no entanto, a lei histórica estabelecida precisa ser atribuída a uma força – seja a “mão invisível” de Adam Smith, o plano providencial da “natureza” de Kant ou a “astúcia da razão” de Hegel – que se afirma e impõe seus objetivos *contra* as intenções, os desejos, as idéias e os desígnios conscientes dos seres humanos, mesmo que ela seja considerada como agindo *misteriosamente através deles*, porque enxergar a possibilidade de uma *subjetividade coletiva* real como o agente histórico real – materialmente identificável e socialmente eficaz – é radicalmente incompatível com o ponto de vista eternizado da “sociedade civil”.

Do ponto de vista da concepção hegeliana, isso tem como consequência bem-vinda que a história – cujo dinamismo interno é atribuído ao desígnio da “razão retornando a si mesma” – pode ser levada a um fim, na conjuntura ideologicamente requerida da história efetiva, independentemente do que as pessoas possam pensar dessa solução. Isso porque qualquer rejeição consciente da idéia hegeliana do fim da história pode ser prontamente descartada se referindo à mesma “astúcia da razão” como não mais do que a conceituação individual “inconsciente” dos meios ocultos, pelos quais o “espírito mundial” – logrando, por definição, os indivíduos – afirma seu objetivo de preservar a finalidade absoluta de sua finalidade agora alcançada. Assim, a possibilidade de qualquer crítica real – isto é, abrangente – do esquema apologético defendido é desviada e desacreditada *a priori*. E as conclusões radicalmente antidialéticas que falam da Europa dos próprios tempos de Hegel como “absolutamente o fim da história” podem ser representadas erroneamente como a realização final da dialética histórica.

Assim, ironicamente, apesar dos avanços significativos de Hegel em relação a Kant, em aspectos específicos, acaba-se ficando em sua filosofia da história com a finalidade fictícia do “reino germânico”, que supostamente representaria o “*ponto decisivo absoluto*”. Hegel alega que, no reino germânico, o espírito

apreende o princípio da unidade da natureza divina e da humana, a reconciliação da verdade objetiva e da liberdade, do modo em que elas aparecem no interior da autoconsciência

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Ibidem, p. 218.

e da subjetividade, uma reconciliação cuja realização foi confiada ao princípio do norte, o princípio dos povos germânicos.⁵⁶

Hegel saúda os desenvolvimentos sob o princípio nórdico dos povos germânicos – inclusive a construção do império britânico, animado, como já vimos, pelo “espírito comercial” como a “reconciliação e resolução de toda contradição”, e ele resume suas afirmações sobre o que está sendo realizado nos seguintes termos:

O reino dos fatos se livrou de sua barbárie e de seu capricho injusto, enquanto o reino da verdade abandonou o mundo do além e sua força arbitrária, de modo que a verdadeira reconciliação, que revela o Estado com a imagem e a realidade da razão, se tornou objetiva. No Estado, a autoconsciência encontra, em um desenvolvimento orgânico, a realidade do seu conhecer e da sua vontade substantiva.⁵⁷

Hegel protestou várias vezes contra a intrusão do “dever ser” na filosofia. Mas, na verdade, o que poderia ser mais clamorosamente dominado pelo “dever ser” de um “pensamento desiderativo” do que a identificação que Hegel faz entre o Estado moderno, enquanto ápice do desenvolvimento histórico, e a imagem e a realidade da razão?

Um dos aspectos mais contraditórios da concepção hegeliana é a compreensão sagaz do caráter irresistivelmente *global* do desenvolvimento em curso e, ao mesmo tempo, a transubstanciação desse desenvolvimento em uma categoria abstrata lógico-filosófica – a categoria da “universalidade”, auto-antecipadora do “espírito mundial” – através da qual o dinamismo objetivo do processo total pode ser congelado na finalidade estática do presente dado, sob a hegemonia absoluta dos “povos germânicos”. O uso da lógica a serviço de tal fim é altamente sintomático, pois, uma vez que o desenvolvimento categorial antecipado é realizado – de acordo com os requisitos estipulados pelo “círculo dialético” hegeliano – e o estágio lógico-histórico da “universalidade” é alcançado, não há avanço concebível além dele. Daquele momento em diante, o “princípio do norte, o princípio dos povos germânicos” – declarado como sendo o princípio totalmente adequado ao estágio consumado da universalidade – adquire sua significação representativa e sua validade historicamente insuperável. Assim, enquanto o evoluir real da história é radicalmente incompatível com a idéia de seu fechamento, a identificação arbitrária do seu “estágio germânico” com a categoria de universalidade realiza com sucesso o propósito ideológico apologético de se concluir a história no presente. Desse modo, a categoria hegeliana de “universalidade” se torna o legitimador absoluto das relações de poder dominantes, assim como o juiz farisaico de tudo que não se conforma ao seu padrão, o qual favorece a si mesmo e a nada mais.

As devastadoras conseqüências intelectuais das determinações ideológicas, que produzem tal racionalização pseudo-universal dos interesses sociais estreitamente particularistas, podem ser constatadas nas discussões de Hegel sobre o “caráter africano”. Ele começa afirmando que:

O caráter peculiarmente africano é difícil de compreender pela razão que, em relação a ele, devemos abandonar o princípio que naturalmente acompanha todas as nossas idéias: a categoria da universalidade. Na vida do negro, o traço característico é que a consciência ainda não atinge a realização de nenhuma existência objetiva substancial [...]. O negro exibe o homem natural em seu estado completamente selvagem e indomado. Devemos deixar de lado toda idéia de respeito e moralidade – tudo o que chamamos de sentimento – se queremos compreendê-lo corretamente: não há nada em harmonia com a humanidade para ser encontrado nesse tipo de caráter.⁵⁸

Quanto à evidência necessária para substantiar tais afirmações, Hegel não se envergonha de se fiar nos “relatos copiosos e circunstanciais dos missionários”⁵⁹, que ele descartaria alhures com o maior desdém como “boato e preconceito popular”, senão pior. E aqui está um exemplo dos “relatos”, cujo nível intelectual não é mais alto do que a pior espécie de imbecilidade missionária que Hegel, não obstante, incorpora com toda a seriedade em sua “avaliação filosófica” do “caráter africano”:

Reza a tradição que, em tempos passados, um Estado composto de mulheres se tornou famoso pelas suas conquistas: era um Estado em cuja chefia estava uma mulher. Dizem que ela esmagou seu filho em um pilão e se lambuzou com seu sangue e que tinha sangue de crianças esmagadas sempre na mão. Dizem que ela expulsou ou matou todos os machos e comandou a morte de todos os meninos. Essas fúrias destruíam tudo na vizinhança e eram dadas a constantes pilhagens, porque não cultivavam a terra. Os prisioneiros de guerra eram tomados como maridos: as mulheres grávidas tinham que abandonar o acampamento e, se gerassem um filho homem, deveriam livrar-se dele. Esse Estado infame, prossegue o relato, desapareceu subseqüentemente.⁶⁰

Todos os pretensos defeitos e traços negativos do caráter africano são atribuídos à ausência fatal de qualquer consciência de universalidade. Assim, de acordo com Hegel:

Os negros se comprazem com aquele perfeito desdém pela humanidade, que, em sua relação com justiça e moralidade, é a característica fundamental da raça. Eles não têm, além do mais, qualquer conhecimento da imortalidade da alma, embora acreditem em aparições. O menosprezo pela humanidade entre eles atinge um incrível grau de intensidade. A tirania não é considerada injustiça, e o canibalismo é considerado um costume adequado. Entre nós, o instinto nos impede a isso, se é que podemos falar de instinto no homem. Mas, com o negro, esse não é o caso, devorar carne humana é consoante com os princípios gerais da raça africana.⁶¹

Se um pensador da estatura de Hegel se permite tais fantasias raciais, absurdas, não se pode aceitar isso simplesmente pela afirmação circular de que é um “erro” de certo tipo cometido por ele. Na verdade, há muito mais em sua ânsia ideológica de acreditar no inacreditável do que “ingenuidade” e “erro” filosófico. De fato, a motivação real por trás de

⁵⁶ Ibidem, p. 222.

⁵⁷ Ibidem, p. 222-3.

⁵⁸ Idem, *The philosophy of history*, cit., p. 93.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem, p. 97.

⁶¹ Ibidem, p. 95.

sua avaliação da “raça africana” se revela quando Hegel discute a *escravidão*. A discussão é cheia de contradições lógicas elementares, pelas quais ele não teria hesitado em reprovar seus alunos do primeiro ano do segundo grau, quando ele ensinou filosofia no Nüremberg Gymnasium.

Por um lado, afirma que “Ao voltarmos nossa atenção para a *categoria da constituição política*, veremos que a *natureza inteira* dessa raça é tal que impede a existência de tal arranjo”⁶². E ainda: “A falta de autocontrole distingue o caráter dos negros. Essa condição é *incapaz de desenvolvimento* ou cultura e, como os vemos hoje, *assim sempre foi*”⁶³. No entanto, enquanto insiste categoricamente – como um caso de determinações raciais absolutas – na *impossibilidade* de progressos e avanços no que diz respeito à “África, a anistórica”⁶⁴, ao mesmo tempo, consegue tanto “se opor a” como defender a *escravidão* em nome da condição – irrealizável, *a priori* – de “maturação gradual”, ao dizer que “A *escravidão* é, em si e por si mesma, injustiça, pois a essência da humanidade é a liberdade, mas, para isso, o homem deve estar *amadurecido*. A *abolição gradual* da *escravidão* é, então, mais sábia e justa do que sua remoção súbita”⁶⁵. Uma “lógica” digna, na verdade, de Ian Smith, da Rodésia, nos seus piores momentos.

Nas raízes de tal filosofia da história, clamorosamente contraditória, encontramos não apenas o arrogante “princípio do norte dos povos germânicos”, dominando a maior parte do mundo mesmo hoje em dia, mas, novamente, a glorificação do Estado moderno, pois é em relação à “racionalidade inerente” deste que Hegel tem a audácia de afirmar que os “negros” estão muito melhor na *escravidão* do Estado germânico do que em sua “condição natural” inferior, entre eles mesmos:

Os negros são escravizados pelos europeus e vendidos para a América. Embora isso possa ser ruim, sua sorte em sua própria terra é muito pior [...]. A única conexão essencial que existiu e continua a existir entre os negros e os europeus é a *escravidão*. Os negros não vêem nisso nada de desabonador, e os ingleses, que fizeram o máximo para abolir o comércio de escravos e a *escravatura*, são tratados pelos próprios negros como inimigos. [...] vista à luz de *tais fatos*, podemos concluir que a *escravidão* foi a ocasião para o aumento do sentimento humano entre os negros. [...] existindo *em um Estado*, a *escravidão* é em si uma fase do *avanço* que vai da existência sensual meramente isolada – uma fase de *educação* – a um modo de se tornar *participante da moralidade mais elevada* e da cultura ligada a ela.⁶⁶

E isso não é tudo, pois, no quadro de referência da pretensa racionalidade superior do Estado germânico, tudo pode ser virado de cabeça para baixo toda vez que o interesse em justificar ideologicamente o injustificável assim o exigir. Hegel nos diz que se os europeus exterminam milhares de africanos, a responsabilidade e a culpa devem ser atribuídas à “falta de respeito pela vida” daqueles que resistem a seus invasores:

No desdém pela humanidade exibido pelos negros, não é tanto um desprezo pela morte quanto uma falta de respeito pela vida que forma o aspecto característico; a essa falta de respeito pela vida deve ser atribuída a grande coragem, apoiada pela enorme força física, exibida pelos negros, que se permitem ser mortos aos milhares em guerra contra os europeus. A vida tem valor apenas quando possui algo valioso como objeto.⁶⁷

E, é claro, a “grande coragem dos negros” é totalmente irrisória por não conseguir satisfazer os requisitos apriorísticos que medem o “valor intrínseco” de tudo na vida pública, em termos de sua conformidade ou não aos interesses do Estado germânico, assumidos acriticamente, pois “O valor intrínseco da coragem como Estado de espírito é encontrado no objetivo genuíno, absoluto, final – na soberania do estado”⁶⁸. Como poderia alguém argumentar contra a imagem e a realidade da razão defendidas nesses termos?

A peculiaridade das filosofias da história kantiana e hegeliana reside no fato de que elas não se contentam em afirmar a *necessidade* com base nas determinações naturais. Ao observar, como fizeram, o objeto de suas aspirações, o mundo idealizado do “espírito comercial”, à distância de um país política e economicamente subdesenvolvido – distância que ressaltou dolorosamente o fato de que sua “necessidade” era em grande proporção um mero *desideratum* em seu próprio país – elas tiveram que fortalecer suas afirmações através de referências aos “princípios *a priori* da razão” e às “determinações absolutas” da “ciência da lógica”. Em contraste, os clássicos da economia política inglesa, como veremos mais adiante, não precisavam das muletas da “necessidade lógica” idealista. Contemporâneos da expansão do poder do capital e de sua “revolução industrial”, eles conseguiram elevar, sem maiores problemas, ao grau de necessidade incontestável as pretensas características da natureza humana e as contingências predominantes do modo de produção capitalista. Eles também não precisaram idealizar o Estado moderno. Pelo contrário, o que lhes interessava era exatamente assegurar a maior margem de manobra possível para as próprias forças econômicas auto-expansíveis. Isso implicava, é certo, a mais severa restrição ao poder do Estado de interferir diretamente no metabolismo socioeconômico, que era, em qualquer caso, idealmente regulado pela benevolente “mão invisível”.

A transubstanciação hegeliana da contingência particularista da “sociedade civil” em “necessidade lógica” e “universalidade”, e o estabelecimento da identidade dessa universalidade com o “princípio do mundo moderno” foi, assim, a expressão de fraqueza e busca de aliados ideais sob as condições material e politicamente precárias da “miséria alemã” (Marx). Paradoxalmente, entretanto, essa posição precária mostrou ser uma grande vantagem, em alguns aspectos, no desenvolvimento da filosofia alemã, porque a distância compulsória das determinações imediatas do dinamismo expansionista do capital capacitaram seus maiores representantes – o próprio Hegel acima de todos – a elaborar os princípios fundamentais do pensamento dialético, mesmo que sob forma mistificada. (Veremos, a esse respeito, a superioridade comparativa de Hegel sobre Ricardo, quanto ao relacionamento dialético entre conteúdo e forma, na próxima seção.)

⁶² Ibidem, p. 96.

⁶³ Ibidem, p. 98.

⁶⁴ Ibidem, p. 99.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Ibidem, p. 96-9.

⁶⁷ Ibidem, p. 96.

⁶⁸ Ibidem, p. 211.

No entanto, a racionalização idealista das contingências materiais, e, daí, sua elevação ao plano sublime da “necessidade ideal”, impôs consequências negativas a todos os níveis da filosofia hegeliana. Mesmo os processos materiais mais óbvios tiveram que ser invertidos para que se pudesse “deduzi-los” a partir da autodeterminação da idéia, de acordo com o “princípio” e a “categoria”, idealmente estabelecidos, do período histórico ao qual pertenciam. Como exemplo, podemos pensar na maneira como até mesmo a tecnologia de guerra moderna foi deduzida por Hegel a partir do “pensamento e do universal”, uma vez que, de acordo com ele,

O princípio do mundo moderno – o pensamento e o universal – deu à coragem uma forma mais elevada, porque sua exibição agora parece ser *mais mecânica*, o ato parece ser não desta pessoa em particular, mas de um membro de um *todo*. Além do mais, parece ter se virado não contra indivíduos, mas contra um *grupo* hostil, e, assim, a bravura *pessoal* parece *impessoal*. É por essa razão que o pensamento *inventou a arma de fogo*, e a invenção dessa arma, que mudou a forma da bravura puramente pessoal para uma forma mais *abstrata*, não foi um acidente.⁶⁹

Desse modo, através de sua derivação direta do “princípio do mundo moderno”, a contingência material da guerra moderna, cada vez mais poderosa, enraizada em uma tecnologia capitalista que se expande globalmente, adquiriu não apenas sua “necessidade ideal”, mas foi simultaneamente colocada acima de qualquer crítica concebível, em virtude de sua total adequação – a “racionalidade da realidade” – àquele princípio. E, uma vez que a coragem como “valor intrínseco” estava inextricavelmente ligada ao “objetivo absoluto final, a soberania do Estado”, como vimos acima, o círculo apologetico da história – atingindo sua culminação no Estado “civilizador” alemão com sua guerra moderna, rudemente eficaz, “inventada pelo pensamento” com a finalidade de realizar a “imagem e realidade da razão” em forma convenientemente “impessoal” – estava completamente fechado.

Inevitavelmente, tal concepção da história e do Estado somente poderia produzir no sistema hegeliano uma dialética truncada, com o “espírito retornando a si próprio” como seu princípio orientador e a *circularidade* como seu concomitante necessário no que diz respeito a determinações históricas efetivas. A conceituação circular da ordem estabelecida, estipulando que “o que é racional é real e o que é real é racional”⁷⁰, dissolveu toda contradição do “essencialmente agora”, escapando do real para a “liberdade introspectiva” da atividade do pensamento, enquanto deixava o mundo prático intacto, com todas as suas contradições, em sua necessária “alteridade”: como, por definição, o reino de uma alienação permanente, mas filosoficamente irrelevante⁷¹. Ao mesmo tempo, ela deveria con-

⁶⁹ Ibidem, p. 212.

⁷⁰ Ibidem, p. 10.

⁷¹ “Um interesse *prático* faz uso, consome [atenção: não produz] os objetos que lhe são oferecidos: um interesse *teórico* *calmamente* os contempla, seguro de que eles não apresentam nenhum elemento alienígena. Consequentemente, o *ne plus ultra* da interiorização, da subjetividade, é o pensamento. O homem não é livre quando ele não está pensando, pois, exceto quando assim se encontra, ele sustenta uma relação com o mundo à sua volta como para com uma *outra* forma de ser, *alienígena*.” G. W. F. Hegel, *The philosophy of history*, cit., p. 439.

cluir, com resignação apologetica, que “reconhecer a razão como a rosa na cruz do presente e, daí, *apreciar o presente*, é a *percepção racional* que nos reconcilia com o real”⁷².

Se Hegel teve que reconhecer que havia um “arrefecimento na paz com o mundo” que ele estava defendendo, sempre existia a possibilidade de escapar dessa dificuldade insistindo que “há menos frieza”⁷³, em sua reconciliação da “razão” com a realidade, do que seria possível de outra maneira. Em dado ponto, de acordo com sua caracterização lógico-antropológica⁷⁴ dos estágios de desenvolvimento – que convinha às suas conclusões apologeticas em outros aspectos, indicando que não poderia haver qualquer avanço concebível além da fase final da “idade avançada”, correspondente à formação do Estado germânico – ele teve que admitir que a comparação era inerentemente problemática. Mas conseguiu se desembaraçar até desse impasse através de sofisticação da própria definição, dizendo que “a idade avançada da natureza é *fraqueza*, mas a do espírito é sua *perfeita maturidade e força*, nas quais ele retorna à unidade consigo mesmo, mas em seu caráter totalmente desenvolvido como espírito”⁷⁵.

Entretanto, nem essa engenhosidade conseguiria remover a *resignação* da defesa da reconciliação com o mundo estabelecido, pois a afirmação citada anteriormente, de que “a verdadeira *reconciliação* que revela o Estado como a imagem e a *realidade da razão*”⁷⁶, não poderia ser separada da metáfora pessimista de Hegel sobre a “coruja de Minerva”. Essa conclusão apareceu na mesma obra que reiterava, na oposição mais estranha possível ao “dever ser”, a aceitação do imperativo desalentador de uma “paz com o presente”, ao reconhecer que tudo isso acontece apenas por ausência:

Mais uma palavra sobre as instruções como o mundo deveria ser. A filosofia, em qualquer caso, sempre aparece muito tarde para contribuir. Como pensamento do mundo, ela aparece apenas quando a realidade já está estabelecida, após o término do seu processo de formação. O ensinamento do conceito, enquanto lição inescapável da história, é que apenas quando a *realidade está madura* é que o ideal aparece pela primeira vez contra o real, e que o ideal apreende esse mundo real em sua substância e o constrói para si mesmo, na forma de um *reino intelectual*. Quando a filosofia pinta seu cinza de cinza, então uma forma de *vida envelheceu*. Pelo cinza de cinza da filosofia, *ela não pode ser rejuvenescida*, apenas entendida. A coruja de Minerva abre suas asas apenas ao cair da tarde.⁷⁷

⁷² G. W. F. Hegel, *The philosophy of right*, cit., p. 211.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Essa estrutura de deduções lógico-antropológicas é adotada não apenas em *A filosofia do direito* e *A filosofia da história*, mas também em *A filosofia do espírito* (*The philosophy of mind*).

⁷⁵ G. W. F. Hegel, *The philosophy of history*, cit., p. 108-9.

⁷⁶ G. W. F. Hegel, *The philosophy of right*, cit., p. 222. A passagem continua, afirmando que “No Estado, a autopercepção encontra em um desenvolvimento orgânico a realidade de seus conhecer e desejar substanciais” (Ibidem, p. 222-3).

⁷⁷ Ibidem, p. 12-3. É importante notar que o conceito de “maturidade da realidade” nessa passagem, como a perfeita “maturidade do espírito” em *A filosofia do espírito*, de Hegel, é um conceito totalmente apologetico. Realmente, esses dois conceitos – a “maturidade” do espírito e a “maturidade da realidade” – estão intimamente ligados e só adquirem significado completo quando em relação recíproca. Da mesma maneira, a analogia orgânico-antropológica das “idades do homem” (de novo, em *A filosofia do espírito*) em sua ligação

Assim, o reconhecimento de uma situação inerentemente problemática não poderia ser levado adiante, uma vez que isso teria solapado toda a estrutura filosófica e sua eficácia social. Como costuma acontecer na filosofia hegeliana, o “interesse teórico” do conhecimento – uma percepção genuinamente dialética de uma contradição objetiva – colidiu com o “interesse prático” de manter a ordem estabelecida como dada, independentemente da agudeza de suas contradições.

É por isso, enfim, que a concepção histórico-hegeliana foi a pique, de encontro ao rochedo de seu próprio horizonte social – o horizonte da “sociedade civil” em consonância com o ponto de vista da economia política – que não pôde oferecer qualquer solução para as contradições percebidas, porque, enquanto no *trabalho*, por exemplo, ele reconhecia, com tremenda percepção, tanto a fundação da história quanto a condição ignóbil da individualidade alienada, ele produziu uma pseudo-solução para sua contradição objetiva, preservando-a na realidade, enquanto transferia sua imagem fantasmática para o “reino intelectual” da filosofia especulativa, esvaziando-a, dessa maneira, de sua dimensão histórica e de seu poder explanatório reais. Uma vez que ele não conseguia encontrar uma saída para a condição contraditória, em virtude da qual “o homem totalmente maduro [no sentido lógico-antropológico que Hegel atribuía ao termo] devota sua vida ao trabalho por um objetivo específico, ao qual persegue coerentemente, mesmo que *ao custo de sua individualidade*”⁷⁸, Hegel se saiu com a quimera da “auto-atividade do espírito” realizando seu “destino histórico” no reino totalmente anistórico do “eternamente presente”, inventado pela lógica especulativa.

5. Concepções naturalistas e dialéticas da necessidade

As concepções materialistas que se originaram das bases sociais da “sociedade civil”, idealizadas a partir do ponto de vista da economia política, são igualmente limitadas por sua característica posição de observação. Não é de se estranhar, portanto, que Marx não critique menos as conceituações materialistas do que suas contrapartes idealistas, pois, enquanto os antecessores materialistas de Marx operavam com modelos *naturalistas* da vida social, Marx conscientemente define sua própria posição como dialética, donde irrepreensivelmente histórica.

Em lugar algum a oposição irreconciliável entre materialismo dialético e naturalista é mais aguda do que em suas respectivas concepções de *necessidade*. A concepção dialética destaca a dinâmica *histórica* e a *especificidade* dos processos envolvidos. Em contraste, a abordagem naturalista tende a eliminar as especificidades históricas e a transsubstanciá-las em características e determinações pretensamente naturais.

Marx ilustra essa oposição, claramente, em sua crítica aos economistas políticos, sublinhando a função apologética da sua abordagem geral. Assim, Malthus, por exemplo,

considera a superpopulação como sendo da mesma natureza em todas as diferentes fases históricas do desenvolvimento econômico; ele não compreende sua diferença *específica*, e, daí, reduz estupidamente essas relações altamente complicadas e variáveis a uma relação única; duas equações, na qual a reprodução *natural* da humanidade aparece de um lado e a reprodução *natural* das plantas comestíveis (ou meios de subsistência), do outro, como duas *séries naturais*, a primeira em progressão geométrica e a outra em progressão aritmética. Desse modo, transforma relações *historicamente distintas* em uma relação *numérica abstrata*, que ele achou não se sabe onde, e que não se baseia nem em leis naturais nem em leis históricas. Há uma pretensa diferença natural entre a reprodução da humanidade e, por exemplo, a dos cereais. Esse babuíno infere daí que o crescimento da humanidade é um *processo puramente natural*, que requer *cerceamentos externos*, controles, para evitar sua ocorrência em progressão geométrica [...]. Ele transforma os limites *imanescentes, historicamente mutáveis*, do processo de reprodução humana em *barreiras exteriores*, e as barreiras exteriores à reprodução humana em limites imanescentes ou *leis naturais* de reprodução.⁷⁹

Como podemos ver, a transsubstanciação da determinação historicamente específica em determinação “natural”, atemporal, e a concomitante *inversão* do relacionamento entre os limites imanescentes e as barreiras exteriores, para inventar uma pretensa “lei natural”, não são simplesmente “erros” ou “confusões” conceituais. Pelo contrário, elas realizam a função ideológica óbvia de eternizar a ordem socioeconômica dada, ao transferir suas características históricas e, portanto, mutáveis para um plano “natural” ficticiamente permanente.

Esse é o caso não apenas de Malthus, o “babuíno clerical”, mas mesmo o de figuras de destaque da economia política burguesa – incluindo Adam Smith e Ricardo – que são freqüentemente elogiados por Marx. Assim, Adam Smith trata o trabalho e a divisão do trabalho como forças *naturais* humanas em geral, ligando historicamente essas ao capital e à renda, e construindo, a partir desses elementos, um “círculo vicioso” de pressuposições autoconfirmadas, do qual não se consegue escapar.⁸⁰

⁷⁹ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Londres, Penguin, 1973), p. 650-7.

⁸⁰ Em Adam Smith, “o trabalho é, em princípio, a fonte de valor apenas até onde, na divisão do trabalho, o excedente aparece como um *presente da natureza*, uma força natural da sociedade, assim como o solo nos fisiocratas. Daí a ênfase que Adam Smith dá à *divisão do trabalho*. O capital, por outro lado, se apresenta não como aquilo que contém trabalho assalariado como sua *contradição interna* originária, mas antes, a forma pela qual ele *emerge da circulação*, como dinheiro. Logo, ele é *criado fora da circulação*, pela poupança. Isso porque, embora Adam Smith defina o trabalho como produtor de valor, de concebê-lo como valor de uso, como produtividade para si, como *força humana natural em geral* (o que o distingue dos fisiocratas), mas não como trabalho assalariado, não em seu caráter específico como forma *antitética ao capital*. Assim, originalmente, o capital não se realiza a si mesmo, precisamente porque a *apropriação do trabalho alheio* não está incluída em seu conceito. O capital aparece apenas *mais tarde*, já depois de ter sido *pressuposto* como capital – um círculo vicioso – como comando exercido sobre o trabalho alheio. Desse modo, de acordo com Adam Smith, o trabalho deveria ter, realmente, como salário seu próprio produto, o salário deveria ser igual ao produto, donde o trabalho não deveria ser trabalho assalariado e o capital não deveria ser capital. Assim, para introduzir *lucro e renda* como elementos originais dos custos de produção, isto é, para obter uma mais-valia do processo de produção do capital, ele os *pressupõe* da maneira mais tosca. O capitalista não quer ceder gratuitamente o uso de seu capital do mesmo modo que o proprietário fundiário não quer entregar gratuitamente a terra à produção. Exigem algo em troca. Eles são introduzidos, assim, como fatos históricos com suas exigências, mas não são explicados” (K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 329-30). Assim, o comportamento “tosco” de um grande pensador – a pressuposição cla-

com o evoluir do espírito, uma analogia que continua uma mera externalidade que deixa de levar em consideração as determinações históricas reais e as pressuposições objetivas de *organismos reais*, torna-se inteligível em termos das funções ideológicas apologéticas que ela tem de desempenhar na concepção hegeliana.

⁷⁸ G. W. F. Hegel. *The philosophy of history*, cit., p. 223.

De maneira similar, Ricardo concebe o relacionamento entre a mão-de-obra assalariada e o capital:

como uma forma *natural*, não como uma forma social *historicamente específica*, pois a criação de riqueza como valor de uso, isto é [para Ricardo], sua forma como tal, é irrelevante precisamente porque é *natural*, não sendo concebida em sua relação *específica* como forma de riqueza, e apenas como riqueza em si, em sua forma de *valor de troca*, aparece como uma *mediação meramente formal* de sua composição *material* assim, o caráter específico da riqueza *burguesa* não é apreendido – precisamente porque aparece aí como a forma adequada de *riqueza como tal*, e, desse modo, embora o *valor de troca* seja o ponto de partida, as formas econômicas específicas de troca não têm qualquer lugar em sua economia. Ao invés, ele fala sempre acerca de distribuição do produto geral do trabalho e da terra entre as três classes, como se a forma de riqueza baseada no *valor de troca* dissesse respeito apenas ao *valor de uso* e como se valor de troca fosse apenas uma forma *cerimonial*, que desaparecesse do mesmo modo como o dinheiro, como o meio de circulação desaparece na troca.⁸¹

De novo, o historicamente específico se transforma no pretensamente “natural”, e dessa forma, aquilo que é, na realidade, *transitório* dá-se o *status* de *necessidade natural*. A fusão de “valor de uso” e “valor de troca”, que testemunhamos também em Adam Smith, não é de maneira alguma acidental, porque, graças a tal fusão, uma forma altamente problemática de riqueza (na verdade *contraditória* e, em última instância, *explosiva*), que necessariamente subordina a produção de valor de uso, não importa quão dispendiosa, à expansão do valor de troca, pode ser apresentada como “a forma *adequada* de *riqueza como tal*”. O método usado é igualmente revelador. Consiste na separação e na oposição não-dialéticas de conteúdo e forma⁸², através das quais o aspecto potencialmente crítico de forma de valor

morosamente circular do que deve ser traçado e explicado historicamente – produz o resultado ideologicamente bem-vindo de transformar as condições específicas do processo de trabalho capitalista nas condições *naturais* atemporais da produção de riqueza em geral. Ao mesmo tempo, uma *necessidade histórica e social* determinada, junto com a temporalidade apropriada, é transformada em uma *necessidade natural* e uma condição *absoluta* da vida social como tal. Além disso, uma vez que a questão da *origem* do capital é evitada circularmente, isto é, sua gênese na “apropriação do trabalho alheio” em *antítese permanente ao trabalho*, o caráter inerentemente *contraditório*, explosivo mesmo, em última instância, desse modo de produzir riqueza permanece convenientemente oculto, e a conceituação burguesa do processo de trabalho capitalista, predicando a finalidade absoluta das condições “naturais” dadas, não pode ser perturbada pela reflexão da dinâmica histórica e suas contradições.

⁸¹ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, cit., p. 331.

⁸² Quanto a isso, conseguimos identificar claramente a superioridade de Hegel, uma vez que ele tem percepções genuínas do inter-relacionamento dialético entre conteúdo e forma. Significativamente, no entanto, tais percepções se tornam possíveis não *apesar*, mas, ao contrário, *por causa* do caráter abstrato-especulativo da filosofia hegeliana, porque as determinações ideológicas do “ponto de vista da economia” burguesa se afirmam imediatamente com grande urgência, quando se tem que descer do reino elevado da abstração para um terreno onde só devo confrontar os assuntos tangíveis de exploração e dominação enquanto manifestos nas contradições mais internas da forma de valor. Nesse terreno, a compreensão das determinações materiais objetivas que jazem sob as mudanças na forma, através da qual, por exemplo, o trabalho vivo é transformado em capital ou trabalho acumulado e se autodomina de maneira hostil, sob o disfarce de um poder externo que não se transcende, se torna bastante perigoso para os beneficiários do ponto de vista da economia política, uma vez que a *inversão* das transformações, no sentido de o traba-

do (a *dualidade* de valor de uso e de valor de troca) pode ser reduzido a uma irrelevância “meramente formal”, ao passo que a dimensão apologética da forma historicamente idêntica de valor (valor de troca deturpado como valor de uso) é elevado à condição de substância “*material*” e “*natural*”, de modo a lhe conferir o *status* de necessidade absoluta.

A obliteração da dialética histórica, a eliminação das especificidades sócio-históricas em prol da produção de necessidades naturais imaginárias, a serviço da “eternização” das relações burguesas de produção, é um dos principais objetos da crítica marxiana. O que está implícito nessa crítica é a preocupação com a auto-emancipação dos produtores associados em relação ao fetichista “poder das coisas” (um tema constante nos escritos de Marx desde a juventude até a idade avançada), opondo à “reificação” capitalista as potencialidades objetivamente expansivas de um modo de ação genuinamente autônomo. Enfrentar a questão da “necessidade” – no sentido tanto de se delimitar a fronteira entre as necessidades natural e social, quanto de determinar com precisão o caráter histórico, logo, transitório, desta – é parte integrante de sua preocupação.

Ao se referir às definições de Ricardo sobre o capital circulante e o capital fixo, em termos de seus graus relativos de perecimento, Marx escreve:

De acordo com essa [posição], uma cafeteira seria capital fixo, mas café seria capital circulante. O *materialismo grosseiro* dos economistas, os quais consideram propriedades *naturais* das coisas aquilo que são *relações sociais* de produção entre as pessoas, e qualidades que as coisas obtêm por estarem incluídas nessas relações, é, ao mesmo tempo, apenas um idealismo muito grosseiro, até mesmo *fetichismo*, uma vez que *atribui relações sociais a coisas* como sendo características inerentes a elas e, assim, as mistifica.⁸³

A questão é que as coisas não se tornam capital – quer circulante, quer fixo – em virtude de suas propriedades *naturais*, mas por estarem subsumidas a determinadas relações sociais. Se o modo de produção historicamente dado fosse a expressão “adequada” das características *naturais* das coisas e da lei *natural* do intercurso social e da produção enquanto tais – como Adam Smith, Ricardo e outros tinham proposto – então não haveria como escapar do “círculo vicioso” da pressuposição *a priori* do capital, de modo a ter que viver com ele para sempre. O “idealismo grosseiro” e o idealismo fetichista dos economistas políticos – sua capitulação, de um modo ou de outro, ao poder das coisas – servem precisamente ao fim ideologicamente apologético de declarar seu círculo vicioso inescapável. É por isso que a tarefa de “desmistificação” é inseparável da definição precisa do natural e do social, do absoluto e do especificamente histórico, apreendendo as necessidades envolvidas em seus parâmetros sociais e históricos, e não como absolutos insuperáveis devido à sua base “natural” arbitrariamente determinada.

lho vivo assumir o controle de suas próprias condições materiais, pode ser vislumbrada sob o impacto das contradições persistentes e sempre crescentes. É relativamente fácil enxergar a verdade de certas interconexões conceituais quando isso não dói. A coisa toda muda radicalmente, entretanto, quando se revelam as complexidades dialéticas e as indeterminações objetivas do conteúdo e forma tendem a solapar os interesses de alguma intenção apologética. Nesse caso, o *status quo* é mais bem servido se a dinâmica das transformações dialéticas puder ser congelada ao se opor ao “meramente formal” a pretensa “substância material” permanente e fazer-se um mistério de sua separação estabelecida *a priori*.

⁸³ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, cit., p. 687.

6. Carência e necessidade na dialética histórica

Um dos aspectos mais importantes dessa questão diz respeito à relação entre *carência* e *necessidade* e, efetivamente, ao caráter inerentemente *histórico* de ambas. Nada ilustra isso melhor do que a relação mutável entre as necessidades naturais e as carências sociais, no curso da redução do tempo de trabalho necessário e a crescente adoção de “luxos” como necessidades sociais. A necessidade envolvida em tais transformações

é ela própria mutável, dado que as carências também são produzidas do mesmo modo que os produtos e as habilidades do trabalho. Aumentos e reduções ocorrem no interior dos limites estabelecidos por essas carências e trabalhos necessários. Quanto mais as *carências históricas* – carências geradas pela própria produção, *carências sociais* que são elas próprias resultado da produção e das relações sociais – são postas como *necessárias*, tanto maior é o nível de desenvolvimento da *riqueza real*. A riqueza, considerada do ponto de vista material, não consiste em outra coisa do que na *multiplicidade das carências* [...]. A tendência do capital é justamente o afastamento do *fundamento natural* da base de toda indústria, a transferência de suas condições de produção para fora de si mesma, para uma conexão geral – e a partir daí a conversão do que anteriormente era supérfluo em algo *necessário*, em uma *necessidade gerada historicamente*. O próprio intercâmbio geral, o *mercado mundial* e, por conseguinte, o conjunto das atividades, relações, carências etc. que o formam, se converte em base geral de todas as indústrias. O *luxo* é o oposto do *naturalmente necessário*. Carências necessárias são as do indivíduo *reduzido* ele próprio a *sujeito natural*. O desenvolvimento da indústria *suprime essa necessidade natural*, assim como esse luxo anterior. Na sociedade burguesa, é verdade, isso acontece somente de *forma antitética*, visto que ela própria somente contrapõe ao luxo determinada medida social específica como necessária.⁸⁴

Pode soar estranha a afirmação de que a necessidade seja “mutável”, mas isso só até nos lembrarmos que o ser natural, ao qual essa condição se aplica, é único, pois introduz um modo inteiramente novo de causalidade na ordem da natureza através de sua atividade produtiva. Onde, as relações naturais originais não são meramente modificadas até um certo grau, mas podem ser radicalmente revertidas no curso do desenvolvimento histórico. Desse modo, aquilo que inicialmente é naturalmente necessário se torna *historicamente obsoleto*, através da produção de novas carências. Consequentemente, agarrar-se à noção do “natural” atemporal é simples mistificação, que implica a absurda *redução* do indivíduo humano a “sujeito natural”, irreconhecivelmente grosseiro e animalesco.

O outro lado dessa mesma moeda é que, do mesmo modo como a necessidade natural original é historicamente deslocada e se torna uma coerção *supérflua* e intolerável, do ponto de vista tanto do indivíduo quanto do metabolismo social em geral, também o “luxo” anterior, supérfluo e geralmente inalcançável, se torna vitalmente necessário, mas não apenas do ponto de vista de indivíduos isolados, mas sobretudo com relação à reprodução continuada das condições recém-criadas da vida social como tal, pois, através do avanço das forças produtivas, o estritamente natural recua progressivamente e um novo conjunto de determinações toma seu lugar. Como consequência, a remoção dos “luxos”,

recém-adquiridos e estruturalmente incorporados (difundidos, generalizados) da organização de produção existente, acarretaria o colapso de todo o sistema de produção.

Esse processo é bastante problemático, visto que, apesar da transformação do anteriormente necessário em supérfluo, e vice-versa, ao remover todo o tipo de coerção objetiva, abrindo a possibilidade de realizações historicamente genuínas, torna-se possível também encontrar “soluções” bastante arbitrárias e manipulatórias para os recém-criados problemas e contradições da vida social e econômica. Daí a distinção necessária entre crescimento da riqueza como desenvolvimento da “multiplicidade de carências”, por um lado, e produção e imposição manipulatórias de “apetites artificiais”, por outro, uma vez que estes nascem das necessidades destrutivas de um processo de produção alienado e não das carências do “indivíduo social rico”, porque, enquanto o processo de produção segue suas próprias determinações de multiplicação de riqueza divorciada do desígnio humano consciente, os produtos de tal procedimento alienado devem ser sobrepostos aos indivíduos como “seus apetites”, no interesse do sistema de produção dominante, desconsiderando as consequências a longo prazo. Como resultado, o “afastamento do fundamento natural da base de toda a indústria” acarreta, não a liberação da *necessidade* como tal, mas a imposição cruel e a difusão universal de um novo tipo de necessidade.

7. A fusão da necessidade natural e da necessidade histórica

Do ponto de vista da ordem social burguesa, esse novo tipo de necessidade é tão *absoluto* quanto a necessidade natural o era antes de ser deslocada pelo desenvolvimento histórico. É por isso que os economistas políticos não conseguem conceituar os verdadeiros potenciais liberadores das contínuas transformações sociais e econômicas. Ao contrário, eles precisam fundir a necessidade histórica dominante com a “necessidade natural”, de modo que seja possível defender a *necessidade desnecessária* do processo de trabalho capitalista como *necessidade* absoluta e horizonte natural intransponível de toda a vida social.

Essa fusão do “natural” e do “necessário” se realiza não porque a natureza em si seja desconsiderada, mas, ao contrário, para que se possa contradizê-la da maneira mais óbvia: declarando as necessidades auto-impulsoras do modo de produção dominante como sendo “naturais” e “absolutas”, decretando, assim, a “naturalidade” inquestionável dos apetites mais artificiais que surgem das carências alienadas do valor de troca em auto-expansão.

Se a “natureza humana” estabelecida e fixada arbitrariamente – com seu “egotismo” necessário (Hobbes, Kant etc.) e sua “propensão ao comércio e à troca” (Adam Smith) – não conseguir estabelecer a pretendida ligação entre “natureza” e “necessidade” e os apetites artificiais que proliferam devastadoramente, outros conceitos míticos e outras suposições arbitrárias vêm em socorro. Dessa maneira, o mito da “busca da *diversidade*”, como “implantado pela natureza em todos os indivíduos”, é postulado de modo a subsumir, sob a força de outro apriorismo, as pressões e os requisitos específicos da fase mais parasitária do desenvolvimento. Essa determinação *a priori* da “diversidade” funciona, então, convenientemente como rótulo universal sob o qual tudo pode ser explicado e justificado, desde os lugares-comuns e o formalismo autobeneficiador da teoria política liberal, até colocar listras em pasta de dente e dar a forma de rabos de peixe às traseiras dos carros: tudo em

⁸⁴ Ibidem, p. 527-8.

nome da “soberania individual” e da “soberania do consumidor” de uma “sociedade livre” em perfeita harmonia com a natureza, é claro.

A questão é, porém, que tanto o “natural” quanto o “necessário” devem ser discutidos como resultados do desenvolvimento histórico. Em um extremo, a *necessidade natural* cede progressivamente seu lugar à necessidade criada historicamente e, no outro, a *necessidade histórica* se torna uma *necessidade potencialmente desnecessária*, através da grande expansão da capacidade produtiva e da riqueza real da sociedade. Assim, a necessidade histórica é mesmo “uma necessidade *meramente histórica*”: uma “necessidade evanescente” [*eine verschwindende Notwendigkeit*]⁸⁵ ou necessariamente em desaparecimento, que deve ser concebida como inerentemente *transitória*, em oposição às determinações estritamente naturais (como a *gravidade*) que têm a condição de *absolutas*.

Entretanto, as necessidades histórica e natural estão inextricavelmente entrelaçadas na dinâmica objetiva do próprio desenvolvimento social, o que torna extremamente difícil conceituar sua relação de modo adequado. E, uma vez que a necessidade cada vez menor da necessidade histórica só é visível de uma posição capacitada e ao mesmo tempo inclinada a reconhecer a necessidade, em última instância, *desnecessária* de determinadas necessidades sociais e econômicas, é impossível haver uma compreensão real da complexa historização da natureza no contexto humano, negando-se o caráter necessariamente transitório de todas as formas de produção – a partir das quais tal historização se torna possível – com o intuito de manter a *necessidade permanente* do modo capitalista de produção.

Não é possível apreender o significado de “necessidade histórica” sem discutir simultaneamente a “necessidade natural” no contexto humano. E vice-versa: não é possível entender o verdadeiro significado de “necessidade natural” – isto é, a distinção vital entre as condições absolutas de produção, os requisitos elementares do próprio metabolismo social⁸⁶, e as condições e determinações naturais *historicamente superáveis* da vida social – sem questionar radicalmente, ao mesmo tempo, os limites históricos (isto é, a validade estritamente *relativa*) de toda a necessidade histórica. A incapacidade de proceder assim, devido a algum interesse social prevalecente, acarreta, em todas as concepções históricas burguesas mesmo na maior delas, como vimos em Hegel – a contradição de terminar negando a história, apesar das intenções originais dos teóricos envolvidos, substituindo, assim, a história real por uma “natureza” idealizada ou algum outro esquema abstrato. Em vista dessas determinações, não é de maneira alguma acidental que os economistas políticos lancem mão da fusão do social e do natural, do historicamente necessário, do sócio-historicamente transitório e do absoluto. Eles não podem ter uma visão clara de *qualquer* um desses conceitos, já que lhes é inconcebível compreender o domínio do capital como uma necessidade, em última instância, desnecessária e, conseqüentemente, potencialmente em extinção.

⁸⁵ Ibidem, p. 831-2.

⁸⁶ Esses conceitos são de importância central para todas as teorias sérias de ecologia que se preocupem em identificar a ameaça inerente aos desenvolvimentos econômicos em curso, com relação às condições elementares do próprio metabolismo social. O problema é a incapacidade necessária do capital em fazer uma distinção efetiva entre o que é seguramente transcendente e o absoluto, uma vez que ele deve afirmar, sem levar em conta as conseqüências, seus próprios requisitos, historicamente específicos, como absolutos, seguindo os ditames cegos do valor de troca auto-expansivo.

A fusão da necessidade natural e da necessidade histórica e a concomitante obliteração do caráter inerentemente *histórico* de toda necessidade histórica, nas concepções burguesas, correspondem a processos objetivos do metabolismo social e econômico do capital, que implacavelmente subjugam tudo a sua “determinação férrea”, desde a articulação da infraestrutura material até a produção de arte e filosofia como bens vendáveis. É possível falar, na teoria marxista, da lei quase-natural do modo capitalista de produção apenas porque o próprio capital afirma objetivamente suas determinações internas dessa maneira, recusando-se a aceitar quaisquer limites e sobrepujando todos os obstáculos à sua auto-expansão.

Ironicamente, entretanto, ideólogos liberais tentam combinar sua total capitulação a essa “necessidade férrea” da lei quase-natural do capital – a crença em que “*não há alternativa*” para os processos capitalistas dominantes – com uma mitologia da “liberdade” como algo confinado ou a algum sublime reino imaginário, como a “autocompreensão da razão” hegeliana, ou às prosaicas margens de atuação submetidas às determinações reificadas do capital, mantendo, ao mesmo tempo, a ilusão da “soberania do consumidor” e da “liberdade individual”. E, uma vez que a teoria marxiana desafia abertamente tanto o determinismo objetivo do capital como a capitulação ideológica correspondente à sua pretensa “necessidade natural”, é claro que é a concepção marxiana de liberdade e de auto-emancipação humana, e não os alvos criticadas por ela, que aparecem como “*determinismo histórico e econômico*” e *negação da liberdade*, nesse mundo invertido da ideologia burguesa.

8. A necessidade em desaparecimento da necessidade histórica

No entanto, a concepção marxiana de história aponta, na verdade, em direção oposta. Longe de permanecer enredada no horizonte de qualquer determinismo, ela indica, de fato, um movimento em direção à substituição não só das determinações econômicas *capitalistas*, mas do papel preponderante da *base material como tal*. Como disse Marx (imediatamente após definir necessidade histórica como “necessidade *evanescente, meramente histórica*”): “o resultado e o propósito inerente desse processo é *abolir essa própria base*”⁸⁷.

O “propósito” referido aqui não é algum “destino” oculto, previsto desde tempos imemoriais, mas o *telos objetivo* do evoluir do processo histórico, que produz, ele próprio, tais possibilidades de auto-emancipação humana em relação à tirania da base material. Essas possibilidades não são antecipadas, de maneira alguma, desde o início, nem é simplesmente uma determinação material autopropulsora que produz o resultado positivo de “abolição da própria base”. Ao contrário, em certo ponto crucial no curso do desenvolvimento histórico há que promover uma *interrupção consciente*, para que o curso destrutivo do processo em andamento seja alterado radicalmente.

Como vimos anteriormente, a dinâmica histórica das carências sempre em expansão e das crescentes forças produtivas correspondentes afasta totalmente a base natural da indústria e, objetivamente, transfere as condições de produção para *fora* dessa base natural, isto é, para o plano dos intercâmbios, em última instância, globais. Esse deslocamento

⁸⁷ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, cit., p. 832.

mento progressivo da necessidade natural pela “necessidade historicamente criada” abre a possibilidade de um desenvolvimento universal das forças produtivas, envolvendo a “totalidade das atividades”⁸⁸ no interior do quadro da crescente divisão do trabalho internacional e do mercado mundial em expansão constante. Uma vez que, no entanto, as condições de produção estejam fora das empresas industriais em particular, fora mesmo das mais gigantescas corporações multinacionais e monopólios estatais, a “tendência universalizante” do capital se mostra, na verdade, como uma faca de dois gumes. Isso porque, se, de um lado, ela cria a potencialidade genuína da emancipação humana, de outro, representa as maiores complicações possíveis – implicando mesmo o perigo de colisões totalmente destrutivas – visto que as condições de produção e controle são externas. Desse modo, como em um pesadelo, elas estão em todo lugar e em lugar algum. Como Marx proclama,

A barreira ao capital é que todo esse desenvolvimento se dá de maneira contraditória, e que a ação das forças produtivas, da riqueza geral, do conhecimento etc. aparece de tal forma que o indivíduo trabalhador se aliena [*sich entäussert*]; se relaciona com as condições elaboradas a partir do seu trabalho não como condições de sua própria riqueza, mas de uma riqueza alheia e de sua própria pobreza. Mas essa forma antitética é ela própria fugaz e produz as condições reais de sua própria abolição. O resultado é o desenvolvimento *tendencial e potencialmente* geral das forças produtivas – da riqueza como tal – como base; da mesma forma a universalidade das relações, donde o mercado mundial como uma base. A base como *possibilidade* do desenvolvimento real dos indivíduos a partir dela, como uma constante abolição de sua barreira, que é *reconhecida* como barreira e não como um limite sagrado. Não há *universalidade ideal ou imaginada do indivíduo*, mas a universalidade de suas relações reais e ideais. Daí também a apreensão de sua própria história como processo e o *reconhecimento* da natureza (igualmente presente como poder prático sobre a natureza) como seu corpo real. O processo de desenvolvimento posto e conhecido como suposto do mesmo. Para isso, entretanto, é necessário, acima de tudo, que o *desenvolvimento total* das forças produtivas tenha se convertido em *condição da produção*; que condições *específicas* de produção não sejam postas como *limite* para o desenvolvimento das forças produtivas.⁸⁹

Assim, a tendência universalizante do capital não pode *jamaiz* alcançar a fruição real dentro de seu próprio quadro, uma vez que o capital tem de declarar as barreiras que não consegue transpor – a saber, suas próprias limitações estruturais – como sendo o “limite sagrado” de toda a produção. Ao mesmo tempo, o que deveria ser reconhecido e respeitado como uma determinação objetiva, vitalmente importante – a natureza em toda a sua complexidade como o “corpo real dos homens” – é totalmente menosprezado na subjugação, degradação e destruição sistemática da natureza, já que os interesses da expansão

⁸⁸ Essa expressão (Ibidem, p. 528) se refere a um dos mais férteis *insights* de Marx, articulado com grande detalhe, à época, em *A ideologia alemã*. Nesse trabalho, Marx deu grande ênfase às implicações destrutivas da contradição entre forças e relações de produção e concluiu que “As relações universais modernas não podem ser controladas pelos indivíduos, a não ser que elas sejam controladas por todos” (K. Marx e F. Engels, *Collected works*, v. 5, p. 88).

⁸⁹ *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, cit., p. 541-2.

continua do capital devem prevalecer até sobre as mais elementares condições da vida humana, que estão diretamente enraizadas na natureza.⁹⁰

Se a “possibilidade do desenvolvimento universal do indivíduo” é desfrutada ou não, conseqüentemente, depende do *reconhecimento* consciente das barreiras existentes. Em conformidade, o “resultado e o propósito inerente ao processo” mencionado por Marx não pode ser o resultado não-problemático de algum mecanismo material, uma vez que a sua realização requer tanto o reconhecimento consciente das barreiras e contradições prevalentes como a habilidade de instituir um novo modo de relacionamento social, não-alienado, com base naquele reconhecimento. Em outras palavras, o que está em jogo é uma intervenção consciente nos processos materiais, de modo a *quebrar* o círculo vicioso de seu caos auto-afirmador em escala global, em vez de se acomodar ao curso dos mecanismos materiais prevalentes, no espírito de uma confiança ingênua em uma nova espécie de “mão invisível” ou “astúcia da razão”, manifestos através do mercado mundial e da divisão universal do trabalho completamente realizada.

De fato, a descrição que Marx oferece da lógica inerente a esses processos culmina na indicação de um modo de relacionamento social que não poderia contrastar mais com o domínio das determinações materiais auto-afirmadoras. Eis como ele avalia o desenvolvimento em curso e suas implicações:

Aparece aqui a tendência universalizante do capital, que o distingue de todos os outros estágios anteriores de produção. Embora limitado por sua própria natureza, ele se empenha em direção a um desenvolvimento universal das forças produtivas e, assim, se converte na premissa de um novo modo de produção, que não está fundamentado no desenvolvimento das forças produtivas com o propósito de reproduzir ou, no máximo, expandir uma condição dada, má: onde o desenvolvimento livre, desobstruído, progressivo e universal das forças produtivas constitui a premissa da sociedade e, daí, de sua reprodução, em que a única premissa é a superação do ponto de partida.⁹¹

Então, assim como o afastamento total da indústria da base natural – isto é, a necessidade do afastamento constante da necessidade natural – transfere as condições de produção para fora delas, de mesmo modo a necessidade da necessidade histórica, em desaparecimento progressivo, transfere a potencialidade positiva da tendência universalizante do capital para fora dele para um modo radicalmente novo de produção e relações sociais. Sem a ruptura *consciente* da *tiranía da base material*, necessária a essa transferência, a “tendência universalizante”, que podemos testemunhar nas conexões cada vez mais caóticas das relações sociais globais, pode apenas afirmar suas potencialidades destrutivas, dada a impossibilidade de um controle geral baseado nas próprias “premissas” do capital. E ninguém conseguiria descrever, seriamente, um projeto de articulação, entre as concepções e as correspondentes instituições necessárias para um controle global consciente das condições da auto-realização humana, como uma inevitabilidade material que se expande espontaneamente.

⁹⁰ A esse respeito são válidas as mesmas considerações mencionadas

⁹¹ *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, cit., p. 540.

O desenvolvimento “livre, desobstruído, progressivo e universal” da vida social, sob as condições do novo modo de produção, implica o *fim do determinismo material unilateral* e, a partir daí, também uma relação radicalmente nova entre a base anterior e a superestrutura – sua “fusão” efetiva – no novo “reino da liberdade”. Esse é precisamente o significado do discurso marxiano sobre base e superestrutura, pois Marx não está simplesmente preocupado em fornecer uma explicação realista, flexível e dialética para o relacionamento complexo entre as estruturas materiais e as idéias, independentemente da importância de tal explicação no contexto da teoria cultural. Sua preocupação principal é traçar o curso da emancipação humana e os obstáculos – materiais, institucionais e ideológicos – que se põem em seu caminho. Naturalmente, a emancipação inclui também a libertação das idéias do poder das determinações materiais cegas, pois seria um “reino da liberdade” realmente muito estranho aquele onde tudo pudesse ser produzido livremente, exceto as idéias.

Assim como não é possível falar acerca de liberdade individual sem se contrapor forçosamente à submissão dos indivíduos à sua própria classe, e não meramente à sua dominação pela classe dominante, do mesmo modo não é possível levar a sério a idéia do futuro “reino da liberdade” sem vislumbrar, ao mesmo tempo, a emancipação das várias formas de consciência dos cerceamentos preponderantes da base material como tal. É por isso que a necessidade em desaparecimento da necessidade histórica é tão importante para a dialética do desenvolvimento histórico.

V MARXISMO E DIREITOS HUMANOS*

Os problemas da teoria jurídica e da função do Estado na administração do direito ocuparam uma parte importante das concepções de Marx desde o início de seu itinerário. Ele estudou jurisprudência na Universidade de Berlim e articulou seu próprio quadro teórico, em primeiro lugar, através de uma crítica radical às concepções jurídicas dominantes. Na verdade, seu primeiro trabalho importante, além da tese doutoral da juventude, foi dedicado, em 1843, à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*.

Esse interesse de Marx persistiu pelo resto de sua vida. *Os manuscritos econômico-filosóficos de 1844* e *A ideologia alemã* explicaram detalhadamente e de forma positiva sua concepção da natureza humana, bem como suas opiniões sobre a relação entre o indivíduo e o estado. Seu famoso “Prefácio” à *Contribuição para a crítica da economia política* (1859) localizou, com a máxima precisão, a “superestrutura política e jurídica” na rede das inter-relações dialéticas entre a base material de uma determinada sociedade e suas várias instituições e formas de consciência. E na *Crítica do programa de Gotha* (1875) definiu sua posição relativa ao papel vital de um sistema de direitos orientado para o socialismo: na transformação das estruturas e relações humanas herdadas do capitalismo em uma sociedade qualitativamente diferente, na qual o princípio comunista de distribuição “a cada um de acordo com sua necessidade” – pudesse ser efetivado com sucesso. Marx planejou também escrever um volume inteiro sobre o Estado como parte integrante do projeto sobre *O capital*, mas que, lamentavelmente, nunca chegou a realizar.

Devido às múltiplas interconexões do tema deste ensaio com a teoria de Marx no seu conjunto, é impossível, em um pequeno texto, tratar de todas as suas ramificações com-

* Texto apresentado na Conferência de Dublin, realizada entre 30 de novembro e 4 de dezembro de 1978, por ocasião do 30º aniversário da Declaração dos Direitos Humanos das Nações Unidas. Versão resumida foi publicada em A. D. Falconer (ed.) *Understanding human rights* (Dublin. Irish School of Ecumenics, 1980), p. 47-61.

plexas. Assim, pretendo levantar aqui os aspectos da teoria marxiana sobre a dimensão jurídica que acarretam as implicações mais importantes para os direitos humanos.

1. Desenvolvimentos capitalistas e “direitos do homem”

A idéia muito difundida de que o marxismo é um reducionismo econômico grosseiro, segundo o qual o funcionamento do sistema jurídico é determinado direta e mecanicamente pelas estruturas econômicas da sociedade, representa uma interpretação liberal da rejeição radical de Marx à concepção jurídica liberal. Certamente, ninguém poderia negar que Marx não tem nada a ver com a “ilusão jurídica”, que trata a esfera dos direitos como independente e auto-regulada. Entretanto, a rejeição de uma ilusão não significa, de maneira alguma, que a esfera legal como um todo seja considerada ilusória. Longe disso, como veremos em seguida. Mas, em primeiro lugar, devemos mencionar rapidamente a crítica de Marx à teoria liberal no contexto dos direitos humanos.

A objeção principal de Marx diz respeito à contradição fundamental entre os “direitos do homem” e a realidade da sociedade capitalista, onde se crê que esses direitos estejam implementados. Marx esclarece em seus *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* que “O economista nacional – tão bem quanto a política nos seus direitos humanos – reduz tudo ao homem, isto é, ao indivíduo, do qual retira toda determinidade, para o fixar como capitalista ou trabalhador”¹. Ele compara essa tendência com as condições da propriedade feudal da terra. No feudalismo, os laços entre a terra e seu proprietário ainda não estão reduzidos ao estado de mera riqueza material:

A propriedade rural (*Grundstück*) individualiza-se com o senhor, ela tem o seu lugar, é baronial ou condal com ele, tem os seus privilégios, sua jurisdição, sua relação política etc. Ela aparece na condição de corpo inorgânico do seu senhor. Daí o provérbio: *nenhuma terra sem dono* (*nulle terre sans maître*), no que está expresso o [modo de] ser conrescente (*Verwachsenheit*) da magnificência e da posse fundiária. Ao mesmo tempo, a dominação da propriedade fundiária não aparece imediatamente como dominação do mero capital. Os que lhe pertencem estão mais em relação com ela do que com sua pátria. É uma espécie estreita (*engbrüstige*) de nacionalidade.²

Assim, Marx aponta com precisão o elemento ilusório nas várias teorias que se referem aos “direitos do homem”, em sua abstração das condições materiais de uma transformação social radical, que assiste a uma mudança de *nulle terre sans maître* para *l'argent n'a pas de maître*, o último provérbio correspondendo a condições em que a alienação predomina em todas as ocupações e sobre todas as facetas da vida, desde o funcionamento das estruturas econômicas fundamentais até as relações pessoais mais íntimas dos indivíduos que constituem a sociedade.

Não podemos tratar detalhadamente dos motivos pelos quais a oposição burguesa à ideologia feudal teve de defender os direitos do “homem”, insistindo na alienabilidade da terra e, com ela, na igualdade do direito de posse e aquisição³. O que nos interessa diretamente aqui é que essa insistência sobre os “direitos do homem” não é mais do que um postulado legalista-formal e, em última instância, vazio. É precisamente essa última característica que coincide com a censura sarcástica de Marx, pois a aplicação da pretendida igualdade de direitos à posse culminou em uma contradição radical, visto que implicou necessariamente a *exclusão* de todos os outros da posse efetiva, restrita a um só indivíduo. Assim, a única forma em que a terra poderia ser alienada, de acordo com os “direitos do homem”, era aquela que transferia os *direitos de posse* – embora não em princípio, como na ideologia feudal, mas *de fato* – para um número limitado de pessoas, excluindo, ao mesmo tempo, o resto da população da posse de terra, enquanto mantinha a ficção legal de igualdade ao nível dos direitos abstratos.

Como podemos ver, o argumento de Marx é que a “abstração” que testemunhamos não é apenas um traço da teoria jurídica, que em princípio poderia ser remediado através de uma solução teórica adequada, mas uma contradição insolúvel da própria estrutura social. As teorias burguesas que defendem de maneira abstrata os “direitos do homem” são intrinsecamente suspeitas, porque também defendem os direitos da alienabilidade universal e posse exclusiva e, dessa maneira, contradizem necessariamente e invalidam de modo efetivo os mesmos “direitos do homem” que pretendem estabelecer. De acordo com Marx, a solução para essa contradição só pode ser examinada no terreno da prática social, no qual ela se origina. E ele identifica a solução enquanto extinção necessária do direito à posse exclusiva: o direito que serve como suporte legal supremo a toda a rede de relações de exploração que transformam os “direitos do homem” em uma chacota obscena da sua própria retórica.

Ironicamente, em algum lugar, no início dos desenvolvimentos que produzem a difusão universal das relações “contratuais”, Hobbes ainda pôde declarar com sinceridade um tanto ingênua que:

os ricos são honrados; a pobreza é desonrosa: o valor ou a importância de um homem, bem como de outras coisas, é seu preço; o que equivale dizer, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder e, portanto, não é absoluto, mas algo dependente da necessidade e julgamento de outro [...]. E, como acontece com as outras coisas, também com os homens não é o vendedor, mas o comprador que determina o preço.⁴

Quando chegamos a Locke, o ídolo do liberalismo moderno, a preocupação principal é a racionalização da desigualdade dominante – independentemente dos recursos empregados serem grotescos, tal como o conceito clamorosamente auto-sustentado de “consenso tácito” – ao mesmo tempo que mantém a ficção de um “pacto original”. O verdadeiro significado dos “direitos do homem” inerente a essa atitude torna-se transpa-

¹ K. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo, Boitempo, 2004, p. 149.

² Ibidem, p. 74.

³ O direito não tem senhor. (N. E.)

³ Discuti esses problemas nos capítulos 4 e 5 do meu livro, *Marx's theory of alienation*, Londres, 1970. [Ed. bras.: *A teoria da alienação em Marx*, São Paulo, Boitempo, 2006.]

⁴ T. Hobbes, *Leviathan*, 1651, cap. 10. [Ed. bras.: *Leviatã*, São Paulo, Martins Fontes, 2003, Coleção Clássicos Cambridge.]

rente quando lembramos do padrão desigual que Locke quer aplicar, de um lado, aos pobres rigidamente controlados (aqueles que requerem passes especiais até para o “privilégio” de mendigar, com conseqüências terríveis para aqueles que infringem as regras: “Todo aquele que forjar um passe perderá as orelhas pela falsificação, da primeira vez que for considerado culpado de tal ato”⁵), e, de outro lado, àqueles que são responsáveis pelos pobres “se qualquer pessoa morrer por necessidade de socorro, em qualquer paróquia em que a pessoa deveria ser socorrida, seja a referida paróquia multada de acordo com as circunstâncias do fato e a atrocidade do crime”⁶) – sem mencionar a hierarquia social superior que toma a si o direito de sancionar essas medidas “esclarecidas”.

Mesmo Rousseau, o mais radical dos predecessores de Marx, não consegue resolver a contradição mencionada acima. Enquanto insiste na necessidade essencial de uma igualdade genuína e condena os meios pelos quais os sistemas jurídicos perpetuam a desigualdade⁷, ele só é capaz de opor um ideal moral, abstrato às condições dominantes. A razão dessa sua deficiência teórica é que ele não pode imaginar a vida civilizada sem a propriedade privada como sua base suprema e força reguladora: “O *meum* e o *tuum* devem ser aniquilados, e devemos voltar novamente às florestas para viver entre os ursos? Esta é uma dedução à moda dos meus adversários, que tanto eu logo anteciparia, quanto os deixaria ter a vergonha de inferir”⁸.

É certo que o direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos de cidadania, e até mais importante, em alguns aspectos, que a própria liberdade; [...] a propriedade é a verdadeira base de sociedade civil, é a garantia real dos empreendimentos dos cidadãos: pois, se a propriedade não fosse adequada às ações pessoais, seria muito fácil burlar os deveres e rir das leis.⁹

Não admira, portanto, que, no fim, até Rousseau tenha de se contentar com uma defesa abstrata das circunstâncias idealizadas, “quando todos têm algo e ninguém tem demais”, sem ser capaz de definir o que seria “demais”, e o que constituiria o “algo” necessário e suficiente para a vantagem de todos. Rousseau também não mostra se a posse de apenas “algo” por alguns e do vagamente indefinido “não muito” por outros são compatíveis ou não, ou mesmo sustentáveis permanentemente. Ele admite apenas a exequibilidade de seu idealizado “contrato social”, sem questionar seriamente as suas implicações necessárias para o regime da propriedade privada.

⁵ J. Locke, *Project for the reform of the poor law in England*, 1695.

⁶ Idem.

⁷ “Sob maus governos, essa igualdade é apenas aparente e ilusória: só serve para manter o pobre na pobreza e o rico na posição que usurpou. Na verdade, as leis são sempre úteis para aqueles que possuem e prejudiciais àqueles que não têm nada; a partir disso, conclui-se que o Estado social é vantajoso para os homens apenas quando todos têm alguma coisa e nenhum tem demais.” J. J. Rousseau, *The social contract* (1762). [Ed. bras.: *O contrato social*, São Paulo, Martins Fontes, 2006, Coleção Clássicos.]

⁸ J. J. Rousseau, *A discourse on the origin of inequality* (1755), Appendix. [Ed. bras.: *Discurso sobre a origem da desigualdade*, São Paulo, Martins Fontes, 2005, Apêndice.]

⁹ J. J. Rousseau, *A discourse on political economy* (1758). [Ed. bras.: *Discurso sobre a economia política e contrato social*, Petrópolis, Vozes, 1996, Coleção Clássicos do Pensamento Político.]

Os direitos humanos de “liberdade”, “fraternidade” e “igualdade” são, portanto, problemáticos, de acordo com Marx, não por si próprios, mas em função do contexto em que se originam, enquanto postulados ideais abstratos e irrealizáveis, contrapostos à realidade desconcertante da sociedade de indivíduos egoístas. Ou seja, uma sociedade regida pelas forças desumanas da competição antagônica e do ganho implacável, aliados à concentração de riqueza e poder em um número cada vez menor de mãos. Não há, portanto, uma oposição *apriorística* entre o marxismo e os direitos humanos: pelo contrário, Marx na verdade nunca deixou de defender “o desenvolvimento livre das individualidades”¹⁰, em uma sociedade de indivíduos *associados* e não antagonicamente apostos (condição necessária para a existência tanto da “liberdade” quanto da “fraternidade”), antecipando simultaneamente “o desenvolvimento artístico, científico etc. de indivíduos emancipados e com meios criados para todos eles”¹¹ (condição necessária para a igualdade verdadeira). O objeto da crítica de Marx não consiste nos direitos humanos enquanto tais, mas no uso dos supostos “direitos do homem” como racionalizações pré-fabricadas das estruturas predominantes de desigualdade e dominação. Ele insiste que os valores de qualquer sistema determinado de direitos devem ser avaliados em termos das determinações concretas a que estão sujeitos os indivíduos da sociedade em causa; de outra forma esses direitos se transformam em esteios da parcialidade e da exploração, às quais se supõe, em princípio, que se oponham em nome do interesse de todos.

O ponto embaraçoso para a teoria liberal é que Marx rejeita enfaticamente a concepção de que o direito à propriedade privada (posse exclusiva) constitui a base de todos os direitos humanos. Para a teoria liberal auto-sustentada, a equação é surpreendentemente simples: uma vez que Marx quer extinguir os “direitos sagrados” à propriedade privada, ele é o inimigo de todos os direitos humanos. Mas, aí passamos a conhecer as implicações necessárias da suposição axiomática da propriedade privada para os direitos humanos em geral. Sabemos que os “direitos do homem”, em sua aplicação à posse, significam fatalmente, para a maioria esmagadora de indivíduos, nada mais que a mera posse do direito de possuir os “direitos do homem”. Assim, sabemos muito bem – e não simplesmente como questão de coerência teórica, mas sobretudo como fato histórico amargamente desumanizado, que vêm piorando cada vez mais no nosso mundo dividido entre aqueles que “têm” e aqueles que “não têm” – que a propriedade privada como base suprema dos direitos humanos os despoja de qualquer conteúdo significativo e os transforma, seja em nome do “consenso tácito” ou de suas recentes versões mais sofisticadas, em uma justificativa clamorosa da realidade cruel do poder, da hierarquia e do privilégio.

2. O quadro legal da interação social

A rejeição marxiana da “ilusão jurídica” segundo a qual a lei se baseia “na vontade e, mais ainda, na vontade separada de sua base real [realen], na vontade livre”¹², atende o

¹⁰ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Londres, Penguin, 1973), p. 706.

¹¹ Idem.

¹² K. Marx e F. Engels, *A ideologia alemã* (São Paulo, Boitempo, 2007), p. 76.

objetivo de identificar a natureza real do sistema jurídico, precisamente no sentido de compreender e, em última análise, controlar as determinações reais que emergem do próprio sistema jurídico e que afetam as atividades vitais de todos os indivíduos. Não se trata de reducionismo econômico, uma vez que os vários fatores legais não são unilateralmente determinados pela base material, mas agem também como determinantes poderosos no sistema global de interações complexas. Assim, do mesmo modo que não é nada mais que uma “ilusão jurídica” supor que as relações contratuais da sociedade capitalista simplesmente emanam da “vontade, e cujo conteúdo [rep]ousa inteiramente sobre o [arb]ítrio individual dos contratantes”¹³, na medida em que elas correspondem às necessidades objetivas do funcionamento das estruturas socioeconômicas existentes, seria completa insensatez negar o papel ativo e vitalmente importante do quadro legal no desenvolvimento e estabilização, bem como na reprodução contínua da sociedade, em circunstâncias mutáveis e diante de pressões tanto internas quanto externas. Consequentemente, a transformação social radical defendida por Marx torna-se possível apenas se o peso da esfera legal for devidamente reconhecido, diante do desafio representado pelas próprias estruturas legais específicas no interior do processo global.

O problema é que “todas as entidades existem de *forma duplicada*, como entidades *civis* e como entidades do *Estado*”¹⁴. Por isso, nada se resolve apenas pela proclamação de direitos, nem mesmo pela mais solene proclamação dos direitos do homem. A esfera legal se torna eficaz na medida em que se introduz profundamente no corpo da “sociedade civil”. Do mesmo modo, ainda que a totalidade dos estatutos legais, em princípio, fosse extinta através de alguma proclamação genérica, esse ato não alcançaria absolutamente nada sem a correspondente transformação real da “sociedade civil”, sem a qual os recursos legais extintos seriam reproduzidos de alguma outra forma. Quando Marx se refere à “luta pela superação do Estado e da sociedade civil”¹⁵, nessa interligação necessária dos dois, ele reconhece não apenas a “forma duplicada” em que as entidades civis e do Estado existem e coexistem em interpenetração recíproca, mas também, simultaneamente, o poder imenso que as estruturas legais exercem até que a transformação radical da sociedade civil seja realmente efetivada.

Esse reconhecimento do poder determinante das formas e estruturas legais é totalmente incompreensível para a visão tradicional (mecanicista) do marxismo, que estipula uma relação de correspondência direta entre a “base material” e a “superestrutura ideológica”. Essa visão não seria apenas grosseiramente simplista, em sua redução direta das idéias aos processos materiais, mas se tornaria também autocontraditória no momento em que tentasse afirmar o papel ativo das formas ideológicas no processo global do metabolismo social, tendo-as condenado primeiramente à passividade, através da redução mecanicista. Dessa forma, ou a interpretação de Marx como reducionista econômico é insustentável, ou suas referências constantes ao papel ativo das formas ideológicas são totalmente desprovidas de significado.

Não há espaço aqui para explorar esse problema detalhadamente. Basta dizer que a condição necessária, para uma intervenção ativa das idéias nos processos materiais, é sua mediação através da ação de indivíduos e instituições, que ocupam necessária posição intermediária entre os dois, na medida em que são simultaneamente materiais e ideais. O homem tanto é *Homo faber* quanto *Homo sapiens* e, assim, inseparavelmente. Ao mesmo tempo, as idéias que não são mediadas pela base material da vida social, através das atividades vitais dos indivíduos que constituem a sociedade, não são, de forma alguma, ativas; ao contrário, são relíquias sem vida de uma época passada. E uma vez que os indivíduos operam em determinados contextos sociais, eles têm de mediar suas idéias de uma forma institucional apropriada à natureza dos problemas envolvidos. Com efeito, Kierkegaard pode estar certo quando diz que a questão da “fé” diz respeito à relação entre o indivíduo e Deus: mas, no momento em que a idéia da fé é generalizada em um contexto humano e emerge no mundo como “religião”, na forma de valores e ações, a instituição da Igreja nasce como o quadro concreto (e historicamente mutável) da religiosa “idéia em ação” na totalidade dos intercâmbios sociais. O mesmo é válido, *mutatis mutandis*, para a rede intrincada das formas legais. A “ilusão jurídica” é uma ilusão não porque afirma o impacto das idéias legais sobre os processos materiais, mas porque o faz ignorando as *mediações materiais* necessárias que tornam esse impacto totalmente possível. As leis não emanam simplesmente da “vontade livre dos indivíduos”, mas do processo total da vida e das realidades institucionais do desenvolvimento social-dinâmico, dos quais as determinações volitivas dos indivíduos são parte integrante.

3. Direitos humanos e interesses particulares

Em sua tentativa de situar precisamente as estruturas legais e políticas no quadro total da interação social, Marx afirma primeiro que “a anatomia da sociedade civil tem de ser buscada na economia política”¹⁶, porque a análise das condições materiais de vida torna possível a solução de problemas que continuam misteriosos para os “ideólogos” que tentam explicar o desenvolvimento das idéias jurídicas políticas, filosóficas etc. como entidades autônomas. Em oposição a essas concepções, Marx resume da seguinte maneira o que chama de seu próprio “princípio orientador”:

Na produção social de sua existência, os homens inevitavelmente entram em relações definidas que são *independentes de sua vontade*, ou seja, *relações de produção* apropriadas a um estágio determinado do desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a *estrutura econômica* da sociedade, o fundamento real, no qual surge uma *superestrutura jurídica e política* e à qual correspondem formas definidas de consciência social.¹⁷

Como podemos ver, os termos de referência de Marx são incomparavelmente mais complexos do que se supõe tradicionalmente. Sua preocupação primordial é: como

¹³ Ibidem, p. 77.

¹⁴ K. Marx e F. Engels, “Draft plan for a work on the modern state” (1845) em *Collected works* (Nova York, International Publishers, 1975), v. IV.

¹⁵ Idem.

¹⁶ K. Marx, *A contribution to the critique of political economy*, Preface (Londres, Lawrence & Wishart, 1971). [Ed. bras.: *Contribuição à crítica da economia política*, São Paulo, Martins Fontes, 2003, Prefácio.]

¹⁷ Idem.

mudar as condições desumanas, a partir das quais os homens entram em relações “independentes de sua vontade”, de forma a substituí-las por um intercâmbio social coerente com um “plano geral de indivíduos livremente associados”¹⁸. Assim, seu repúdio à ilusão jurídica liga-se à busca das condições sob as quais o exercício da vontade individual não seja anulado pelo poder reificador das condições materiais e institucionais dominantes. Longe de ser um “determinista grosseiro” e um “inimigo dos direitos humanos”, Marx se preocupa com as condições da liberdade pessoal, entendida como um controle significativo das relações interindividuais pelos próprios indivíduos, e totalmente em oposição às condições determinadas de existência que escapam à sua vontade. Essa análise de 1859 é concebida no mesmo espírito da discussão sobre a liberdade, feita anteriormente por Marx: “na representação, os indivíduos são mais livres sob a dominação da burguesia do que antes, porque suas condições de vida lhes são contingentes; na realidade eles são, naturalmente, menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas”¹⁹. Ao mesmo tempo, é importante notar que até o conceito marxiano de “estrutura econômica da sociedade” é muito diferente da distorcida interpretação tecnológico-reducionista. A estrutura econômica da sociedade, para Marx, não é uma entidade material bruta, mas um conjunto de *relações humanas* determinadas, que, precisamente como tais, estão sujeitas a mudanças, e até mesmo à mudança mais radical proveniente de uma deliberação humana socialmente consciente (socialista). Além disso, deve-se notar também que o conjunto dos conceitos marxianos não define as formas de consciência social (sem falar nas idéias dos indivíduos) em relação direta com a estrutura econômica ou a base material, mas através do *elo intermediário* da “superestrutura legal e política”, à qual “correspondem” no nível das idéias, sem, contudo, serem *idênticas* a ela. Afirmar a simples identidade da superestrutura legal e política e das formas de consciência social seria, na verdade, minar a concepção como um todo, e ridicularizar a idéia do papel ativo da superestrutura, pois a autonomia das idéias *vis-à-vis* a superestrutura legal e política é uma precondição necessária da primeira. A produção de idéias para além das restrições institucionais imediatas da superestrutura legal e política age como um propulsor poderoso sobre a superestrutura, que, por sua vez, afeta dinamicamente as funções materiais da vida social. Sem ela, as realidades de classe se afirmariam automaticamente como uma determinação férrea, destruindo os próprios conceitos de lei e de política, em qualquer sentido significativo desses termos. Seu lugar seria tomado pela forma mais grosseira dos preceitos legais – que seriam, na verdade, idênticos à determinação das funções de produção mais elementares – desprovidos não só de qualquer sistema de justificação, invocação e ajustamento (com implicação terrível para a destruição desse quadro “legal”), mas também da possibilidade de uma legislação própria, cuja função seria assumida pelo mecanismo medonho dos preceitos materiais totalmente desumanizados. E, uma vez que esse simulacro de “lei”, determinado estritamente pelos preceitos materiais imediatos, possivelmente não poderia regular a si mesma ou às próprias funções materiais vitais da estrutura econômica determinada, as contradições destas últimas se desencadeariam e de-

sintegrariam totalmente o metabolismo social quase que instantaneamente. De forma similar, uma “política” determinada diretamente pelos preceitos materiais exibiria a mesma estrutura e contradições que sua equivalente legal, com as mais devastadoras implicações para a vida social como um todo.

Por conseqüência, a condição elementar para o bom funcionamento do metabolismo social, numa sociedade em que a estrutura econômica não esteja livre de contradições, é o papel ativo da superestrutura legal e política, tornado possível por sua autonomia relativa da base material – que, por sua vez, implica necessariamente a autonomia relativa das idéias e formas de consciência social em relação à própria superestrutura legal e política, como vimos. É nesse quadro de complexas interações dialéticas que a idéia de direitos humanos se torna compreensível e verdadeiramente significativa, pois, quaisquer que sejam as determinações materiais de uma sociedade de classe, suas contradições são toleráveis apenas até o ponto onde começam a ameaçar o próprio metabolismo social fundamental. Quando isso acontece, a auto-legitimação dessa sociedade é minada radicalmente e seu caráter de classe é rapidamente desmascarado, através de seu fracasso em se manter como sistema correspondente às necessidades dos direitos humanos elementares. Dessa forma, paradoxalmente, as condições de sua legitimação anterior – o apelo aos direitos humanos bem-sucedido ideologicamente – se volta contra ela, uma vez que, à época de uma crise devastadora do próprio metabolismo social, não é mais capaz de se proclamar como representante da realização mais adequada às aspirações humanas.

O problema é que o “interesse do metabolismo social” não é uma noção arbitrária ou retórica, mas uma realidade vital, uma vez que se refere às condições essenciais da própria existência humana. Nesse sentido, a legitimação de uma alternativa socialista para a forma capitalista de intercâmbio social não pode ignorar a questão dos direitos humanos. O socialismo deve provar a sua superioridade face ao capitalismo precisamente ao superar as contradições da parcialidade, liderando as energias reprimidas da realização humana a todos os indivíduos. É por isso que Marx – tanto o “jovem” quanto o “velho” – insiste no “desenvolvimento livre das individualidades”²⁰, antecipando um quadro de interação social em que os homens vivem “sob condições mais favoráveis e dignas da sua natureza humana”²¹. Igualmente, seu modo de apontar para a alternativa dramática de “socialismo ou barbárie” apela ao interesse maior da auto-realização humana, como oposta às perspectivas ameaçadoras da autodestruição: essa negação essencial, categórica e final de todos os direitos humanos.

Reconhecidamente, os direitos humanos – isto é, a categoria mais abrangente em que as relações jurídicas podem ser articuladas – dizem respeito a toda a humanidade. No entanto, a idéia de direitos humanos não teria sentido se não se aplicasse diretamente aos indivíduos. Os infratores dos direitos humanos são indivíduos ou grupos de indivíduos, e sua infração não afeta uma entidade coletiva impessoal, mas as condições de existência de indivíduos particulares, que incluem, em última análise, os próprios infratores. Os sistemas socioeconômicos que, em última análise, nos ameaçam com a destruição da hu-

¹⁸ K. Marx e F. Engels, *A ideologia alemã*, cit., p. 69.

¹⁹ *Ibidem*, p. 65.

²⁰ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit., p. 706.

²¹ K. Marx, *Capital*, cit., v. III, p. 800. [Ed. bras.: *O capital*, Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1980, v. III.]

manidade são operados por indivíduos, que desempenham suas atividades em prazos limitados e sob determinadas condições (por exemplo, o risco da falência), que lhes dificultam a visão das implicações destrutivas a longo prazo de sua linha de conduta. Essa circunstância, entretanto, não altera o fato de que o que vemos funcionando aqui é uma contradição objetiva entre um interesse particular e o interesse da humanidade em geral, da qual participam os próprios infratores.

Reforçar o autêntico exercício dos direitos humanos envolve, portanto, necessariamente a aplicação de um mesmo padrão para a totalidade dos indivíduos, pois “o direito, por sua própria natureza, só pode consistir na aplicação de um padrão igual”²². Se a aplicação desse padrão igual requer simultaneamente a negação de um outro direito – uma vez que o funcionamento destrutivo do interesse parcial tem de ser restringido –, isso não é uma contradição do sistema de direitos humanos, mas da estrutura socioeconômica dada que produz determinações contraditórias. E, se não há dificuldade conceitual em sugerir que, ao mesmo tempo, o direito que expressa o interesse maior da humanidade deve dominar o interesse particular, na realidade, o exercício dos direitos humanos persistirá como mero postulado e retórica ideológica enquanto os interesses de classe de uma sociedade dividida prevalecerem e paralisarem a realização do interesse de todos. Nessa sociedade, “o interesse de todos” é definido como o funcionamento tranqüilo de uma ordem social que deixa intactos os interesses dos setores dominantes, e circunscreve as possibilidades de uma admissível mudança social a essa perspectiva. Observando como as coisas funcionam nessa sociedade, é tentador concluir que “o interesse de todos” é um conceito ideológico vazio, cuja função é a legitimação e a perpetuação do sistema de dominação dado. Entretanto, concordar com esse ponto de vista significa ser aprisionado pela contradição que estabelece, permanentemente, um interesse particular contra outro e nega a possibilidade de escapar do círculo vicioso das determinações particulares.

4. Os direitos e a emancipação dos indivíduos

Em forte contraste com esses pontos de vista, Marx formula sua estratégia de transformação social a partir do interesse do conjunto da sociedade. Ele insiste que o proletariado está apto a realizar a tarefa da “emancipação humana universal”, precisamente porque constitui a “classe universal”²³, que não pode se impor à sociedade como uma nova forma de interesse particular, explorador e parasitário, uma vez que representa a condição do trabalho. Marx não está, portanto, preocupado com o estabelecimento de uma ordem social simplesmente com base no poder *de facto* efetivo da maioria, para subjugar o interesse particular da minoria anteriormente dominante, mas com a superioridade *de jure* do socialismo sobre o capitalismo, entendido como capaz de liberar as energias auto-realizadoras de todos os indivíduos, ao contrário do capitalismo, que nega a eles a possi-

bilidade de auto-realização em benefício da “auto-expansão do capital”²⁴ desimpedida, não importando suas conseqüências destrutivas.

Marx descreve as condições de liberação como a emancipação de todos os indivíduos das forças e determinações esmagadoras a que estão sujeitos. A esse respeito, ele enfatiza, repetidamente, não apenas que a classe explorada tem de se emancipar da dominação da classe dominante, mas também que os indivíduos têm de se emancipar da sujeição a sua própria classe e à correspondente divisão social do trabalho:

Por outro lado, a classe se autonomiza, por sua vez, em face dos indivíduos, de modo que estes encontram suas condições de vida predestinadas e recebem já pronta da classe a sua posição na vida e, com isso, seu desenvolvimento pessoal; são subsumidos a ela. É o mesmo fenômeno que o da subsunção dos indivíduos singulares à divisão do trabalho e ele só pode ser suprimido pela superação da propriedade privada e do próprio trabalho.²⁵

A derrota da classe exploradora é, por conseguinte, um falso triunfo, caso não acarrete a emancipação dos indivíduos como indivíduos. A verdadeira questão em pauta é a liberdade pessoal, no sentido mais amplo do termo. Implica necessariamente a abolição da divisão do trabalho, uma vez que esta contradiz diretamente as condições de auto-realização dos indivíduos como indivíduos:

A transformação, pela divisão do trabalho, de forças (relações) pessoais em forças *reificadas* não pode ser superada arrancando-se da cabeça a representação geral dessas forças, mas apenas se os *indivíduos* voltarem a subsumir essas forças reificadas a si mesmos e superarem a divisão do trabalho. Isso não é possível sem a comunidade. É somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; somente na comunidade, portanto, a *liberdade pessoal* torna-se possível. Nos sucedâneos da comunidade existentes até aqui, no Estado etc., a *liberdade pessoal* existia apenas para os indivíduos desenvolvidos nas condições da classe dominante e somente na medida em que eram indivíduos dessa classe. A comunidade aparente, em que se associaram até agora os indivíduos, sempre se *autonomizou* em relação a eles e, ao mesmo tempo, porque era uma associação de uma classe contra outra classe, era, para a classe dominada, não apenas uma comunidade totalmente ilusória, como também um novo entrave. Na comunidade real, os *indivíduos* obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio de sua associação.²⁶

Marx enfatiza que, enquanto os indivíduos estiverem subsumidos a uma classe, eles não possuem uma individualidade verdadeira. Eles só podem se afirmar como “indivíduos *médios*”²⁷, mas não como indivíduos únicos que realizam por completo suas potencialidades. Por isso, na concepção de Marx, a realização da verdadeira individualidade implica, necessariamente, não apenas a abolição da divisão do trabalho, mas, simultaneamente,

²² K. Marx e F. Engels, “Critique of the Gotha programme” (1875) em *Selected works* (Moscou, Progress Publishers, 1970), v. 1, p. 13-30. [Ed. port.: *Crítica ao programa de Gotha*, Porto, Portucalense, 1971.]

²³ K. Marx, “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, em *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (São Paulo, Boitempo, 2005), p. 154.

²⁴ K. Marx, *Capital* (1867-83), v. I, p. 261. [Ed. bras.: *O capital*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980, livro I, v. I.]

²⁵ K. Marx e F. Engels, *A ideologia alemã*, cit., p. 63-4.

²⁶ Ibidem, p. 64.

²⁷ Ibidem, p. 66 e 74.

também a abolição do Estado, que só consegue lidar com indivíduos médios²⁸, e que, dessa maneira, mesmo em sua forma mais esclarecida possível, os confina à condição de individualidade abstrata.

Assim, Marx distingue três fases muito diferentes de desenvolvimento social a que se aplicam os direitos humanos de forma significativamente diferente:

(1) sob as condições da sociedade capitalista, o apelo aos direitos humanos envolve a rejeição dos interesses particulares dominantes e a defesa da liberdade pessoal e da auto-realização individual, em oposição às forças de desumanização e de reificação ou de dominação material crescentemente mais destrutivas;

(2) em uma sociedade de transição, os direitos humanos promovem o padrão que estipula que, no interesse da igualdade verdadeira, “o direito, ao invés de ser igual, teria de ser desigual”²⁹, de modo a discriminar positivamente em favor dos indivíduos necessitados, no sentido de compensar as contradições e desigualdades herdadas;

(3) em uma “fase mais adiantada da sociedade comunista”, quando – sob a premissa do mais alto desenvolvimento proporcional a elas – a sociedade obtém, “de cada um, de acordo com a sua habilidade” e dá “a cada um de acordo com as suas necessidades”³⁰, a necessidade de aplicação de um padrão igual não existe mais, uma vez que o desenvolvimento completo de um indivíduo de modo algum interfere na auto-realização dos outros como indivíduos verdadeiros. Sob tais circunstâncias – quando a divisão do trabalho e o Estado estiverem efetivamente suplantados – a questão da efetivação de direitos (mesmo que sejam direitos humanos não pode nem precisa emergir, uma vez que o “livre desenvolvimento das individualidades” (que nas formas anteriores de desenvolvimento social, incluindo a sociedade de transição, só poderia ser postulado de forma mais ou menos abstrata) é integrante do metabolismo social e atua como seu princípio regulador fundamental.

Mas, enquanto estivermos onde estamos, e enquanto o “livre desenvolvimento das individualidades” estiver tão distante de nós como está, a realização dos direitos humanos é e permanece uma questão de alta relevância para todos os socialistas.

²⁸ Ibidem, p. 66.

²⁹ K. Marx e F. Engels, “Critique of the Gotha programme”, cit.

³⁰ Idem.

VI CRÍTICA À FILOSOFIA ANALÍTICA*

Há alguns anos, houve uma conferência filosófica em Royaumont. Seu relatório foi publicado com o título *La philosophie analytique*¹, e um crítico escreveu sobre o volume:

Este é o registro de um diálogo que não se realizou, um *dialogue de sourds*. [...] A vontade de dialogar parecia inexistir entre alguns dos “oxfordianos”. Isso pode ter acontecido graças ao desprezo com que os filósofos “continentais” são tratados em Oxford, que dificilmente lhes confere o *status* de interlocutores dignos. Mas, à exceção de um caso, isso realmente não explica o acontecido. A raiz dessa relutância parece estar mais no fato de que os interlocutores continentais queriam discutir problemas que raramente são discutidos em Oxford e que usualmente são considerados perda de tempo. [...] Os interlocutores, naturalmente, queriam discutir problemas de *metodologia* e a justificativa filosófica dos procedimentos da escola. E esse não é um assunto comumente discutido em Oxford. Na verdade, é assunto que raramente precisa ser levantado, uma vez que Oxford tem vivido por muito tempo em estado de solipsismo cultural, sem comunicação com as escolas rivais, e, assim, raramente enfrenta um desafio que exigiria esclarecimentos.²

As possibilidades de um diálogo bem-sucedido são um pouco melhores hoje que à época da conferência de Royaumont? Se a resposta for sim, não se deve deixar a questão na simples afirmação da existência de uma atitude mais otimista em relação aos problemas filosóficos, como é feito na introdução de uma coleção de ensaios bem recente sobre filosofia política, na qual se lê que “o clima é muito diferente e muito mais favorável do

* Publicado originalmente em B. Williams e A. Montefiore (eds.). *British analytical philosophy* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966), p. 312-30.

¹ “Cahiers de Royaumont”, *Philosophie N°IV: la philosophie analytique*. Doravante abreviada como *CRPA*.

² C. Taylor, “Review of CRP IV”, *Philosophical Review*, LXXIII, 1964, p. 132-5.

que há seis anos”⁴. Mudanças dessa natureza precisam ser explicadas, e a explicação certamente não é dada ao se afirmar que “não acreditamos mais que a filosofia política esteja morta”, porque permanece sem resposta a pergunta: “em primeiro lugar por que você acredita nisso?”.

Nas páginas seguintes, tentarei revisar os problemas com que me confrontei, quando ministrava aulas de filosofia na Grã-Bretanha e estive em estreito contato com a filosofia britânica contemporânea, pois esses problemas podem causar dor de cabeça a todos aqueles que não foram educados na escola que dominou o pensamento filosófico britânico, durante as duas últimas décadas.

1. Preferências não reconhecidas

As primeiras perguntas que as pessoas de fora provavelmente farão podem ser algo do tipo: quais são as principais características e as origens da filosofia britânica contemporânea? Descobrirão, sem dúvida com desapontamento, que o número de trabalhos que trata diretamente dessa questão é bem pequeno. Na maioria das vezes, serão aconselhados pelos filósofos britânicos a ler os originais e a descobrir por si mesmos quais são aquelas características.

Até certo ponto a justificativa para esse conselho é que, no continente, há muitas generalizações do tipo dos manuais didáticos, que permitem ao aluno evitar a leitura de originais e adquirir um conhecimento bastante superficial de nomes e sistemas estruturais, sem compreender o espírito das várias escolas filosóficas que ele é compelido a percorrer.

Mas por que supor que não há outro caminho entre esses dois extremos? Afinal de contas, um mapa não necessariamente atrapalha alguém que queira encontrar lugares importantes em terra desconhecida. Não se pode contestar que, ao conhecermos todos os nomes de um mapa, dificilmente se conhecerá alguma coisa sobre o lugar em si. Mas disso não se conclui que os mapas devam ser descartados.

No tocante à história da filosofia, a filosofia analítica britânica está centrada principalmente na herança menos sistemática de Platão, Hume, John Stuart Mill, G. E. Moore e Wittgenstein. Esse conjunto de preferências é, contudo, apresentado como a escolha natural que não precisa de justificativa de espécie alguma. Que Aristóteles seja negligenciado como sistematizador; que grandes filósofos como Diderot sejam completamente ignorados; que Hegel só apareça como uma espécie de espírito maligno; que haja pouca inclinação tanto para lidar com os problemas levantados por Marx, quanto para os reconhecer, e que o existencialismo seja dificilmente mencionado; tudo isso não importa, se você acredita que sua orientação é tão natural, e não tendenciosa, que nem mesmo deva ser chamada de escolha. Assim, as reivindicações de rivais tem de ser descartadas não com argumentos concretos, mas *en bloc*, como manifestações da “confusão metafísica”, incapaz de reconhecer uma escolha natural.

Dessa forma, se você perguntar pela justificativa para um conjunto de preferências, a resposta é que sua própria demanda é a prova da confusão em que você se encontra. É desnecessário dizer que não pode haver diálogo algum nessa base. A argumentação nesse sentido é circular, porque toma como prova para o seu próprio saber a recusa de abordagens alternativas, enquanto, ao contrário, tanto a auto-aprovação quanto a rejeição de alternativas precisariam de justificativas, cada uma separadamente.

A condição elementar para um diálogo frutífero não é, naturalmente, a facilidade em se desistir de preferências existentes, mas o reconhecimento tranquilo de que essas preferências *são preferências*, por mais que sejam passíveis de justificação. Nesse contexto, pode-se reconhecer que uma das principais características da filosofia analítica britânica, a recusa à discussão de questões de caráter abrangente, é uma das possíveis abordagens ao mundo contemporâneo, mas não “a revolução em filosofia”, como os adeptos dessa abordagem a denominaram há alguns anos.⁴

Seria uma tarefa importante investigar por que a filosofia britânica tomou o rumo que tomou. Aqui pode-se referir a tentativa de Gilbert Ryle de explicar o caráter analítico da filosofia britânica. Ele escreve na introdução a *The revolution in philosophy*:

A filosofia se transformou em uma *disciplina acadêmica separada*, parcialmente destacada da cultura clássica, da teologia, da economia e, por fim, da psicologia. Os professores de filosofia de uma universidade chegaram a constituir uma faculdade, e organizaram seus próprios grupos de discussão. A partir de 1876, surgiu o periódico trimestral *Mind* e, não muito mais tarde, formou-se a *Aristotelian Society*, em cujas reuniões eram lidos e discutidos trabalhos que, em seguida, eram impressos nos relatórios anuais da Sociedade. *Essa nova prática profissional de submeter problemas e argumentos à crítica especializada de colegas de profissão levou a uma preocupação crescente com questões de técnicas filosóficas e a uma paixão crescente pelo rigor do raciocínio. [...] Os filósofos tinham de ser agora filósofos de filósofos.*⁵

Essa análise é reveladora em mais de um aspecto. Primeiro – tomando de empréstimo uma comparação – porque tenta explicar a origem do mal pela queda do homem, Ryle aqui se compromete a encontrar uma explicação para o caráter analítico altamente profissionalizado (o que ele chama, de maneira otimista, de “a sofisticação do virtuoso”) da filosofia britânica. Naturalmente, ele enfatiza muito a influência das ciências naturais no comportamento geral da filosofia britânica, apesar de boa parte de sua explicação residir no fato de a filosofia ter-se tornado “uma disciplina acadêmica separada”. Compromete-se a descobrir por que os filósofos britânicos se tornaram “mais técnicos em seu discurso”, isto é, filósofos de filósofos, e descobre que foi porque “os filósofos tinham agora de ser filósofos de filósofos”. Assim, sua explicação é dada em uma referência circular a fatos que, por si sós, pouco precisam de explicação.

Ou precisam? Obviamente que não, se você estiver convencido de que o estado atual da filosofia é o *ideal*. Nesse caso, tudo que precedeu a revolução em filosofia aparecerá como um momento subordinado a esse auge supremo. E a rejeição implícita à possibili-

⁴ P. Laslett e W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, politics and society* (Oxford, Blackwell, 1962), Second Series, p. VII.

⁴ G. Ryle (ed.), *The revolution in philosophy*, Introduction (Londres, Macmillan, 1957).

⁵ Ibidem, p. 3-4.

dade do que ela *poderia* se (agora e no futuro) traz, contudo, a tendência extremamente problemática de se tratar fatos históricos com a maior liberalidade, enfatizando unilateralmente no passado, de modo desproporcional, práticas que parecem assemelhar-se às atuais, negando todos os traços contrastantes, a fim de possibilitar o alcance das famosas conclusões acríticas.

A atitude daqueles que não estão muito satisfeitos com o estado de coisas descrito de modo confiante por Ryle – e há um número razoável deles entre os filósofos britânicos – será bem diferente. Assim que entenderem que, por exemplo, “Uma das conseqüências de se tratar a ética como a análise da linguagem ética é que isso leva à trivialidade crescente do assunto”⁶, eles estarão preparados para estabelecer suas preferências como preferências e, fundamentados nesse princípio, iniciar um diálogo com as outras tendências.

A abordagem de Ryle não só não consegue dar uma explicação para os problemas em questão, como também negligencia ou obscurece fatos importantes que são essenciais para uma explicação plausível. Essa abordagem enfatiza tudo isso como sendo um fenômeno especificamente britânico. Todavia, a verdade é que:

(1) a filosofia analítica não se originou na Grã-Bretanha, mas no continente. Frege influenciou profundamente não apenas Wittgenstein, mas Bertrand Russell também, assim como G. E. Moore, principalmente em sua versão russeliana. Mesmo no desenvolvimento recente da filosofia analítica britânica, o estímulo vital veio essencialmente da Áustria (o “Círculo de Viena”, Wittgenstein), embora, nesse estágio, possa ser detectada uma certa influência recíproca entre G. E. Moore e o último Wittgenstein;

(2) é característica da cultura do nosso século concentrar-se na descrição e análise diretas dos tipos diferentes de experiência. (“A era da análise!”) Essa tendência compreende a maioria das ciências sociais e uma variedade de tendências artísticas, e não está, de forma alguma, confinada à filosofia, quanto mais à filosofia britânica.

Comparada a esse pano de fundo, a pretendida explicação que faz referência ao fato de que os filósofos britânicos tiveram de publicar pequenos artigos no *Mind* e nos *Proceedings of the Aristotelian Society* parece trivial e inteiramente irrelevante, pois, mesmo se fosse verdade que “a extensão de um artigo ou de um trabalho não seja suficientemente ampla para admitir uma cruzada contra ou a favor de qualquer ‘ismo’ poderoso”⁷, tal afirmação não poderia ser feita sobre os longos e numerosos livros que os filósofos britânicos publicaram, tanto quanto seus colegas continentais. É necessário aqui, primeiro, tentar explicar um fenômeno europeu, em seu contexto mais amplo, no seu quadro apropriado e em escala européia.

As questões mais importantes a serem exploradas são: por que as tendências analíticas não se tornaram dominantes no seu lugar de origem, no continente, e por que foram capazes de conquistar o cenário filosófico britânico? Além disso, por que a filosofia britânica se tornou quase que exclusivamente analítica *depois da Segunda Guerra Mundial*, pois, apesar da impressão que se poderia ter pela leitura de *The Revolution in Philosophy*, antes e também durante a Segunda Guerra Mundial a “filosofia analítica” foi apenas uma

das muitas tendências na Grã-Bretanha, e o próprio Gilbert Ryle escreveu, na década de 1930, em linguagem muito diferente daquela, o livro *The concept of mind*.

Essas questões são importantes porque, a menos que se possa apontar para fenômenos que indiquem o enfraquecimento dos fatores que resultaram, depois da Segunda Guerra Mundial, no domínio de uma atitude *exclusivista* em filosofia, seja a estigmatização de todas as outras abordagens como “absurdo metafísico” ou “confusão conceitual”, seja, na melhor das hipóteses, exibindo a indiferença cortês do não reconhecimento efetivo, não pode haver nenhuma esperança de discussões frutíferas com base no entendimento mútuo. A conferência de Royaumont estava fadada ao fracasso porque os participantes não demonstraram sinais de estar preparados para reconsiderar as bases das atitudes exclusivistas. Como colocou R. P. Van Breda:

Freqüentemente, deu-se a entender que: “Você está fazendo, sem dúvida nenhuma, algo diferente: continue, se lhe interessa. Tanto melhor”. De minha parte, acredito que há aqui um julgamento de valor implícito. Quando encontramos você, somos, às vezes, muito educados e não suficientemente honestos. Acredito que é uma verdade pura e simples dizer que *há muitos filósofos continentais que não estão minimamente interessados na sua filosofia. E ousa dizer que acontece o mesmo com você no que diz respeito aos filósofos continentais*.⁸

Essas atitudes só podem levar a um “*dialogue de sourds*”. É por isso que o primeiro passo em direção a uma comunicação frutífera de idéias tem de ser o reconhecimento das preferências existentes e, conseqüentemente, uma mudança de atitude, do exclusivismo ao entendimento mútuo.

2. Incoerências

Na sessão conjunta da *Aristotelian Society* e da *Mind Association*, em 1957, A. E. Teale, em seu discurso inaugural, protestou contra

as várias *interdições* lançadas pelos filósofos que, primeiro, nos dizem que determinar fatos empíricos está além do seu campo de ação e, em seguida, continuam nos informando que, por exemplo, “o remorso não difere, de nenhum modo moralmente significativo, do embaraço”, ou que “as nossas consciências são o produto dos princípios que o nosso aprendizado anterior implantou indelevelmente em nós”.⁹

As interdições criticadas severamente por Teale estão, é claro, intimamente ligadas a uma concepção geral de filosofia que teremos de discutir depois. Nesse momento estamos preocupados com a experiência fantástica de ver um princípio contradito, com freqüência, no mesmo artigo, e algumas vezes apenas a algumas linhas da generalização em questão.

Um exemplo pode ser a discussão recente de J. L. Austin da *verdade*, que ganhou muita influência. Ele afirma que “Ficamos obcecados com a ‘verdade’ ao discutirmos afirma-

⁶ H. M. Warnock. *Ethics since 1900* (Oxford, University Press, 1960), p. 202.

⁷ G. Ryle (ed.), *The revolution in philosophy*, cit., p. 4.

⁸ CRP IV, p. 344.

⁹ A. E. Teale, “Moral Assurance”, em *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, XXXI, 1957, p. 1-42.

ções, do mesmo modo que ficamos obcecados com a 'liberdade' ao discutirmos a conduta". Em seguida, ele propõe abolir a discussão de problemas como a liberdade e a verdade – e de qualquer coisa que seja feita livremente ou não – e concentrarmo-nos, no lugar desses problemas, em advérbios como "acidentalmente", "relutantemente", "inadvertdamente", porque, dessa maneira, de acordo com Austin, "*nenhuma inferência conclusiva é necessária*". Mas é curioso notar que, na frase seguinte, ele diz: "Como a liberdade, a verdade não passa simplesmente de um mínimo declarado ou de um ideal ilusório"¹⁰, e nada pode ter o caráter de uma afirmação mais conclusiva do que essa frase, seja qual for o seu significado.

Naturalmente, a afirmação de Austin não é uma "inferência conclusiva": não há garantias de que ela possa ser inferida do que foi dito anteriormente. É uma assertiva categórica sem a menor tentativa de encontrar argumentos que a corroborem. Mas, o que é mais importante, o autor nos aconselha a fugir dos problemas da verdade e da liberdade e a não fazer generalizações sobre eles, e a aderir a advérbios de caráter muito mais particularizado; em seguida, faz, de forma dogmática, uma generalização da mais alta ordem expressando suas próprias preferências altamente céticas.

Muitos negariam que nos tornamos obcecados com a verdade quando discutimos afirmações, e com a liberdade quando discutimos a conduta. Essas "obsessões" são, na verdade, bem mais antigas que as discussões filosóficas desse tipo ou, por assim dizer, mais antigas que as discussões de qualquer outro tipo.

Se há qualquer coisa óbvia a respeito das fontes daquilo que Austin chama de "enganos filosóficos", é o fato de que elas são múltiplas e muito mais persistentes do que se poderia desejar. Por conseguinte, é um equívoco reduzir essa complexidade de causas a supostas "confusões lingüísticas". Uma das maiores dificuldades das discussões filosóficas é que aquilo que uma tendência considera como enganos pode ser exaltado por outra como conquistas, e vice-versa. Em uma situação como essa, torna-se extremamente duvidoso dizer que o uso emocional de adjetivos como "óbvio" e "notório" etc., ou mesmo o uso peculiar de aspas, de que estão repletos os trabalhos de Austin, poderia ajudar de alguma forma¹¹. E quando as afirmações categóricas e sem fundamentos estão ligadas a incoerências, ou quando as interdições são violadas por aqueles que as lançaram, não se pode razoavelmente esperar nada além de um endurecimento do ponto de vista da posição contrária. Afinal, é uma condição básica de qualquer diálogo que os mesmos critérios de julgamento devam ser aplicados pelos participantes para a avaliação dos argumentos de ambos os lados.

¹⁰ J. L. Austin, *Philosophical papers* (Oxford, Clarendon Press, 1961), p. 98.

¹¹ "Enganos na filosofia surgem notoriamente através da concepção de que o que vale para palavras 'comuns' como 'vermelho' ou 'rosnados' tem de valer também para palavras extraordinárias como 'real' ou 'existe'. Mas, que 'verdadeiro' seja outra palavra extraordinária é óbvio" (Ibidem, p. 95-6). Deve-se notar aqui não apenas a ausência de qualquer tentativa de fundamentar essas assertivas, que estão longe de serem óbvias, mas também o uso peculiar de aspas ao contrastar "comuns" (isto é, não completamente comuns) com as supostasmente extraordinárias (sem aspas). A fim de estabelecer que há uma classe filosoficamente útil daquilo que Austin chama de *palavras extraordinárias*, e que a palavra verdadeiro usada bem comumente pertence aquela classe, seria necessário algo mais que a omissão incoerente das aspas em uma das duas classes em contraste, e o repúdio a dúvidas que poderiam surgir por meio do adjetivo "óbvio", usado preempatoriamente.

3. A analogia com a ciência natural

Na conferência de Royaumont, quando Austin, Ayer e Ryle foram pressionados a definir sua metodologia filosófica; de uma maneira ou de outra, todos eles se referiram à ciência natural¹². Austin, por exemplo, enfatizou que a forma em que se deveria proceder em filosofia é "*Comme en Physique ou en sciences naturelles*", e disse até mesmo que "*Il n'y a pas d'autre manière de procéder*"¹³.

A razão que está por trás dessa posição foi expressa claramente por Austin na mesma discussão e, por sua importância, temos de citá-la na íntegra. Fizeram-lhe a pergunta: quais são os critérios para uma boa análise? Austin respondeu deste modo:

Pour moi la chose essentielle au départ est d'arriver à un accord sur la question "Qu'est-ce qu'on dirait quand?". A mon sens, l'expérience prouve amplement que l'on arrive à se mettre d'accord sur le "Qu'est-ce qu'on dirait quand?" (sur telle ou telle chose), bien que je vous concède que ce soit souvent long et difficile. Si longtemps que cela prenne, on peut y arriver néanmoins; et sur la base de cet accord, sur ce donné, sur cet acquis, nous pouvons commencer à défricher notre petit coin de jardin. J'ajoute que *trop souvent c'est ce qui manque en philosophie: un "datum" préalable sur lequel l'accord puisse se faire au départ*. Je ne dis pas qu'on puisse espérer partir, dans tous les cas, d'une donnée considérée comme acquise. Nous sommes tous d'accord pour penser au moins que c'est souhaitable. Et j'irai jusqu'à dire que *quelques-unes des sciences expérimentales ont découvert leur point de départ initial et la bonne direction à suivre, précisément de cette manière: en se mettant d'accord sur la façon de déterminer une certaine donnée*. Dans le cas de la physique, par l'utilisation de la méthode expérimentale; dans notre cas, par la *recherche impartiale* d'un "Qu'est-ce qu'on dirait quand?". Cela nous donne un point de départ, parce que, comme je l'ai déjà souligné, un *accord sur le "Qu'est-ce qu'on dirait quand?" entraîne, constitue déjà, un accord sur une certaine manière, une, de décrire et de saisir les faits*.¹⁴

Como se pode ver, Austin, a exemplo de alguns de seus predecessores, defende procedimentos na linha da ciência experimental, a fim de encontrar um ponto de partida com

¹² CRP IV, p. 330-80.

¹³ A fim de evitar equívocos, cito o texto de Austin no original francês e dou a tradução nas notas: "Como na física ou nas ciências naturais"; "Não há outra maneira de proceder" (Ibidem, p. 350).

¹⁴ "Para mim o essencial, em primeiro lugar, é obter um acordo sobre a questão 'o que devemos dizer e quando?'. Na minha opinião, a experiência prova amplamente que se pode conseguir um acordo sobre a questão 'o que devemos dizer e quando?' (sobre este ou aquele assunto), embora eu possa aceitar que obter esse acordo seja freqüentemente difícil e leva muito tempo. Não importa quanto tempo leve, pode-se assim mesmo ter sucesso; e com base nesse acordo, nesse dado, nessa aquisição, podemos começar a pôr em ordem nosso pequeno canto de jardim. Acrescento que *muito freqüentemente o que está faltando na filosofia é um 'datum' preliminar em cujas bases se possa obter um acordo para se começar*. Não digo que em todos os casos poderia se começar por um dado considerado por todos como estabelecido. Todos concordamos ao pensar que, pelo menos, esse acordo é desejável. E eu iria até o ponto de dizer que *algumas das ciências experimentais descobriram seu ponto inicial de partida e a direção certa a seguir precisamente desta maneira: obtendo um acordo sobre o modo de determinar um dado particular*. No caso da física, utilizando-se o método experimental; no nosso caso, por meio da *pesquisa imparcial* a respeito de 'o que devemos dizer e quando?'. Isso nos dá um ponto de partida, porque, conforme eu já havia salientado, *um acordo sobre 'o que devemos dizer e quando?' implica, ou já constitui o acordo sobre uma certa forma, uma forma particular de descrição e entendimento dos fatos*" (Ibidem, p. 334).

o qual todos os interessados poderiam concordar. O ideal é o que ele chama de “*la recherche impartiale*”, isto é, a eliminação do viés ideológico. Mas esse programa é realista? “*La recherche impartiale*” em filosofia não passa “simplesmente de um mínimo declarado ou de um ideal ilusório”?

A primeira dificuldade que surge nesse contexto é que o *datum* de partida é necessariamente *seletivo* (como é, na verdade, tudo em que o conhecimento humano esteja envolvido) e, por conseguinte, sempre podem surgir desacordos, se as posições filosóficas básicas forem diferentes. A analogia com a ciência natural parece não existir aqui, uma vez que a seletividade está tão presente nas ciências experimentais quanto na filosofia e, apesar disso, não resulta naquelas oposições irreconciliáveis no que diz respeito ao ponto de partida e aos critérios de seleção. (Provavelmente porque as alternativas podem ser testadas e o resultado do teste é um julgamento prático inexpugnável.) Na física, por exemplo, concorda-se geralmente com o ponto de partida, porque um certo tipo de limitação imposta às suas investigações, através dos séculos, resultou em conclusões práticas, que simplesmente estavam fadadas a ser incorporadas às formulações de gerações sucessivas de físicos, se estas quisessem que a sua ciência avançasse. Se os físicos sempre comessem pelo nada terminariam inevitavelmente no nada e, conseqüentemente se alguém comesse a questionar o ponto de partida praticamente estabelecido e os critérios de seleção dessa ciência particular, esse alguém deveria se colocar fora do quadro da física. Em filosofia, entretanto, questionar os diferentes pontos de partida, bem como os critérios de seleção com vistas a encontrar *justificativa* para aquele ponto de partida que um determinado filósofo se propõe a anotar não é apenas legítimo, mas necessário também. Em conseqüência, se o objetivo é a produção de um acordo geral com relação aos pontos de partida, ou bem fica abolida a seletividade (o que é impossível), ou se estabelece um confronto entre os fatores responsáveis pelas oposições antagônicas que inexistem na ciência natural.

Obviamente, Austin não pode escolher a segunda alternativa, porque isso equivaleria a admitir que a analogia com a ciência natural não é válida (como vimos, a situação na filosofia não é análoga, mas contrasta totalmente com aquela da ciência natural) e, dessa forma, as ilusões ligadas à concepção formulada nas ciências naturais deveriam ser deixadas de lado. Por conseguinte, ele deve tentar abolir a seletividade. O resultado é uma hesitação incoerente entre as reivindicações de *integralidade* e a admissão de que o qual ele propõe é uma escolha. Primeiro, ele diz que se deve “*s’assurer que l’inventaire est bien complet*” e, portanto, deve se preparar “*une liste de tout ce qui se rapporte, dans le langage, au sujet que nous examinons: de tout les mots que nous emploierions, de toutes les expressions dans lesquelles ces mots rentraient*” (o que é não apenas uma impossibilidade empírica, mas também lógica). Mas, na frase seguinte diz que “*il est essentiel que ce choix soit assez représentatif*” Austin entende que o programa de integralidade só seria plausível se se pudesse “*prendre un problème qui porte sur un point suffisamment limité*”¹⁵. Mas como se

poderia esperar por um acordo geral – o objetivo de todo o exercício – quando tanto representatividade quanto “limitação suficiente” estão envolvidas?

Isso nos leva à segunda dificuldade, bem mais importante. Surge a seguinte questão: que limitação deve haver em um problema para que este seja qualificado como “limitado suficientemente”, permitindo-nos, assim, atingir a integralidade e o acordo geral? Supondo que alcançássemos um acordo geral com relação a um assunto suficientemente limitado, a questão que realmente interessa é se o assunto assim limitado é *importante filosoficamente* ou não. Se se limitam e restringem os problemas à extensão que é considerada necessária, para atingir a integralidade e o acordo geral, não estamos também nos confinando a trivialidades? (Assim como não estamos pedindo “a verdade, toda a verdade e nada mais que a verdade”, quando investigamos “sobre, por exemplo, a batalha de Waterloo”¹⁶ – mas quem foi que pensou que estivéssemos?) É altamente significativo que Bertrand Russell, que compartilha, de várias maneiras, das metas de uma filosofia que tem como objetivo um acordo geral, a ser conseguido através de procedimentos similares aos da ciência natural, rejeite a abordagem lingüística de “*Qu’est-ce qu’on dirait quand?*”. Se os desacordos são tão fortes entre os filósofos que, embora diferentemente, compartilham, contudo, desse objetivo global, como se pode esperar de modo realista por um *acordo geral* sobre qualquer coisa de importância filosófica?

Na verdade, toda a evidência que Austin apresenta na discussão de Royauumont para sua tese é a categórica “L’expérience prouve amplement que l’on arrive à se mettre d’accord” etc. Poder-se-ia perguntar: *experiência de quem?* O que se espera que aceitemos não é apenas a afirmação muito duvidosa segundo a qual, com base na pesquisa lingüística imparcial – a suposta equivalente filosófica da metodologia experimental – é possível conseguir o acordo geral, mas também que esse tipo de abordagem é um requisito necessário de toda a filosofia que quer se emancipar dos “devaneios” (expressão de Austin).

Ninguém pode discutir que “*un accord sur le ‘Qu’est-ce qu’on dirait quand?’*” (isto é, o que Austin apresenta como uma condição necessária dos procedimentos filosóficos frutíferos) *entraîne, constitue déjà, un accord sur une certaine manière, une, de décrire et de saisir les faits*. Mas, precisamente por essa razão, apenas aqueles que já estão comprometidos com a posição da filosofia da linguagem podem insistir na importância filosófica de acordos lingüísticos dessa espécie. Outros continuarão dizendo o que T. M. Knox escreveu: “Muito do que estes escritores lingüísticos dizem parece-me verdadeiro, mas mesmo assim, não importa”¹⁷.

Não seria bem mais produtivo se, ao invés de perseguir os objetivos frustrados da “filosofia não tendenciosa”, formulada cientificamente, fossem admitidas as dificuldades existentes? O desejo de abolir todas as tendências na filosofia de forma que “*entraîne, constitue déjà un accord*”, isto é, a aceitação *do viés da filosofia da linguagem*, só pode resultar em incoerências, porque objetivos desse tipo são autocontraditórios.

O viés lingüístico neopositivista também indica que todas as abordagens não “suficientemente limitadas” são descartadas – de novo, não a partir de argumentos, mas da

¹⁵ “Certificar-se que o inventário seja bem completo”; “uma lista de tudo que tem ligação, na linguagem, com o assunto que estamos examinando: de todas as palavras que usáramos, de todas as expressões em que entraríamos essas palavras”; “É essencial que essa escolha seja suficientemente representativa”; “tomar um problema que se fixa em um ponto suficientemente limitado” (Ibidem, p. 332).

¹⁶ J. L. Austin, *Philosophical papers*, cit., p. 98.

¹⁷ T. M. Knox, “Two conceptions of Philosophy”, *Philosophy*, v. XXXVI, n. 138, p. 291, out. 1961 (italico de Knox).

autoridade de uma suposta analogia com a ciência. Isto pode ser ilustrado com outra citação de J. L. Austin:

Nous devons aller chercher nos sujets dans les régions moins septiques, moins âprement disputées. J'y vais pour ma part trois bonnes raisons: en premier lieu, nous nous y ferons la main, sans trop nous échauffer; en second lieu, les grands problèmes qui ont résisté à tous les assauts de front, peuvent céder si nous les attaquons par un biais; en troisième lieu, et ceci me paraît de beaucoup le plus important, n'y a-t-il pas quelque risque à prétendre à savoir à l'avance quels sont les problèmes les plus importants, à supposer même, ce qui est encore à voir, que nous puissions prétendre connaître la meilleure méthode d'approche pour les attaquer? Je crois qu'en prenant du recul, nous aurons plus de chance de voir se profiler les sommets, et de trouver la bonne voie, chemin faisant. L'exemple de la physique est ici encore, instructif. En bricolant, de droite et de gauche, avec ses instruments, comme le faisait Faraday, on a plus de chance de tomber sur quelque chose de vraiment important qu'en se disant un beau jour: Attaquons-nous à quelque grand problème: demandons-nous, par exemple, de quoi est fait notre univers.¹⁸

Como podemos ver, Austin põe fé na pura “possibilidade de tropeçar” em algo “verdadeiramente importante”. Em segundo lugar, ele também se contradiz, dizendo, primeiramente, que é inútil fingir conhecer “o melhor método de abordagem” e, em seguida, declarando que a melhor coisa a se fazer é adotar o método instrutivo da física. Podemos detectar um viés significativo, que consiste em justificar a abordagem lingüística apelando para o fato de que certas distinções lingüísticas são perpetuadas na linguagem escrita e falada através da história¹⁹, mas, agora está determinado a não aplicar as mesmas considerações para decidir quais são os problemas filosóficos importantes. Ao contrário, o fato de que certos problemas filosóficos tenham sido perpetuados através da história é uma evidência para se negar a sua importância, e para afirmar que, até recentemente, a filosofia esteve em um *cul de sac* [beco sem saída]. Dessa forma, quando convém ao viés da filosofia da linguagem, a história existe de fato; quando for contra esse viés, ela deixa de existir.

¹⁸ “Temos de procurar nosso tema nas regiões menos sépticas, aquelas que são menos amargamente disputadas. Para isto, vejo três boas razões: em primeiro lugar, podemos pôr à prova nossa habilidade sem ficarmos muito inflamados; em segundo lugar, os grandes problemas que têm resistido a todos os assaltos pela frente poderiam sucumbir se os atacássemos pelos lados; em terceiro lugar, e esta me parece decididamente a razão mais importante, não seria arriscado proclamar de antemão que se sabe quais são os problemas mais importantes, ou ainda supor -- o que ainda precisa ser visto -- que se pode proclamar que se conhece o melhor método de abordagem para atacá-los? Acredito que, recuando, teremos uma oportunidade melhor de ver os picos que se destacam e de encontrar um bom caminho, à medida que avançamos. O exemplo da física é, de novo, instrutivo. Zanzando de um lado para outro, com instrumentos, como fez Faraday, tem-se uma oportunidade melhor de tropeçar em alguma coisa realmente importante, do que ao se dizer um belo dia: vamos atacar algum grande problema; vamos perguntar, por exemplo, de que é feito o nosso universo” (CRP IV, p. 350).

¹⁹ “Si une langue s’espérpétue sur les lèvres et sous la plume d’hommes civilisés, si elle a pu servir dans toutes les circonstances de leur vie, au cours des âges, il est probable que les distinctions qu’elle marque, comme les rapprochements qu’elle fait, dans ses multiples tournures, ne sont pas tout à fait sans valeur.” (“Se uma língua se perpetuou nos lábios e na pena de homens civilizados; se pôde servi-los em todas as circunstâncias de sua vida, através dos anos, é provável que as distinções que ela marca, assim como as assimilações que ela faz, em suas múltiplas alternâncias de expressão, não sejam totalmente sem valor.”) (Ibidem, p. 335).

O viés está presente não só na rejeição sarcástica das investigações de caráter *abrangente*, como ao final de nossa citação, mas também na *descrição equivocada* (no vocabulário de Austin: “pesquisa imparcial”) da ciência como estando confinada a pequenas coisas e progredindo *por acaso*. O acaso, naturalmente, tem uma função importante no desenvolvimento da ciência, assim como na vida em geral. Mas se há uma realização científica importante, tem de haver mais que apenas “bricoler, de droite et de gauche, avec des instruments”, na esperança de “tropeçar” em alguma coisa que, por acaso, se revelará frutífera. E essa alguma coisa a mais é a relação dos pequenos problemas *limitados* com aqueles *abrangentes*. Sem querer minimizar, em hipótese alguma, a importância dos resultados de Faraday, é necessário enfatizar que os Faradays operam em um quadro geral criado pelos Galileus, Newtons e Einsteins. Os grandes *cientistas* se preocupavam muito com aquelas questões abrangentes que são descartadas veementemente por Austin, com ironia inoportuna, *em nome da ciência*. E tal preocupação é parte integrante -- na verdade, força sintetizadora -- das realizações científicas que marcaram época.

Pode-se constatar, assim, que mesmo o mito científico é imposto à filosofia através de uma distorção da ciência, visto que os processos científicos reais não excluem generalizações abrangentes, mas, ao contrário, se baseiam nelas. O que está na raiz de abordagens do tipo é o desejo de fugir das questões abrangentes, de minimizar a importância delas, de negar a sua legitimidade filosófica e, freqüentemente²⁰, até mesmo a sua existência. É esse desejo de fugir das questões abrangentes que resultou em insustentáveis declarações cínicas do tipo: “Como a liberdade, a verdade não passa simplesmente de um mínimo ou de um ideal ilusório, da mesma forma que resulta na idealização de uma ciência natural inexistente”.

4. Estética: uma pedra no caminho

O leitor continental, interessado na posição da filosofia da linguagem sobre questões estéticas, descobrirá, com grande desapontamento, que os periódicos filosóficos britânicos dedicam pouquíssimo espaço à discussão desses tópicos. E descobrirá, com desapontamento ainda maior, que grande parte do que aparece nessa área é altamente irrelevante, porque dificilmente se pergunta: como a solução desses problemas contribuirá para uma melhor avaliação das criações artísticas? Os filósofos da linguagem negarão que essas questões são filosoficamente relevantes.

Até certo ponto, é compreensível que certos filósofos britânicos tenham sentido aversão às formulações estéticas aceitas acriticamente. William Elton, editor do volume intitulado *Aesthetics and language*, cita em sua introdução, com indignação justificável, esta passagem: “a música de Lourié é uma música ontológica; no estilo kierkegaardiano, dir-se-ia também ‘existencial’”. Ela nasce nas raízes singulares do ser, na função mais próxima

²⁰ Sempre que forem sumariamente empregadas como “confusões conceituais”. Muito significativamente, as realizações da filosofia britânica que seguiriam a fase de *The revolution in philosophy – Thought and action*, de Hampshire e *Essay in descriptive metaphysics*, de Strawson etc., dizem respeito a questões mais abrangentes.

possível da alma com o espírito”²¹; e há, sem dúvida alguma, muitas generalizações similares, isto é, palavras obscuras e vazias, nos trabalhos de estética.

Entretanto, a existência de artigos de estética absurdos não é motivo para se abandonar os problemas em si, pois, bem menos compensador que uma alternativa como essa, é o que se lê em *Aesthetics and language*, como resumo do ensaio intitulado *The expression theory of art*:

Determinado tipo de música tem algumas características das pessoas tristes. É vagarosa, e não ligeira; é baixa e não tilintante. As pessoas tristes se movem mais vagarosamente e, quando falam, falam baixo e suavemente. Associações desse tipo podem, naturalmente, ser multiplicadas indefinidamente. E temos exaltado o conteúdo em detrimento da forma. Acredito que o conteúdo tornou-se um problema de proporções menores, sem muita importância. Mas a forma provou ser importante.²²

No conjunto, o que não é totalmente trivial é simplesmente um absurdo completo. É, na verdade, o resultado da ignorância das grandes variedades de expressão musical. Mas o aspecto mais inquietante nessa citação é a sugestão implícita de que os problemas não importam, apenas a forma em que se apresentam. Em outras palavras, trata-se de uma exibição de sagacidade, destinada a criar a impressão de que as questões com as quais a teoria da expressão da arte está se debatendo realmente não existem.

Se os filósofos da linguagem querem ser verdadeiros em relação a seu próprio intento de considerar todas as expressões (ou, mais realisticamente, todos os tipos de expressões) em que a palavra-chave de suas investigações ocorre, eles não podem omitir, como têm feito, os problemas ligados à *linguagem artística*. De fato, Austin estava preparado para admitir isso quando disse em Royamount: “*Loin de moi le désir de les exclure du champ de nos recherches. Leur heure viendra. Je ne me sens pas de taille à les attaquer pour l’instant, voilà tout. Je sais tout ce que cette réponse peut avoir d’insatisfaisant*”²³.

É um fato que os problemas da linguagem artística tenham sido completamente ignorados no curso da história da filosofia da linguagem. E, considerando as limitações que a filosofia da linguagem se auto-impôs, é duvidoso que ela tenha condições de enfrentar esses problemas. É, na verdade, muito pouco responder a uma crítica como a aqui formulada dizendo simplesmente que a sua vez chegará. Se o descaso com certos problemas é tão grande, há algo mais que simples falta de tempo, ou falha pessoal.

Nesse sentido, o estado desses problemas é revelador quanto à filosofia da linguagem em geral. O fato é que não hesitaria em dizer que a sua vez nunca chegará dentro dos métodos da filosofia da linguagem. Tomemos três exemplos – três tipos diferentes de uso da linguagem artística – para entender por que não.

(1) “A beleza é verdade, a verdade, beleza.”

(2) “*C’est la chaude loi des hommes*”, “*C’est la dure loi des hommes*”, “*C’est la douce loi des hommes*.”

(3) “*Sul ramo del nulla siede il mio cuore*.”

O que o filósofo da linguagem poderia dizer sobre o primeiro exemplo, uma vez que ele não está preparado para dizer outra coisa senão aquilo que tenho ouvido em discussões, que “não faz sentido algum?”. Considerando seus enunciados sobre a verdade etc., em outros escritos, ele poderia sugerir que é mais vantajoso colocar substantivos abstratos e admitir a forma adverbial. Mas o problema com esse tipo de abordagem é que ela deixa escapar o principal: em poesia – por causa da unidade de conteúdo e forma – não se pode mudar nada, sem mudar o próprio conteúdo poético. Pode-se, em geral, reformular, ou “traduzir” fielmente as expressões da linguagem comum. Mas *nunca* se pode fazer o mesmo com a poesia, porque a mudança introduzida significa que o analista estaria falando sobre a própria versão e não sobre o poema de que pretendia falar. A tradução adverbial ou qualquer coisa do tipo está, portanto, totalmente fora de cogitação, no que diz respeito aos problemas da linguagem artística. Dessa forma, se Keats escreve:

*Beauty is truth, truth beauty – that is all
Ye know on earth, and all ye need to know,*

o filósofo tem de falar sobre a beleza e a verdade como estão representadas nesse poema particular.

Tomando o segundo exemplo, a situação é ainda pior. Quando referidas a um padrão de medida da linguagem comum, expressões como “a lei quente dos homens”, “a dura lei dos homens” e “a doce lei dos homens” aparecem como muito estranhas. E, de qualquer modo, se tomadas isoladamente, não fica claro o que elas significam (se é que significam alguma coisa). Portanto, se o nosso filósofo está preparado para dar o benefício da dúvida ao poeta, ele não descartará prontamente aquelas expressões como “uma coleção de palavras sem significado”, mas dirá que são “expressões idiossincráticas” e de nenhum interesse filosófico. Mas todas as expressões verdadeiramente poéticas são, por definição, “idiossincráticas”. E a solução dos problemas ligados ao caráter específico da poesia (ou, falando mais amplamente, da arte em geral) – os problemas da idiossincrasia artística é da maior importância filosófica. (Por exemplo, com relação à epistemologia.)

²¹ O. K. Bouwsma, “The expression theory of art”, em W. Elton (ed.), *Aesthetics and language* (Oxford, Blackwell, 1954), p. 2.

²² Ibidem, p. 99.

²³ “Longe de mim o desejo de excluí-las do campo de nossas pesquisas. Sua vez chegará. Não me sinto capaz de atacá-las no momento, é isso. Entendo perfeitamente que essa resposta possa parecer insatisfatória” (CRP IV, p. 350). Nesse contexto pode-se constatar novamente a incoerência quando Austin primeiro diz que, ao se atacar os problemas da linguagem artística, devesse proceder “*comme en physique, ou en sciences naturelles... Il n’y a pas d’autre manière de procéder*”. (“*Como na física ou nas ciências naturais... Não há outra maneira de proceder*.”) Em seguida, aparentemente se esquecendo disso, ele continua a dizer: “Je suis sûr, en tout cas, qu’on ne peut rien en dire à l’avance”. (“*Estou certo, em todo o caso, que não se pode dizer nada de antemão*.”) Mas ele acabou de dizer alguma coisa “de antemão”, alguma coisa bem categórica também.

* “É a lei quente dos homens”, “É a dura lei dos homens”, “É a doce lei dos homens”.

** “Sobre o ramo do nada senta-se o meu coração”.

*** “A beleza é a verdade, a verdade beleza – isto é tudo/ Que sabes no mundo, e tudo que precisas saber.”

Sobre o terceiro exemplo, naturalmente, não pode haver dúvidas que é o pior tipo de “confusão conceitual”, pois, como meu coração poderia estar sentado “no ramo do nada”? Se é nada, certamente não pode ter ramos e, mesmo que os corações pudessem ser imaginados em posição de assento, provavelmente não poderiam sentar-se em um ramo não existente do nada. Mas, objeções desse tipo, novamente, compreendem mal a questão. O poeta, felizmente, não está preocupado minimamente em salvar-se da possibilidade de tais objeções e veicula, poeticamente, os lugares comuns inúteis. Ele quer veicular, em um poema intitulado “Sem esperança”, os sentimentos de alguém que está desesperadamente isolado. E com que força o consegue através destas imagens:

*Sul ramo del nulla siede il mio cuore
il suo piccolo corpo, muto, rabbrivisce,
gli si raccolgono intorno teneramente
e lo guardano, guardan le stelle.*²⁴

A filosofia da linguagem esteve sempre preocupada com o significado de expressões que podem ser reformuladas ou “traduzidas”²⁵. Consequentemente, não poderia prestar atenção ao seu significado *literário*. É por isso que, em estética, só eram discutidas questões passíveis de uma formulação no interior dos limites dados por uma relação exclusiva com o seu significado *literal*: isto é, questões sobre o que o crítico quer dizer quando usa termos como bonito, original etc.

A linguagem artística acabou desconcertando a filosofia da linguagem, porque seus problemas não podem ser enfrentados com o método de listagem de unidades *atômicas*, por mais numerosas que sejam. Provavelmente, não poderemos nos tornar mais sábios com relação ao significado da expressão “doce lei dos homens”, mesmo com uma lista completa (que é uma impossibilidade prática) das frases em que a palavra “doce” e “lei” aparecem – como nos aconselha Austin –, mas somente se considerarmos o poema como um todo orgânico onde lemos:

*C'est la douce loi des hommes
De changer l'eau en lumière
Le rêve en réalité
Et les ennemis en frères.*²⁶

Em um poema, nenhuma palavra (ou expressão) tem um *significado isolado*, mas apenas um significado inter-relacionado com todas as outras partes (palavras, expressões) que o constituem. Na medida em que as palavras ou expressões podem ser isoladas do poema (e ter um significado próprio) elas não possuem o significado que carregam no poema atra-

vés da inter-relação múltipla com todas as outras partes do poema como um todo – mas somente o significado que têm na *linguagem comum* de que foram tiradas (e, em seguida, adaptadas e transformadas) pelo poeta. Se estivermos interessados no *significado poético* – como é o caso da análise da linguagem artística – temos de preservar o caráter específico dessa relação parte/todo, ao invés de destruí-lo, através da dissolução das múltiplas expressões poéticas em seus elementos atomísticos, esteticamente irrelevantes. Referindo-se a esses elementos isolados, não estaremos mais falando de partes constitutivas de uma obra de arte. Ou seja, é uma ilusão pensar que, no final, com esse procedimento estaremos aludindo a um quadro esteticamente relevante. Seria o mesmo que esperar que um exame em separado de cada tessela de um mosaico constituisse uma avaliação estética daquele mosaico como obra de arte. Sozinhas, as tesselas de um mosaico são apenas pedras coloridas e não partes constituintes de uma obra de arte, da mesma forma que expressões isoladas de poemas são apenas frases (mais do que nunca, frases aparentemente desprovidas de qualquer sentido), que adquirem seu significado poético apenas em virtude de estarem em inter-relação inalterável com todas as outras partes do poema, entendido como um todo orgânico.

É do conhecimento de todos que a filosofia analítica, apesar de um interesse crescente pelos traços contextuais da linguagem, retém diversas das pressuposições atomísticas que foram muito dominantes no positivismo. Assim, pode-se afirmar com segurança que é improvável uma mudança na situação da análise da linguagem artística, sem que haja mudanças que envolvam, profundamente, em especial as pressuposições atomísticas da filosofia da linguagem. Se, entretanto, essas mudanças ocorrerem, a filosofia da linguagem será muito diferente da forma em que a conhecemos agora.

²⁴ “Meu coração está sentado no ramo do nada/ seu pequeno corpo adormecido treme/ em volta dele juntam-se as estrelas./ E observam-no, observam-no com ternura.”

²⁵ Em relação a esses problemas, ver “A metáfora e o símile”, cap. VII, neste volume.

²⁶ “É a doce lei dos homens/ Transformar água em luz/ Sonhos em realidade/ E inimigos em irmãos.”

VII A METÁFORA E O SÍMILE*

Usa-se e abusa-se com frequência de metáforas nas discussões teóricas. Como disse espirituosamente John Philpot Curran: “Quando não consigo falar com clareza, uso metáforas”¹, e esta parece ser uma descrição justa do que acontece em muitos casos. Entretanto, poder-se-ia argumentar que filósofos como Heidegger, usam metáforas, não porque não conseguem, mas porque não querem falar com clareza. Na verdade, Heidegger olha com desdém para o “falar com clareza” do “homem comum” e, como veremos mais adiante, as metáforas são vitais para veicular sua mensagem filosófica no que tange aos valores que defende.

Um ponto central deste ensaio é que tal uso de metáforas é extremamente problemático. Ao mesmo tempo, enfatiza-se que um estudo mais profundo da estrutura lógica, tanto da metáfora quanto do símile, podem trazer uma contribuição importante para um melhor entendimento do *discurso normativo*. Mas, a fim de estabelecer essas questões, é necessário, em primeiro lugar, desembaraçá-las. É o que faremos a seguir nas Seções 1 e 2 deste ensaio.

1. A predicação metafórica e a falácia metafórica

É importante reconhecer, preliminarmente, que, na linguagem do dia-a-dia, o termo “*metáfora*” é usado, via de regra, para indicar uma comparação figurada. Em outras palavras, a linguagem coloquial usa “metáfora” e “metafórica” essencialmente no lugar de símile. Isso é necessário por duas razões muito práticas. Primeiro, porque “símile” é um

* Ensaio apresentado no Encontro da *Aristotelian Society*, de 27 de fevereiro de 1967, em Londres. Foi publicado originalmente em *Proceedings of the aristotelian society*, p. 127-44, 1966-7

¹ Cf. T. Moore, *Memoirs of the life of Sheridan*, p. 29, v. II.

termo *técnico*, e, segundo – o que explica talvez a razão de ele ter se mantido como termo técnico – é que, diferentemente da “metáfora”, a palavra “símile” não tem a forma adjetivada. Entretanto, a menos que queiramos transformar em fetiche a “linguagem comum”, a exemplo de alguns filósofos, temos de entender que esse uso, ao mesmo tempo que é perfeitamente legítimo em seu lugar adequado, tende a obliterar as *especificidades* da metáfora como tal. De fato, essas especificidades podem ser encontradas em comparação e *contraste* com o símile, e não na assimilação de um pelo outro.

O presente ensaio tem como tarefa principal a identificação dessas especificidades. Ao persegui-las, temos de começar rejeitando três suposições muito difundidas. Isto nos possibilitará dizer o que a metáfora *não é*:

- (1) uma metáfora não é simplesmente um exemplo do “uso figurado da linguagem”;
- (2) uma metáfora é muito mais que apenas uma frase que contém alguns “elementos metafóricos” (o que é uma tautologia, de qualquer modo). Não se pode entender a natureza das metáforas analisando-se palavras ou expressões isoladas, mesmo que elas estejam carregadas de sentido figurado. A introdução de elementos metafóricos figurados em proposições (por exemplo, “o presidente *lavrou* o campo da discussão”) não é suficiente para transformar a proposição em *metáfora*;
- (3) as metáforas não são nem *símbolos* nem *símbolos*. Elas têm uma sintaxe lógica muito própria, e o obscurecimento da distinção entre metáforas, símiles e símbolos impede que se vejam os traços característicos da estrutura lógica de cada um.

Os dois primeiros pontos acima estão intimamente ligados e, por conseguinte, é melhor discuti-los ao mesmo tempo.

O uso *figurado* da linguagem pode, naturalmente, ser muito importante em trabalhos teóricos. Não apenas por razões didáticas, ou como ornamentações do estilo do autor, embora nesses dois aspectos os méritos do uso figurado da linguagem sejam positivamente óbvios. O ponto filosoficamente importante é que as expressões figuradas podem refletir o próprio processo de intuição. Neste processo, as conclusões são tiradas quando, de repente, as coisas parecem se “encaixar”, mesmo que o problema em questão não possa ser considerado *discursivamente* resolvido, porque alguns “elos” que ligariam os dados disponíveis, ou as premissas dadas, com a conclusão, “ainda estão faltando”. É logicamente impossível entender e veicular essa situação – esse estágio particular do processo de raciocínio – sem a ajuda de algum elemento figurado que possibilite ao pensador produzir uma síntese *temporária*. Essa síntese – para se tornar adequada como síntese intuitiva ou “pré-discursiva” – tem de refletir também a “lacuna (ou mesmo, lacunas) no quadro”. A síntese discursiva só se torna possível quando as “lacunas forem preenchidas” e, conseqüentemente, o estágio de *síntese intuitiva antecipatória* ficar para trás.

O uso figurado da linguagem em trabalhos teóricos é, dessa forma, inteiramente justificado, porque não emerge como rival da síntese discursiva, mas, como um estágio necessário e transitório em sua direção. A expressão figurada nunca pode constituir uma conclusão adequada de uma argumentação, embora possa ser, de fato, uma etapa vitalmente importante em direção àquela conclusão. Só esse tipo de síntese intuitiva antecipatória é teoricamente fértil e pode ser *elaborado* de modo discursivo. Se essa condição não for satisfeita, a “síntese intuitiva” se mantém como uma antecipação nunca realizada, mera figura discursiva, por mais atraente que possa parecer em função de suas imagens.

Parece que aqui o critério de validade é se o elemento figurado se ajusta ou não ao padrão discursivo do discurso teórico. Ou mais simplesmente: a questão é se o elemento figurado é ou não “traduzível”, ou explicável na forma de generalizações discursivas. (O fato de essa tradução ou explicação omitir algum “significado residual” não nos deve preocupar de modo injustificado, pois toda tradução é aproximada e o sucesso de uma versão para outra língua, mesmo de um texto filosófico estritamente discursivo, é sempre relativo.) Esse é um destaque importante para a metáfora, porque ela é inerentemente *intraduzível*.

Consideremos, por exemplo, a elucidativa definição de metáfora de García Lorca: “La metáfora une dos mundos antagónicos por medio de un *salto ecuestre* que da la imaginación”².

Essa definição pode parecer, à primeira vista, um exemplo de metáfora intraduzível. Entretanto, não é difícil encontrar uma aproximação discursiva para “*salto ecuestre*”, especialmente se se considerar a definição no contexto em que ela aparece, pois a frase seguinte é: “*El cinematográfico Jean Epstein dice que ‘es un teorema en que se salta sin intermediario desde la hipótesis a la conclusión’. Exactamente*”³.

Tanto na definição de Lorca, quanto na de Epstein, encontramos elementos figurados, e seu papel não é de modo algum simplesmente didático ou decorativo. Pelo contrário, reflete claramente certas limitações no entendimento conceitual do problema (o que chamei de “síntese intuitiva antecipatória”). Conseqüentemente, essas definições só podem ser aceitas como temporárias e transitórias, isto é, como pontos de partida de uma explicação discursiva. Ao mesmo tempo, não se deve esquecer que Epstein coloca a questão – discursivamente válida e altamente importante – de que a metáfora é uma *síntese direta*. A isto, García Lorca acrescenta uma questão igualmente válida e importante: ou seja, que essa síntese direta une forçosamente, na imaginação, elementos da realidade que, na nossa experiência diária, aparecem em oposição antagônica uns com os outros. Assim, em ambos os casos, a síntese antecipatória é discursivamente válida e passível de elaboração posterior. (O fato de que García Lorca, ao falar da unificação de oposições antagônicas, exagerar o contraste, em favor de um certo tipo de metáfora em que ele, como poeta, estava profundamente interessado, não diminui, em hipótese alguma, o valor do seu *insight*.)

É impossível entender a natureza da metáfora através da análise de elementos figurados ou metafóricos isolados de uma frase. Mas é precisamente isto que Max Black tenta quando afirma:

Em geral, quando falamos de uma metáfora relativamente simples, estamos nos referindo a uma frase, ou a uma outra expressão, em que *algumas* palavras são usadas metaforicamente, enquanto as palavras restantes são usadas não metaforicamente. Uma tentativa de construir uma frase inteira com palavras que são usadas metaforicamente resulta em um provérbio, uma alegoria ou um enigma [...]. ‘O presidente lavrou o campo da discussão.’ Ao considerarmos essa frase como um caso de metáfora, fica implícito que pelo menos uma palavra (aqui, a pa-

² F. G. Lorca, “La imagen poética en Don Louis de Góngora”, em *Obras completas* (Madrid, Aguilar, 1957), p. 72.

³ Idem.

lavra 'lavrou') está sendo usada metaforicamente na frase e que pelo menos uma das palavras restantes está sendo usada literalmente.⁴

O autor dá, no princípio de seu texto, sete exemplos do que ele considera "exemplos inconfundíveis de metáfora"⁵, dos quais, entretanto, os primeiros cinco ou são elementos *figurados ou símiles*. Somente os dois últimos são metáforas genuínas, mas são precisamente estes os que são descartados por Black, porque, na sua opinião, eles apresentam certas complexidades que, em seu texto, tiveram de ser negligenciadas. Infelizmente, entretanto, a falha na diferenciação entre metáfora, de um lado, e *símile* e elementos *figurados*, de outro, resulta em uma conclusão surpreendente: "Se chamar um homem de lobo é colocá-lo sob uma luz especial, temos que não esquecer que a metáfora ('o homem é um lobo') faz o lobo parecer mais humano do que ele seria, em outras circunstâncias"⁶. Black parece ter esquecido que duas vezes nada ("seria, em outras circunstâncias") é ainda nada.

É aceitável, naturalmente, usar "metafórico" de modo coloquial como sinônimo de *figurados*, desde que tenhamos em mente que esse é um uso bem impreciso e coloquial. O que faz uma metáfora ser metáfora não é, de modo algum, o fato de que ela seja "figurada". Além disso, é necessário distinguir entre "*figurado*" e "*não literal*". E, ao se tratar metáforas como casos de uso *figurado* da linguagem, tal distinção deixa de ser feita e, assim, se confundem totalmente as questões, pois, se é verdade que todas as metáforas são *não literais*, está longe de ser verdadeiro que todas as metáforas sejam também *figuradas*. Algumas são, outras não. Há, na poesia, exemplos inumeráveis de metáfora em que *nem uma única palavra* é usada *figuradamente* (isto é, "metaforicamente", no sentido de Black, ou seja, claramente disfinta das outras palavras da frase) e, não obstante, *cada uma das palavras* é usada metaforicamente, isto é, *não literalmente*. Assim, há dois sentidos para "metafórico" e "metaforicamente":

- (1) *figurado* e *figuradamente*;
- (2) *não literal* e *não literalmente*.

Todas as metáforas são metafóricas no sentido dois, mas apenas algumas delas são metafóricas, ao mesmo tempo, nos sentidos dois e um.

A razão pela qual é impossível entender a natureza das metáforas, por meio da análise de elementos metafóricos isolados, é que assim podemos afirmar apenas uma *tautologia sobre elas*. Quer dizer, considerando-as isoladamente, não podemos ir além da afirmação de que esses elementos são metafóricos ou não literais em relação a outras palavras, usadas literalmente, na mesma frase. Mesmo a distinção entre *figurado/metafórico/não literal* e *não figurado/metafórico/não literal* pressupõe uma referência a dois *tipos de metáfora* diferentes (um que contém elementos *figurados*, o outro que não os contém) e não simplesmente a elementos diferentes de frases e expressões.

O que faz uma metáfora ser metáfora é toda a estrutura de sua predicação. Introduzir um elemento *figurado* em uma frase como "O presidente lavrou o campo da discussão"

não modifica substancialmente a sua estrutura de predicação⁷ pois, se em versão literal – isto é, na qual substituímos o elemento *figurado* por uma expressão literal –, seu modelo de predicação é representado como segue:

S – P

a suposta metáfora sobre o presidente deve ser representada por:

S – Pf

"Pf" indicando simplesmente que há algum elemento *figurado* no predicado.

Entretanto, *qualquer* elemento *figurado* no predicado não pode demolir de modo algum o modelo discursivo de predicação. Não transforma o predicado em "predicado metafórico" nem afeta o sujeito de qualquer maneira (a não ser que se queira afirmar que o presidente está colocado sob alguma "luz rural especial", como o lobo de Black está sob uma "luz humana"). É por isso que as frases desse tipo são "*traduzíveis*", enquanto os predicados metafóricos não o são.

Se, portanto, se defende o uso de elementos *figurados* no discurso filosófico, é impossível haver objeção àquele uso. Em bases similares, não pode haver objeção ao uso de *símiles*. Mas o uso de *metáforas* é um problema totalmente diferente. A *predicação metafórica* é substancialmente diferente da predicação discursiva. Antecipando uma característica importante das metáforas, que será discutida na próxima seção, a predicação metafórica é *auto-referencial*, isto é, aplica-se ao sujeito dado apenas até o ponto em que este seja considerado como sujeito metafórico. Qualquer coisa que for "estabelecida", na predicação metafórica, só o é *metaforicamente*. Tirar conclusões filosóficas (ou, em geral, teóricas) de alguma coisa que só é estabelecida metaforicamente é, portanto, falacioso. Esse tipo de falácia – muito mais freqüentemente cometida do que se pensa – deveria ser chamada de *falácia metafórica*.

2. A sintaxe lógica das metáforas e dos símiles

Voltando agora ao terceiro ponto, indicado no início da seção anterior – a diferença entre a metáfora e o *símile* – consideremos a seguinte canção:

Youth's the season made for joys.
Love is then our duty;
She alone who that employs,
Well deserves her beauty.

⁴ M. Black, "Metaphor", *Proceedings of Aristotelian Society*, 1954-1955, p. 275 (Itálico de Max Black).

⁵ Ibidem, p. 274.

⁶ Ibidem, p. 291.

⁷ Na verdade, o próprio Black acha difícil chamar a frase sobre o presidente lavrador de metáfora. Ele tem de recorrer à fórmula estranha e extremamente vaga que vimos anteriormente, quando fala em "chamar essa frase de um caso de metáfora".

Let's be gay,
While we may.
Beauty's a flower, despised in decay
Let's drink and sport to-day,
Ours is not to-morrow.
Love with youth flies swift away,
Age is nought but sorrow.
Dance and sing,
Time's on the wing;
Life never knows the return of Spring'

Se examinarmos melhor as duas linhas em destaque, fica claro que "*A juventude é a estação do prazer*" é um tipo muito especial de predicação. A tentativa de introduzir nela a palavra "como" está fadada ao fracasso, enquanto funcionaria perfeitamente bem no caso de "*A beleza é (como) uma flor que, murcha, se despreza*". Isso porque não existe nada parecido com "a estação do prazer", independentemente da metáfora em que essa expressão aparece, enquanto é um fato da vida diária que "a flor murcha (é) desprezada". O predicado metafórico se refere, dessa forma, a um "*objeto irreal*". Ao contrário, o símile se refere a um objeto independente do sujeito do símile.

Como analogia parcial, deve-se também dizer que as metáforas são "analíticas", enquanto os símiles são genuinamente sintéticos. A predicação metafórica só aparece para suprir alguma informação sobre o sujeito, e independente dele: na verdade, entretanto, o predicado simplesmente dá uma espécie de "sinônimo" ao sujeito. Assim como "solteiros são homens não casados" e "homens não casados são solteiros", "*A juventude é a estação do prazer*" e "*A estação do prazer é a juventude*". Nesse sentido, tanto a predicação analítica quanto a metafórica poderiam ser apresentadas como:

Sp - Ps

Entretanto, a analogia fracassa em um aspecto crucialmente importante. Isto pode ser constatado se nos lembrarmos que os solteiros são realmente homens não casados e, portanto, tanto o sujeito quanto o predicado são reais na predicação analítica (reais pelo menos no sentido em que "triângulos equiláteros" são reais). Mas a "*juventude*" metafórica não fica mais real ao se predica sobre ela, que é "a estação do prazer". E como poderia? O predicado aqui não é menos metafórico que o sujeito. Se, portanto, tanto S quanto P são metafóricos – isto é, M(Sp) e M(Ps) – o modelo recíproco de predicação metafórica seria corretamente representado por:

M (Sp) <-> M (Ps)

e não por:

Sp - Ps

Isso ressalta o fato de que a metáfora é *auto-referencial*. Uma afirmativa feita em termos de *sujeito metafórico* e *predicado metafórico* só pode se referir a si mesma. Em outras palavras: nessas afirmativas, não se faz referência a fatos contingentes e a objetos empíricos, mas a *objetos metafóricos* que só podem ser encontrados no mundo metafórico do poema determinado. Seja qual for a "verdade" estabelecida no curso da predicação metafórica, ela não tem, por conseguinte, validade fora do mundo metafórico e independente dele. (A assertiva "O amor é então nosso dever" – em que, claramente, "amor" não é usado em seu sentido cristão – só pode ser plausível em relação ao mundo metafórico de "A juventude é a estação do prazer".)

Assim, a predicação metafórica é recíproca e auto-referencial. O símile é radicalmente diferente em ambos os aspectos.

(1) O sujeito e o predicado do símile não têm um *status* semântico equivalente. Não há *reciprocidade* em "a beleza é uma flor que, murcha, se despreza", nem em "O homem é um lobo". Em ambos os casos, o predicado realmente lança luz sobre o sujeito, mas *não vice-versa*. Nesse sentido, a predicação nos símiles é funcionalmente hierárquica.

(2) Os símiles não são, de modo algum, *auto-referenciais*. Nem mesmo quando há algum elemento figurado ("metafórico") no predicado. Na verdade, nem mesmo quando o que afirmamos sobre o sujeito é uma metáfora genuína, se a considerarmos por si mesma (por exemplo, "Ser pobre é como *viver ao deus dar*"). A auto-referencialidade é impedida pela presença – explícita ou implícita – da condição "como" (C).

As variedades do modelo de predicação nos símiles poderiam ser esquematizadas como segue:

- S — CP (símile explícito);
- S — (C)P (símile implícito – por exemplo, "O homem é (como) lobo");
- S — CPf ou
- S — (C)Pf (com elemento figurado no predicado);
- S — CPm ou
- S — (C)Pm (com metáfora no predicado).

É verdade, naturalmente, que:

Símiles are like songs in love:

*They much describe; they nothing prove.*⁸

Não obstante, nessa "descrição", eles insistem em algo que está sob avaliação por si mesmo. Algumas comparações são comprovadamente mais esclarecedoras que outras. É

* "*A juventude é a estação do prazer.*" O amor é então nosso dever; / Só a mulher que assim a usa, / Merece a sua beleza. / Sejamos felizes, / Enquanto pudermos. / *A beleza é uma flor que, murcha, se despreza!* Vamos beber e nos divertir hoje, / O amanhã não é nosso. / Amor e juventude vão velozes, / A velhice é só tristeza / Cante e dance, / O tempo voa; / E a vida desconhece o retorno da primavera."

⁸ As *símiles* são como canções apaixonadas: "*Descrivem muito e não provam nada.*" (Matthew Prior, *Alma*, Canto IV, l. 324.)

por isso que se pode aperfeiçoar um símile, mas *nunca* uma metáfora. Uma vez que o sujeito da metáfora deriva uma parte substancial do seu significado de seu predicado – isto é, não é um sujeito independente, mas “composto” – qualquer modificação do predicado cria um novo sujeito. Essa modificação pode, portanto, criar uma nova metáfora, mas não uma metáfora *melhor*. As metáforas são incomensuráveis. Portanto, o objetivo de aperfeiçoar uma metáfora é autocontraditório. (Esse objetivo, entretanto, não deve ser confundido com tentativas de criar uma metáfora que *melhor* se ajuste a um contexto ou situação poética. Os poetas fazem isso o tempo todo. Todavia, ao fazê-lo, eles não aperfeiçoam a metáfora – eles a substituem por outra metáfora – mas o poema como um todo. Na verdade, em muitos casos, as metáforas que foram descartadas em uma ocasião, aparecem em poemas posteriores e, freqüentemente, em posições de destaque.) Essas características contrastantes formam o símile adequado para ser incorporado no discurso filosófico, enquanto fazem com que o uso de metáforas seja extremamente problemático.

Na última seção deste ensaio, veremos que um argumento mais forte pode ser apresentado com relação ao símile, em termos positivos, ou seja, que o símile é um elemento muito importante do discurso normativo.

3. A validade contextual das metáforas

Como vimos acima, o modelo da predicação metafórica foi representado como:

$M (Sp) < — > M (Ps)$

Essa representação pode ser aceita como válida para a metáfora individual. As metáforas, entretanto, aparecem em contextos, e o seu “*ambiente natural*” é a poesia. Na poesia, encontramos uma teia intrincada de predicação em que as metáforas aparecem intimamente entrelaçadas com os símiles – com ou sem elementos figurados em seus predicados – e com afirmativas aparentemente literais. As partes individuais – sejam as metáforas, os símiles ou as afirmativas aparentemente literais – são organizadas em um todo, e afetam umas às outras. Isto significa que a metáfora individual – $M (Sp) < — > M (Ps)$ – é afetada posteriormente pelas ligações que tem com as outras partes do todo. “A vida desconhece o retorno da primavera” tem um suporte importante em “A juventude é a estação do prazer” e *vice-versa*. Essa é mais uma razão pela qual a metáfora não pode ser tirada do seu próprio ambiente e transposta para um contexto discursivo.

A validade da metáfora é uma *validade metafórica* e é *contextual*. Ela também cria seu próprio contexto na forma em que a sucessão de elementos poéticos é organizada em um todo. Algumas vezes, a mudança da carga metafórica dos elementos poéticos, que seguem uns aos outros no curso da composição, requer uma modificação drástica do projeto original.

Um exemplo característico é o poema “Liberté” de Paul Eluard. Em um artigo, o poeta confessou que em 1942 se empenhou em escrever um poema de amor, com o *refrão*: “*J’écris ton nom*”, pretendendo colocar o nome da mulher que ele amava no final do poema. Para seu próprio espanto, entretanto, à medida que o poeta ia escrevendo o poema, as próprias metáforas tomaram conta da situação, trazendo para sua canção de amor imagens poéti-

cas que quebraram o quadro original do poema. E assim, o poema de Eluard teve de chegar à sua conclusão desta maneira:

*Sur l’absence sans désirs
Sur la solitude nue
Sur les marches de la mort
J’écris ton nom*

*Sur la santé revenue
Sur le risque disparu
Sur l’espoir sans souvenirs
J’écris ton nom*

*Et par le pouvoir d’un mot
Je recommence ma vie
Je suis né pour te connaître
Pour te nommer*

*Liberté.**

Eluard sentiu que manter-se fiel ao plano original teria sido artificial, forçado e inadequado à paixão avassaladora que animou a sucessão das metáforas intimamente entrelaçadas do poema. Ele mesmo só entendeu o significado completo e o impacto dessas metáforas no curso de sua interligação complexa, da qual elas simplesmente não poderiam estar divorciadas. É por isso que, no fim, ele teve de optar pelo verso final do poema – *Liberté* – que trouxe para um foco comum e sintetizador todos os elementos intrincados e imagens que não poderiam mais ser limitadas por sua intenção poética original.

Como demonstra esse exemplo, as metáforas não são transferíveis porque é impossível entender o significado total de uma única metáfora poética sem se elucidar aqueles relances e aspectos do seu significado que surgem da interligação estrutural dos elementos múltiplos do complexo global. Em outras palavras, o significado metafórico é estritamente contextual, embora não em sentido estreito, mas no sentido que leva em consideração até as ramificações contextuais mais indiretas.

Há um outro problema que temos de discutir rapidamente: o caso da predicação aparentemente literal em certos tipos de descrição poética. Como exemplo, examinemos a “Ode on Solitude”, de Pope:

*Happy the man, whose wish and care
A few paternal acres bound,*

* “Sobre a ausência sem desejos/ Sobre a solidão nua/ Sobre os caminhos da morte/ Escrevi teu nome/ Sobre a saúde recuperada/ Sobre o risco desaparecido/ Sobre a esperança sem lembranças/ Escrevi teu nome/ E pelo poder de uma palavra/ Eu recomeço a vida/ Nasci para te conhecer/ Para te nomear/ Liberdade.”

*Content to breathe his native air
In his own ground.*

*Whose herds with milk, whose fields with bread,
Whose flocks supply him with attire;
Whose trees in summer yield him shade,
In winter fire.*

*Blest, who can unconcern'dly find
Hours, days, and years slide soft away
In health of body, peace of mind,
Quiet by day.*

*Sound sleep by night; study and ease
Together mixed; sweet recreation,
And innocence, which most does please
With meditation.*

*Thus let me live, unseen, unknown;
Thus unlamented let me die;
Steal from the world, and not a stone
Tell where I lie.*

Como se pode notar, virtualmente não há elementos *figurados* em todo o poema. Todavia, seria um grande erro tratar esses versos como frases literais. Seu significado não é, de modo algum, *literal*. As situações de vida – que, se tomadas isoladamente, são triviais e tediosamente insignificantes – representam muito mais que seu próprio significado literal: são expressões metafóricas de uma concepção típica de vida – aquela de um “individualismo possessivo” romantizado e sentimentalmente inflamado – por mais remota que essa concepção nos possa parecer agora. Tomadas uma por uma, e desconsiderando as outras, as situações ilustrativas de Pope estão fadadas a parecer expressões literais. O significado metafórico lhes é conferido por sua *interligação estrutural*. Para entender esse significado metafórico, é necessário estar ciente do lugar que as situações individuais ocupam em relação ao todo. Assim, a *metáfora não figurada* não é menos ligada ao contexto que a metáfora figurada. Ela é igualmente auto-referida.

O caráter auto-referido e contextual das metáforas significa que elas não somente são *intraduzíveis* e intransferíveis, mas também que nada resulta diretamente delas. Se

a validade das metáforas é uma validade metafórica, a “verdade” que elas contêm é também uma *verdade metafórica*. Se o modo de representação é metafórico – auto-referido –, os objetos assim representados são necessariamente *objetos metafóricos*, “irreais”.

A partir dessas considerações, surgem muitos problemas que são importantes no contexto dos juízos de valor estéticos e de valor moral esteticamente relevante. Destes, só posso mencionar aqui alguns⁹.

(1) Dada sua estrutura de predicação, as obras de arte não podem ser descritas adequadamente como “representações de objetos reais”. Elas representam *a si mesmas*, isto é, um mundo próprio em que o modo de representação é muito mais importante que as situações de realidade que aparecem nelas. (Estamos interessados não em uma cadeira, um girassol etc., mas na cadeira de Van Gogh, seu girassol, isto é, os objetos da sua *percepção visual*.) Esse problema representa uma grande dificuldade para a teoria do *reflexo* artístico, e eu não conheço nenhuma solução satisfatória para ele.

(2) Em vista do caráter auto-referido do mundo metafórico, poderia parecer que os objetivos do *naturalismo* – a criação de uma *ilusão* da realidade – são autocontraditórios. Ao discutir esses fenômenos, não se deve, entretanto, ligar esses objetivos com o inquestionável *poder evocativo* da obra de arte? Esse poder evocativo, na verdade, torna a obra de arte muito mais *real* como *experiência*, apesar do caráter irreal dos *objetos apresentados* nela. Ao mesmo tempo, essa dificuldade deve ser investigada: como é possível um objeto irreal “aparecer real”, isto é, ter este poder evocativo, produzir um efeito absorvente tão único?

(3) A metáfora se refere *diretamente* a si mesma, quer dizer, ao mundo de objetos irreais que a constituem. *Indiretamente*, entretanto, ela se refere a uma situação poética (ou artística) que a fez existir. Portanto, de certo modo, é necessário “transcender” o conjunto determinado de metáforas em direção à situação poética original, porque esta é uma dimensão importante do significado metafórico. (Sem essa “transcendência” só se pode *descrever* o “como” – e mesmo assim muito mal – mas nunca explicar o “porquê”.) A dificuldade maior é que a situação original não está disponível para o crítico como experiência, exceto a experiência da própria obra. É por isso que é tão difícil a concordância em relação ao “significado de um poema”. A interpretação da situação original pelo crítico será feita fatalmente à luz de *sua própria* situação. As normas e os valores estéticos parecem ser, desta forma, irremediavelmente *subjetivos*. Portanto, pode-se excluir, *a priori*, a possibilidade de existir a interpretação correta de uma obra de arte. E, apesar disso, a questão relevante que se põe é se isto deve nos induzir a adotar argumentos e atitudes céticas nesses assuntos. Não seria mais compensador visar a uma *aproximação* relativamente mais acurada do complexo e intrincado significado da metáfora? Afinal de contas, a abordagem dos céticos se fundamenta em duas suposições arbitrárias: (a) que a situação original é “passada e morta” (quando, na verdade, ela vive na própria obra de arte, assim como na rede social dinâmica de “continuidade na descontinuidade” entre o passado e o presente); e (b) que a situação, valores etc., do crítico não são, de modo algum, relevantes para a elucidação da situação do poeta e do artista.

* “Feliz o homem, cujo desejo e cuidado/ Algumas terras paternas limitam, / Contente em respirar o seu ar nativo/ Em seu próprio chão./ Seus rebanhos lhe dão leite, seus campos pão./ Suas ovelhas o vestem;/ Suas árvores, no verão, lhe dão sombra/ E no inverno calor./ Abençoado aquele que pode, tranquilamente, ver/ Horas, dias e anos passar suavemente/ Saudável o corpo, tranqüila a mente./ Sereno de dia./ Sono profundo à noite; estudo e descanso/ Harmonizados; suave recreio./ E a inocência, que agrada mais / Com meditação./ Assim, deixa-me viver, oculto, desconhecido./ Assim, sem ser lamentado, deixa-me morrer;/ Partir, sem que uma pedra/ Diga onde eu repouso.”

⁹ Discuti com detalhes muitos problemas relacionados no meu livro *Attila József e l'arte moderna* (Milão, Lerici, 1964), especialmente nos capítulos 2 e 3.

(4) Nesse contexto, seria necessário analisar em detalhes toda a estrutura da interligação metafórica, em suas várias formas e manifestações. Quais são as características principais dessa estrutura? Que tipo de frases “inconsistentes” encontramos na poesia? (Não pode haver dúvida sobre a frequência de inconsistências poéticas!) Qual é a função das metáforas em relação a normas expressas poeticamente, recomendações ou convites à ação? Que tipo de poder as estruturas metafóricas têm sobre as atitudes; até que ponto e de que maneira elas podem afetar as estruturas existentes e formar novas atitudes? De que maneira e até que ponto uma estrutura metafórica pode tornar “pública” a experiência “particular” do poeta?

(5) Como vimos, nada resulta *diretamente* de uma verdade metafórica. Nem mesmo se ela tivesse sido estabelecida por Shakespeare ou Milton. Todavia, isso é frequentemente ignorado pelos tipos moralizadores e diretamente políticos de crítica (e suas manifestações extremas na censura), que tentam impor equivocadamente certas normas e valores aos escritores e ao público indistintamente. Uma crítica a essas abordagens seria útil também ao mostrar através de que *mediações* é possível absorver a mensagem moral de uma obra determinada.

Essas e outras perguntas são atualmente muito negligenciadas, embora suas respostas pudessem lançar, sem dúvida alguma, uma nova luz também sobre várias questões que são debatidas constantemente fora do âmbito da estética.

4. O uso da predicação metafórica por Heidegger

Para discutir o papel das metáforas nos trabalhos filosóficos, escolhi algumas passagens de *Introdução à metafísica*, de Heidegger. Infelizmente, é necessário fazer uma longa citação, embora a metáfora heideggeriana seja relativamente simples. Todavia, por mais simples que seja, ela se subdivide em várias direções e é necessário seguir as suas ramificações: do contrário, o quadro geral ficará distorcido. Devido também ao caráter particular da metáfora – a sua intraduzibilidade – uma versão condensada é simplesmente impraticável. A metáfora em questão é aquela de se estar no “centro” das coisas, “comprimido em uma torquês” por forças extremas – como nações oponentes.

Esta Europa, em sua cegueira desastrosa, sempre a ponto de cortar sua própria garganta, está hoje em uma *grande torquês*, comprimida entre a Rússia, de um lado, e a América, do outro. Do ponto de vista metafísico, a Rússia e a América são a mesma coisa; o mesmo frenesi tecnológico fatigante, a mesma organização irrestrita do homem comum. (Nesta situação) categorias pueris como o pessimismo e o otimismo já se tornaram absurdas há muito. [...]

Fomos *pegos em uma torquês*. Situada no centro, nossa nação fica sujeita à pressão mais severa. É a nação que tem mais vizinhos e, portanto, a *mais ameaçada*. Com tudo isso, é a *mais metafísica das nações*. [...] Tudo isso implica que essa nação, como nação histórica, tem de se mover e, desse modo, mover a história do ocidente, para além do centro de seu ‘acontecer’ futuro e para o *interior do domínio primordial das potências do ser* (sic). Se a grande decisão com relação à Europa não é trazer a destruição, essa decisão tem de ser tomada em termos de novas energias espirituais, expandindo-se historicamente *para fora do centro* [...]. O começo tem que começar novamente, com tudo que ele tem de *estranho, obscuro e inseguro* e que fazem parte de

um verdadeiro começo. [...] Aqui, a questão preliminar (‘E quanto ao ser?’ em relação à questão básica da metafísica: ‘Por que há seres ao invés de nada?’) não está, de modo algum, fora da questão principal. Ao invés disso, é a *chama que arde* como se estivesse fazendo a pergunta fundamental: é o *centro ardente* de todo o questionamento. O que quer dizer: é crucial para a primeira pergunta da questão fundamental que, ao fazermos a sua pergunta preliminar, *nós derivemos a atitude decisiva e fundamental* que aqui é essencial. É por isso que relacionamos a questão do ser ao *destino da Europa*, onde o *destino da terra* está sendo decidido – enquanto nossa própria existência histórica prova *a sua posição central em relação à própria Europa*.¹⁰

Temos acima uma sucessão de *non-sequiturs* filosóficos, “deduzidos” de uma metáfora geográfica trivial. (Mesmo como metáfora geográfica, sua validade é altamente duvidosa. Afinal, é uma decisão arbitrária o que é considerado como o “centro” planetário: Greenwich ou o Congo, a Mongólia ou a Bolívia, a Rússia ou a América, apesar da mistificação heideggeriana, poderiam ser igualmente bons candidatos, dependendo dos critérios estabelecidos.) As conclusões filosóficas de Heidegger não foram estabelecidas pela força de um argumento, mas pela expansão dessa metáfora geográfica trivial a proporções cósmicas.

Não está provado filosoficamente que as categorias de pessimismo e otimismo sejam “pueris e absurdas”, a não ser por referências retóricas bombásticas a uma centralidade mundial da nação alemã metaforicamente estabelecida. A superioridade presumível da metafísica heideggeriana, em confronto com o senso comum do homem mediano lacionamente repudiado, que, supostamente, se acha engajado em um “frenesi tecnológico”, não se sustenta pela análise e demonstração, mas por uma proclamação metafórica de que a questão crucial de toda metafísica autêntica – isto é, heideggeriana – é “o centro ardente de todo o questionamento”. O traço distintivo da posição da Alemanha é descrito em termos de que ela é uma nação situada no centro, com muitos vizinhos. Mas, a partir disso, “deduz-se” que a Alemanha é “a mais metafísica de todas as nações” (seja qual for o significado desta afirmação), com o “destino” de resgatar a Europa e o mundo da destruição – por meio de um “começo [que] tem de começar novamente com tudo que ele tem de *estranho, obscuro e inseguro*”. Imagem sobre imagem, correndo paralelamente à proclamação sobre proclamação. E supõe-se que as primeiras estabelecem filosoficamente a solidez das últimas. Na verdade, um caso óbvio de falácia metafórica.

Acontece que o próprio Heidegger explica com detalhes, embora de modo involuntário, o segredo filosoficamente revelador de toda a aventura. Ao falar sobre “o centro ardente de todo o questionamento”, ele admite que a função deste centro não é *conceitual* mas *emotiva*. Diz-se que ele é necessário, a fim de “derivar a *atitude decisiva fundamental* que é aqui essencial” – uma afirmativa que é seguida das referências de Heidegger ao destino alemão como decisivo para o destino da Europa e do mundo.

A sequência metafórica serve, dessa forma, para induzir o leitor a aceitar as atitudes caracterizadas como “essenciais” pelo filósofo. As metáforas são eminentemente adequadas a esse propósito. É por isso que seu “ambiente natural” é a literatura, em que o objetivo

¹⁰ M. Heidegger, *An introduction to metaphysics* (Nova York: Doubleday Anchor Books, 1961), p. 31-5. [Ed. bras.: *Introdução à metafísica*, trad. E. C. Leão, 3. ed., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987.]

fundamental do artista é nos *compelir* a uma identificação imaginária com a situação dos vários personagens. Mas o que é apropriado, nesse aspecto, no que tange à literatura, é inteiramente contestável em filosofia, pois a literatura não tira conclusões discursivas das premissas metafóricas: toda a estrutura de sua predicação se mantém metafórica e auto-referida. Em filosofia, entretanto, a auto-referencialidade é completamente deslocada. As atitudes metaforicamente estabelecidas no quadro do discurso filosófico são, inevitavelmente, transferidas para o plano literal, mas sem a menor justificativa. Enquanto, na literatura, as atitudes com que nos identificamos de forma imaginária não *podem* ser tomadas *literalmente* (devido ao meio artístico de comunicação e à sua estrutura de predicação metafórica) – exceto, talvez, por crianças muito pequenas – na filosofia, elas *têm* de ser entendidas literalmente. A aceitação do “estranho, obscuro e inseguro”, que Heidegger defende, não é uma atitude metafórica, mas real. A recomendação para aceitar essa atitude é, na verdade, conscientemente reforçada pela declaração normativa de que o estranho, o obscuro e o inseguro são atributos necessários de um “verdadeiro começo”.

Assim, a função principal da falácia metafórica é *isentar* as atitudes defendidas a partir de um *escrutínio racional*. Nossas objeções, portanto, não podem ser meramente formais, porque se dirigem contra uma das falácias filosóficas potencialmente mais *perigosas*. Prestando-se ao estabelecimento e ao reforço de atitudes, por mais irracionais que essas sejam, essa falácia é eminentemente adequada para produzir mistificações, com todas as suas conseqüências imprevisíveis. Não se deve esquecer o destino do “super-homem”, nem as implicações sinistras de qualquer programa que visa reformular, arrogantemente, o “destino do mundo” para fora do “centro” auto-suficiente de uma “nação metafísica”, independentemente da severidade com que o próprio envolvimento pessoal de Heidegger, como legitimador ideológico dessas aventuras, seja julgado.

5. Metáforas, símiles e modelos

O último ponto a ser discutido, sucintamente, diz respeito ao símile. Como já vimos, o símile pode se ajustar facilmente ao quadro do discurso teórico. O que falta discutir é, portanto: como sustentar o forte argumento de que o símile é particularmente relevante em alguns contextos *normativos*?

O método de Heidegger é revelador também nesse aspecto. Na passagem citada anteriormente, ele introduz, em determinado momento, um símile, quando fala sobre “a chama que arde *como se estivesse* fazendo a pergunta fundamental”. Entretanto, ele transforma imediatamente este *símile* em *metáfora*, quando acrescenta que tal pergunta “*é o centro ardente de todo o questionamento*”. Assim, o “como se estivesse” do símile se transforma no “é” da metáfora, à qual se aplicaram nossas objeções anteriores.

Em filosofia, o legítimo e necessário é proceder de forma exatamente oposta. Ou seja: transformar a metáfora em símile, e não o símile em metáfora. Proceder desta maneira implica remover a aparência mistificadora de literalidade da metáfora filosófica. Em contraste, a abordagem heideggeriana elimina a abertura relativa do “como se estivesse” – isto é, a possibilidade de se dar uma articulação melhor, ao problema em pauta, em outro símile – e a substitui por um “é” metafórico equivocadamente conclusivo. (É necessário

acrescentar, naturalmente, que nem todas as metáforas podem ser transformadas em símiles filosoficamente aceitáveis. Mas isso não é um argumento a favor da preservação delas, pois as metáforas que não podem ser transformadas em símiles adequados são as mais facilmente descartadas. Assim a noção de “super-homem” é tão problemática como símile quanto como metáfora.)

Um exemplo importante da transformação de uma metáfora em símile, na história da filosofia, é o desenvolvimento da teoria do “contrato social”, pois um contrato sem partes realmente contratantes não é nada mais que uma metáfora. Tomada literalmente no contexto filosófico, ela é muito ingênua e não tem qualquer peso. Por outro lado, as tentativas que visam eliminar as dificuldades conceituais, causadas pelo tratamento literal dessa metáfora, levam a excentricidades conceituais (tais como o “consenso tácito” de Locke, por exemplo) isso porque elas mesmas retêm a ficção metafórica de um contrato (não consensual).

A situação muda radicalmente quando a prescrição “*como se*” é introduzida na teoria do contrato. Tão logo isso é feito, a teoria do contrato deixa de ser metáfora e se transforma em símile. A função conceitual deste símile é claramente *normativa*. Dizer que um país deve ser governado “como se” a autoridade fosse derivada de um contrato social é estabelecer certas *normas* de conduta relacionadas a alguns *valores* humanos fundamentais (liberdade, igualdade, justiça etc.). O símile funciona como um *modelo* de ação ligado a um conjunto de valores. Ocupa, assim, o lugar de um *intermediário normativo*, entre os tipos de ação que defende (por exemplo, a legislação de certo tipo e o comportamento de ambas as partes ligadas pelo contrato, de acordo com a referida legislação) e os próprios valores nos quais, supostamente, essas ações estejam baseadas. Como modelo de ação, o símile normativo retoma os valores cujas implicações práticas se tornam mais ou menos explícitas, e, estimulando as ações particulares, estabelece seu quadro global de orientação, bem como indica seu âmbito de compatibilidade de acordo com os valores admitidos.

Essas considerações se aplicam ao discurso normativo em geral e não apenas à teoria do contrato. Na ética, grande parte do que é rejeitado pelos filósofos neopositivistas como totalmente sem sentido se torna altamente significativo, se colocado à luz do “como se”. Tomando um exemplo extremo – extremo no sentido de que é o pior infrator possível do ponto de vista do neopositivismo – a idéia de um “sentido de vida” (ou “significado de vida”) é categoricamente repudiada como “ininteligível”. Esse repúdio, entretanto, é bastante precipitado, pois tal idéia pode ser inteligível como um valor preconcebido ou um ideal metafísico, mas não é, de modo algum, sem sentido como *modelo*; como um intermediário normativo entre um conjunto de valores e as ações particulares correspondentes e com eles compatíveis. “Comportar-se como se a vida tivesse um significado” – é obviamente um modelo normativo muito diferente de “viver como se a vida não tivesse significado algum”. (Naturalmente, ambos são bem diferentes daqueles modelos normativos que afirmam, de forma dogmática, a validade absoluta de algum sistema de valores *a priori* e excluem a prescrição “como se”. Por exemplo, “O significado da vida é X e, portanto, você deve perseguir o curso especificado de ação”.)

Esses modelos não devem ser confundidos, contudo, com os próprios valores em que estão baseados. Não se deve esquecer que eles são apenas a ligação intermediária entre valores e ação, sendo desnecessário dizer que ações muito diferentes se seguem à adoção

de modelos apostos. E, uma vez que as próprias ações acontecem no mundo em geral, o impacto dos modelos rivais está sujeito à avaliação empírica. Conseqüentemente, esses *modelos normativos*, longe de serem ininteligíveis, podem estar sujeitos a testes práticos. Insistir que não tenham significado ou que sejam ininteligíveis equivale a negar a significação de modelos como tais.

Naturalmente, esses modelos só podem ser formulados com base em certas pressuposições, e isso levanta muitas questões difíceis. Acima de tudo, talvez, esta: como se pode justificar um conjunto de pressuposições, opostas a suas rivais potenciais? Talvez essa seja uma linha que valeria a pena ser investigada: quais são as implicações práticas de um conjunto de normas, de um modelo particular, em comparação com suas alternativas? Em outras palavras: até que ponto se pode evitar, ao se agir em um modelo particular, os vários “tabus” que, a um grau maior ou menor, são inerentes a todo conjunto dado – e, na verdade, a todo conjunto possível – de pressuposições? Mas essa linha de investigação tem de ser deixada para uma outra ocasião.

VIII A ALIENAÇÃO NA LITERATURA EUROPÉIA*

A preocupação com a alienação tem crescido firmemente há longo tempo, e, virtualmente, em todos os campos de atividade. Portanto, não é surpreendente que seja muito difícil encontrar um importante escritor europeu moderno que não demonstre pelo menos alguma consciência das manifestações incrivelmente variadas da alienação.

1. De *Emílio* a *Os sofrimentos do jovem Werther*

Para entender esse fenômeno complexo, é necessário lembrar o protesto contra a alienação e a desumanização que veio à tona, de forma notável, na segunda metade do século XVIII, com intensidade peculiar nos trabalhos de Jean-Jacques Rousseau. Sua influência foi instantânea e duradoura, em contraposição à experiência anterior de contradições sociais crescentes e desenvolvimento econômico, que transformou a promessa da Revolução Industrial no pesadelo das “sinistras fábricas satânicas”. Assim, os temas da alienação, anotados por Rousseau tão precoce e forçosamente, estavam realmente “no ar” – como se descessem diretamente das chaminés daquelas fábricas satânicas – e através de toda e qualquer metamorfose que permaneceu conosco desde então.

O grande grito de guerra de Rousseau defendia uma volta à natureza, embora, de modo algum, da forma absurdamente simplista atribuída a ele por seus difamadores e inimigos. Sua denúncia apaixonada dos “males da sociedade” não implicava, absolutamente, uma volta à existência pré-social primitiva. Pelo contrário, estava ligada a uma celebração em verso das virtudes de um conjunto idealizado de relações sociais em *Emílio ou da educação* e em *Júlia ou a nova Heloísa*. Na verdade, ele repudiava, de forma segura, a idéia de extinguir o “meu” e o “seu” em um Apêndice ao seu *Discurso sobre a origem da desigualdade*:

* Publicado originalmente em *Studio Internacional*, v. 195, n. 993-4, 1982, p. 10-15.

“O *meum* e o *tuum* devem ser aniquilados e devemos voltar às florestas para viver entre os ursos? Esta é uma dedução à moda dos meus adversários, que tanto eu anteciparia logo quanto os deixaria ter a vergonha de inferir”.

Rousseau protestava contra as más leis e os maus governos, enfatizando com grande coerência em seus ensaios filosóficos os mesmos princípios que exemplificou, de forma descritiva, em seus romances utópicos. Seu ponto de partida era que a liberdade e a igualdade, inerentes ao homem, são alienadas e destruídas pelas instituições sociais perversas, indicando o caminho para a regeneração em *O contrato social*, desta forma:

Nos maus governos, a igualdade só é aparente e ilusória: só serve para manter o pobre em sua pobreza e o rico na posição que usurpou. Na verdade, as leis são sempre úteis para aqueles que possuem e prejudiciais àqueles que não têm nada: *disto se conclui que o estado social é vantajoso para os homens somente quando todos têm alguma coisa e ninguém tem demais*.

Por conseguinte, Rousseau tentou demonstrar, por meio do exemplo de suas comunidades utópicas, que relações humanas qualitativamente diferentes florescem na ausência das instituições sociais injustas. Ele identificou o poder destrutivo da alienação e o denunciou com radicalismo apaixonado. Insistiu que a liberdade e a soberania são absolutamente inalienáveis dos indivíduos de qualquer comunidade e que, todavia, são alienadas deles por meio do abuso, da usurpação e da perversão social. De forma similar, condenou a alienação do homem com relação à natureza, à sua “constituição original”, e indicou essa alienação como a raiz de todo o mal. “Tudo é bom quando sai das mãos do Criador das coisas; tudo degenera nas mãos do homem” – bradou ele na frase de abertura de *Emílio*, enfatizando repetidamente, na mesma obra, que a escravidão em que se encontra o homem civilizado é assegurada pelos “grilhões das nossas instituições”. De acordo com ele, o crescimento de “necessidades artificiais” e de “desejos inúteis” é a marca distintiva desse desenvolvimento alienado, resultando no “*ser artificial*” que povoa nosso planeta neste “século de *calculistas*” (*Emílio*). Tanto *Emílio* quanto *A nova Heloísa* condenaram, com grande desdém, a prática da alienação, que transforma os homens em “mercenários” interessados apenas no “lucro que podem tirar um do outro”, empobrecendo, assim, todas as suas relações pessoais que estão além da gratidão.

O grande dilema de Rousseau era que, ao mesmo tempo que apontava com precisão as contradições sociais como raízes da alienação, não podia sugerir quaisquer remédios realistas para elas. Suas grandes utopias educacionais – apresentadas em nome e com a força de um *dever* moral categórico – foram propostas como contra-exemplos da realidade cujas contradições não podia impedir que se mantivessem e fossem idealizadas, pois foi forçado a admitir que, na sua visão, o conceito sagrado de propriedade privada era a base essencial da própria vida civilizada:

É certo que o *direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos* da cidadania, e até mais importante, em alguns aspectos, que a própria liberdade: a propriedade é a base verdadeira da sociedade civil, e a garantia real dos empreendimentos dos cidadãos, pois, se a propriedade não fosse adequada às ações pessoais, seria muito fácil burlar os deveres e rir das leis.¹

¹ J. J. Rousseau, *A discourse on political economy* (1758). [Ed. bras.: *Discurso sobre a economia política e contrato social*. Rio de Janeiro, Vozes, 1996, Coleção Clássicos do Pensamento Político.]

Assim, ao cabo, mesmo nos contra-exemplos utópicos, o remédio para a alienação ficava restrito à supressão dos “excessos” das tendências dominantes, em nome de uma “condição média” idealizada, que tinha de substituir como postulado moral o poder dinâmico do desenvolvimento capitalista. A vitalidade da influência de Rousseau, contudo, era inseparável da natureza contraditória, de sua perspectiva.

Quase um século teve de passar, depois da concepção de *Emílio* e de *A nova Heloísa*, para que a rejeição à alienação se vinculasse a uma estratégia prática de um movimento social. Na época de Rousseau, dado o poder crescente de processos e instituições sociais alienados, a habilidade do escritor em captar a complexidade torturante da alienação em sua contraditoriedade foi uma grande conquista, independentemente de parecer problemática na atualidade. O apelo à idealidade da natureza – em oposição aos males da perversão social e econômica – na segunda metade do século XVIII, preenchia a dupla função de protestar contra o anacronismo histórico das limitações feudais das relações humanas e, simultaneamente, de pronunciar também uma advertência apaixonada sobre a natureza profundamente problemática das novas formas de interação social. As contradições, portanto, eram parte essencial das próprias condições objetivas, e não simplesmente um traço da percepção subjetiva de mundo pelo escritor.

Compreensivelmente, então, a busca da “natureza”, em oposição à alienação e à desumanização, marcou o horizonte ideal de algumas grandes obras literárias dessa época. Como disse Goethe em uma obra que deve profundamente a Rousseau, *Os sofrimentos do jovem Werther*: “A natureza por si só é infinitamente boa e, por si só, forma o grande artista. Pode-se dizer muito em favor dos *regramentos*, quase o que se pode dizer em elogio à *sociedade burguesa*”. O dilema da reconciliação dos regramentos com a natureza se mostrou invariavelmente insuperável, tornando o próprio ideal tragicamente ilusório. Não admira, portanto, que a defesa feita por Werther dos “direitos naturais” do amor individual, contra as frias convenções da ordem dominante, teve de sofrer um naufrágio trágico, através da sua colisão com as exigências do casamento burguês. Isto, novamente, destaca as contradições envolvidas, uma vez que o casamento burguês se fundamenta no proclamado direito ao amor individual – contra as restrições feudais – somente para depois negar suas próprias bases constantemente, por amor à continuidade da propriedade, da transferência “ordenada” da propriedade de uma geração para a outra etc., – resumindo, em nome da “sagrada propriedade privada” de Rousseau. Assim, o novo ideal de natureza surgiu na literatura européia moderna com uma imagem escura e freqüentemente trágica. Outra grande obra inspirada por Rousseau, *Kabale und Liebe* [Intriga e amor], de Schiller – um dos dramas mais importantes do século XVIII – descreveu, com máxima maestria, não só a colisão da “natureza” com os “regramentos”, mas também o resultado inevitavelmente trágico dessa colisão.

2. Alienação e solidão

Talvez nada ilustre melhor o caráter contraditório desses desenvolvimentos que as respostas paradoxais dos escritores à *solidão*, desde Rousseau até os nossos dias. A desintegração progressiva das ligações sociais, a crescente atomização da sociedade, a intensificação

do isolamento dos indivíduos, uns em relação aos outros, e a solidão, necessariamente inerente a essas tendências de fragmentação e privatização, foi, ela própria, o produto da alienação. E, mesmo assim, os protestos dos escritores modernos contra a alienação e a desumanização freqüentemente fazem questão de insistir na proclamada “soberania” do indivíduo, fazendo da situação alienante da solidão uma virtude, afirmando, assim, o que originalmente pretenderam negar. O culto de Rousseau à solidão, de certa forma, proporcionou o modelo – a rejeição ao mundo em geral como um “vasto deserto”, ligada ao intimismo moralizante –, e os escritores dos séculos XIX e XX produziram suas variações agrídoces sobre o mesmo tema.

Alguns, como Aldous Huxley, tentaram transformar a realidade histórico-social alienante do isolamento em uma idealidade romântica, por meio de uma mistificação psicológica atemporal e elitista, afirmando que “quanto mais poderosa e original for a mente, mais se inclinará para o culto da solidão”². Outros admitiram em tom de resignação: “A solidão é impraticável, e a sociedade é fatal”³. Outros, ainda, continuaram a dizer com Thackeray: “Você e eu somos somente um par de isolamentos infinitos, com alguns companheiros-ilhas à distância mais ou menos próxima de nós”⁴, ou com as palavras de Matthew Arnold em “To Marguerite” [“Para Margarida”]:

*Yes: in the sea of life enis'd,
with echoing straits between us thrown,
Dotting the shoreless watery wild,
We mortal millions live alone.**

Pontos de vista e atitudes desse tipo apareceram em cada campo da literatura européia, do drama escandinavo à poesia francesa e ao romance alemão. Como disse um dos heróis de Ibsen, dr. Stockman, em *Um inimigo do povo*, com um toque de ironia: “O homem mais forte do mundo é aquele que fica mais só”, aceitando uma situação duvidosa, uma vez que parecia não haver qualquer outra alternativa. E, mesmo quando o poeta A. E. Housman expressou, de um modo muito forçado, a sua completa alienação das “estranhas leis de Deus e do homem”, só pôde fazê-lo na forma de uma ironia amarga e resignada:

*The laws of God, the laws of man,
He may keep that will and can;
Not I: let God and man decree
Laws for themselves and not for me;
And if my ways are not as theirs
Let them mind their own affairs.*

*Their deeds I judge and much condemn,
Yet when did I make laws for them?
Please yourselves, say I, and they
Need only look the other way.
But no, they will not; they must still
Wrest their neighbour to their will,
And make me dance as they desire
With jail and gallows and hell-fire.
And how am I to face the odds
Of man's bedevilment and God's?
I, a stranger and afraid
In a world I never made.
They will be master, right or wrong;
Though both are foolish, both are strong.
And since, my soul, we cannot fly
to Saturn nor to Mercury,
Keep we must, if keep we can,
These foreign laws of God and man.*

(*Last Poems: XII*)
[Últimos poemas]

O poeta, exilado no reino dos seus próprios recursos, apareceu, nas palavras de Pierre Reverdy, como alguém que é forçado a “investigar o mistério de sua existência interior” (*Le gant de crin*), e foi descrito na *Art poétique* [Arte poética] de Max Jacob assim: “O mundo dentro de um homem: isso é o poeta moderno”. Mas que mundo, se a percepção deste é refratada através do prisma da investigação dos “mistérios interiores” de cada um? Mihály Babits explicou detalhadamente e com abertura total a verdade desconfortante desse “mundo” de alienação auto-orientada em *The poet's epilogue* [Epílogo do poeta]:

*I alone can be hero of my verse,
first and last in all my songs;
I wish to sing of the universe
but never succeed in getting beyond myself.*

* “As leis de Deus, as leis do homem./ Observa quem pode e quer./ Eu não: que Deus e o homem decretem/ Leis para si e não para mim;/ E, se meus caminhos não são os deles/ Que cuidem de suas próprias vidas./ Seus atos eu julgo e muito condeno./ Contudo, quando fiz leis para eles./ Façam o que quiserem, digo eu, e deles/ Só exijo que não me vigiem./ Mas não, eles não querem; eles insistem/ Em dobrar o próximo a sua vontade./ E em me fazer dançar a sua música/ Com prisão e forças e fogo do inferno./ E como devo encarar os mistérios/ Da corrupção do homem e de Deus?/ Eu, estranho e aterrorizado/ Num mundo que não criei./ Eles querem dominar, certos ou errados./ Ambos tolos, embora fortes./ E já que não podemos voar, minha alma./ para Saturno ou para Mercúrio./ Seguir devemos, se seguir pudermos./ Estas leis estranhas de Deus e do homem”

² A. Huxley, *Proper studies* (Londres, Chatto & Windus, 1927).

³ R. W. Emerson e H. G. Callaway, *Society and solitude and other essays* (Edwin Mellem Press, s. d.).

⁴ W. M. Thackeray, *Pendennis* (Oxford, 1994).

* “Sim: no mar da vida ilhados,/ com estreitos que ecoam entre nós lançados,/ Pontilhando o deserto das águas sem margens,/ Nós, milhões de mortais, vivemos *isolados*.”

*And now I believe: there is nothing beside me,
or if there is, God only knows where.
To be a blind walnut locked into its shell,
waiting to be broken open: how nauseating.
There is no way out my magic circle,
only my arrow breaks through: my desire
but I know well: it's just an illusion.*

*I remain: jail for myself, because
I am the subject and the object,
alas, I am the alfa and the omega.**

O culto do individual e a afirmação da solidão só podia acentuar a condição de alienação, a ponto de estabelecê-la como “a condição humana”, qualquer que possa ter sido a intenção original. A popularidade surpreendente do existencialismo, não obstante a obscuridade impenetrável de alguns dos seus principais dogmas, encontra explicação no desenvolvimento social ao qual essa filosofia respondeu, afinada com a tendência dominante da descrição literária da solidão.

3. A alienação no romance moderno

O desenvolvimento do romance tem uma história parecida. Os romances educacionais de Rousseau opuseram os primeiros contra-exemplos utópicos às forças emergentes da alienação, e os cento e cinquenta anos seguintes produziram muitas respostas diretas ou indiretas. Enquanto Schiller, em suas *Cartas sobre a educação estética do homem*, insistia que era uma necessidade vital imaginar uma mediação sensível para “a educação moral” de Rousseau e Kant, seu grande contemporâneo, Goethe representava de modo bem descritivo em seus romances – especialmente em *Wilhelm Meister* – como o ideal do ser humano rico podia triunfar sobre as tendências mutilantes da fragmentação e da alienação.

Naturalmente, quanto mais poderosamente as próprias tendências sociais avançavam, mais problemático o romance educacional se revelava: de *O vermelho e o negro* de Stendhal e *Ilusões perdidas* de Balzac a *Educação sentimental* de Flaubert – sem falar nos romances de Dostoiévsky. Mas, ainda assim, o desenvolvimento de personagens nos romances do século XIX era, em geral, estruturado no espírito do “crescimento” com base em ricas experiências acumuladas, mesmo se as estratégias pessoais dos indivíduos envolvidos freqüentemente fracassassem tragicamente, no curso de colisões com estratégias rivais e com as forças sociais dominantes. Todavia, suas estratégias eram claramente identificáveis, desdobrando-se por meio do desenvolvimento dos próprios personagens,

e a história também estava de modo inconfundível lá no romance, para ser contada simplesmente, desde os começos embrionários até o clímax supremo.

A abertura – poder-se-ia quase dizer a “obviedade” – e a transparência dos romances do século XIX resultaram do seu quadro estrutural: a *família*, tanto como base quanto como horizonte das aspirações individuais, e a *estabilidade relativa* da estrutura social global, tanto com relação às classes sociais principais – e o que é mais importante para o romance –, quanto com relação à forma com que a célula constituinte da sociedade burguesa moderna, a própria família nuclear, *representava* de modo significativo o *conjunto* da sociedade como seu *microcosmo*. Assim, o objetivo da *totalização* épica no romance do século XIX podia ser realizado com sucesso, apenas porque esse “microcosmo” da sociedade burguesa, em sua representatividade, era uma “*totalidade intensiva*”, que, através da variedade e multiplicidade dinâmica de suas inter-relações com outras estruturas e – através das interconexões complexas das aspirações e estratégias parciais, no quadro geral de um todo social relativamente estável, funcionava como foco de uma “*totalidade extensiva*”. Sem o predomínio dessas condições objetivas, o empreendimento monumental de Balzac, de abranger representativamente a totalidade social através do desdobramento inexorável dos destinos individuais da *Comédia humana*, teria se revelado um projeto disparatado, bem como um fracasso patético, em vez de uma das realizações verdadeiramente incomparáveis da literatura mundial.

O contraste com a tendência dominante do romance do século XX não podia ser maior, de Proust ao “novo romance” francês, de Kafka a Joyce, e de Thomas Mann a Musil (desnecessário dizer que a questão aqui é simplesmente a identificação de certas características estruturais, e não uma classificação artificial destas em ordem hierárquica.) Dizer que a anterior estabilidade social dominante se desintegrou total e irrevogavelmente no século XX, em um tumulto de revoluções e contra-revoluções, nas colisões globais de duas guerras mundiais devastadoras, nos horrores inconcebíveis do holocausto e do exemplo de apocalipse em Hiroshima e Nagasaki, não é nada mais que uma afirmativa modesta e suavizada. Não é difícil perceber que tudo isso representa uma inibição insuperável a qualquer tentativa de “totalização épica”, em relação a um mundo cujas partes estão profundamente entrelaçadas e, apesar disso, em muitos níveis importantes, não se comunicam umas com as outras nem no grau mais superficial. O que é muito menos óbvio, entretanto, embora igualmente importante para os desenvolvimentos literários, é a crise estrutural profunda do próprio “microcosmo”, pois, afinal, este é que constitui o contexto humano necessário e o ponto de mediação das metas pessoais com os objetivos sociais, que aparecem na vanguarda das representações literárias.

Considerado a partir desse ponto de vista, o desenvolvimento notavelmente contrastante do romance do século XX deixa de ser um mistério literário, pois, se a crise estrutural da família rompe o significado representativo do “microcosmo” nuclear para a totalidade da sociedade – tornando extremamente problemática a relação categorial entre a totalidade intensiva e extensiva no novo quadro de representação épica – a *parcialidade* da descrição dos destinos *individuais* (um traço inevitável da representação descritiva) fica sob a ameaça de ser esmagada pela *imedição* naturalista e do *simbolismo* abstrato. A ameaça desse último se dá tão logo o escritor tente superar a parcialidade e a imedição e a ameaça da *imedição* quando ele tenta deslindar um discurso literário mais elevado e ge-

* “Só eu posso ser o herói do meu verso,/ primeiro e último em meus poemas;/ Desejo cantar o universo/ mas nunca consigo transcender-me./E agora creio: nada há além de mim,/ ou se há, só Deus sabe onde./ Ser uma noz fechada em sua casca,/ esperando ser partida: que nojo./ Não há como sair do meu círculo mágico,/ só minha seta o rompe: meu desejo/ mas bem sei: é só ilusão./ Persisto: prisão para mim mesmo, pois/ Sou o sujeito e o objeto,/ ai de mim, sou o alfa e o ômega.”

neralizado de caracterização, a partir da pressão do simbolismo. E, uma vez que a transparência da “história a ser contada” – na verdade, da “história que se conta sozinha” no romance clássico – resultou de um movimento auto-explicativo e autojustificativo, desde a “totalidade intensiva” até a “totalidade extensiva” e *vice-versa*, a ausência desse movimento produz não apenas a impressão de uma imobilidade inteiramente difusa – junto à necessidade de intervenções constantes do autor, a fim de criar algum tipo de movimento: empurrar o livro para uma conclusão, mesmo que não empurre a “história” – mas também e de novo, com necessidade inevitável, acaba resultando fatalmente em complicações e obscuridade mais ou menos extremas em termos estruturais e estilísticos.

Não há “histórias” a serem contadas em Proust ou em Joyce, e muito menos em Kafka. Há histórias ou momentos e episódios a serem lembrados, situações e fragmentos de uma grande tela nunca inteiramente revelada, a serem iluminados por um momento efêmero. Não importa a duração da narrativa, ela tende a ficar onde está, e poderia continuar para sempre: o que equivale à mesma coisa. De forma similar, a caracterização – em *O Castelo* e *O processo* de Kafka, por exemplo – não é o crescimento dos personagens pela sobrevivência de seu destino em relação a outros e ao mundo social mais amplo, mas simplesmente a apresentação de facetas de alguma coisa já dada que, de repente, se torna relevante em conformidade com a atmosfera da situação. Da mesma forma, a dimensão histórico-temporal torna-se relativa ou é totalmente empurrada para o segundo plano no romance moderno, e as determinações psicológicas tomam o seu lugar, ou até aquelas semimísticas, como é o caso de Kafka. Mesmo Thomas Mann, que, de muitas maneiras, volta conscientemente à tradição do século XIX, mostra uma afinidade estrutural maior com seus contemporâneos do que com seus admirados predecessores. Ele reconhece que os heróis de seus romances não são, na realidade, heróis no sentido tradicional, mas “heróis problemáticos do nosso tempo”. E, após citar *James Joyce* de Harry Levin, segundo o qual “*Ulysses* é um romance para acabar com todos os romances”, acrescenta que o mesmo vale para seus próprios romances, pois “no campo do romance, a única coisa válida hoje é aquela que não é mais um romance” (*Novel of a novel* [romance de um romance]).

A forma que o romance tem descrito, desde a virada do século, a crise estrutural do nosso microcosmo social chega a ser profética. Nisso proporcionou uma contrapartida surpreendente à psicanálise freudiana, que percebeu e tratou o mesmo fenômeno de um ponto de vista inteiramente apologético, obliterando suas dimensões sociais vitais, e tentando a reconciliação não crítica do indivíduo “recondicionado” com sua situação alienada, através da idealização de uma forma historicamente anacrônica de relações interpessoais como psicologicamente eterna. A pressão em observar com predileção as manifestações psicológicas de determinações sociais complexas – das quais os aspectos psicológicos constituíam, naturalmente, parte extremamente importante – tinha grande afinidade com a prática da “investigação dos mistérios da existência interior de cada um”. Nesse sentido, o romance do século XX exibia as marcas da alienação, assim como o culto à solidão fazia o mesmo na literatura em geral, não importando por que razões compreensíveis. Mas o romance alcançou muito mais que isso, mesmo em seus aspectos mais problemáticos, pois, através da complexidade freqüentemente ameaçadora das características estruturais, mencionadas acima, descreveu profeticamente a desintegração

contínua do “microcosmo” nuclear, em contraste com o qual a apologética da psicanálise conservadora equivaleu a nada mais que “assobiar ao vento”.

Devido a essa desintegração contínua e à validade de sua descrição artística é que Musil – o próprio Musil, autor de *Homem sem qualidades* – afirma, paradoxalmente, em um *Notebook*, de 1932: “O que a história que compõe este romance significa é que a história que se supõe será contada nele não o é”. Ou seja, não é mais possível colocar em ordem o mundo, com base nas estruturas antiquadas que deixaram de ser o fundamento e o horizonte das aspirações individuais, perdendo, assim, simultaneamente o seu poder de cimentar o todo social. “Se a humanidade pudesse sonhar coletivamente, sonhari. Moosbrugger” (ou seja o assassino maníaco sexual, representado como um monstro de dimensões enormes) – exclama Ulrich, em *O homem sem qualidades*. Em dado nível, pode-se ler isso como “psicologia de profundidade”, atemporal. Mas essa seria uma leitura irremediavelmente unilateral, pois o seu complemento essencial – sem o qual a obra de Musil não podia ter alcançado o valor de um dos romances verdadeiramente importantes do nosso século – aponta um dedo acusador a todos os horrores, socialmente palpáveis, que este século tem testemunhado através de sua história, com freqüência e inrinsidência alarmantes. Daí a caracterização monstruosa do mal, denunciado como a manifestação “dialética” da alienação.

4. Da busca faustiana da humanidade ao “O inferno são os outros” de Sartre

Isso nos leva ao último ponto a ser considerado, embora de forma breve: o tema de *Fausto* e a experiência do “inferno” na literatura européia.

Foi Paracelsus, o modelo real do *Fausto* de Goethe, quem, no alvorecer dos desenvolvimentos capitalistas, afirmou: “O que mais poderia ser a felicidade do que a vida em conformidade com a sabedoria da natureza? Se a natureza vai bem, há felicidade; se não, há infelicidade, já que nossa essência é estabelecida pela natureza” (*Leben und Lebensweisheit in Selbstzeugnissen*). Com essa visão do homem e da natureza, Paracelsus introduziu um dos pontos de referência ideais para as concepções posteriores da existência não alienada. Além disso, ele louvou a dedicação ao trabalho como a realização da essência humana, proporcionando, assim, outro tema seminal da preocupação moderna com a alienação:

A felicidade não consiste em preguiça, prazer sensual, riquezas, tagarelice ou gula. No trabalho e no suor, cada homem tem de usar as dádivas que Deus lhe conferiu na terra, seja como lavrador nos campos, operário nas ferrarias, ou minas, nos mares, na medicina, ou como aquele que proclama a palavra de Deus. *O caminho apropriado reside no trabalho e na ação, no fazer no produzir*; o homem perverso não faz nada, mas fala muito. Não devemos julgar um homem por suas palavras, mas pelo seu coração. O coração fala através das palavras somente quando estas são confirmadas por atos. [...] Ninguém vê o que está escondido no homem, mas somente o que o seu trabalho revela.

A liberação do homem através da natureza e a realização dos ricos potenciais humanos por meio do trabalho produtivo e da ação foram também os ideais do capitalismo, a que as coisas começaram a azedar no curso dos desenvolvimentos reais. Lá pela metade do

século XVIII, quando os escritores começaram a expressar um crescente interesse pela alienação, não foi mais possível apelar para esses ideais de modo indiscutível. Não é acidental de modo algum, portanto, que *Prometheus* tivesse de permanecer como um fragmento não apenas para Shelley, que morreu bem jovem, mas também para Goethe. Também não é surpreendente que Goethe, ao enfrentar tais problemas no *Fausto* – uma obra com a qual pelejou por toda uma vida longa e prodigiosamente ativa –, tenha dado uma resposta profundamente irônica, como veremos a seguir.

O tema da alienação, em sua forma inicial, apareceu na Bíblia, tanto como “alienação de Deus” por parte do homem, quanto como o castigo dela derivado. Desnecessário dizer que, na secularização da literatura moderna, as conotações religiosas foram empurradas para segundo plano, e as forças impessoais da reificação, fragmentação, isolamento e despersonalização foram identificadas como metas a serem atingidas. Contudo, o caráter místico e a magnitude “diabólica” dos poderes envolvidos conferiram dimensão semimitológica às tentativas literárias que se defrontaram de modo abrangente com a busca humana do sentido sob o espectro da alienação, que parecia possuir a força mágica de transformar tudo em seu oposto. Nesse sentido, a mitologia – a condensação figurada e a consciência elíptica da experiência coletiva, encravada para além das fronteiras dos vários períodos históricos – continuou a perseguir a literatura moderna mesmo na sua forma mais secular. O tema do *Fausto* e de seus primos mais ou menos distantes – de Marlowe a Goethe, de *Peer Gynt* de Ibsen à *Tragédia do homem* de Madách, de Don Juan (que nunca deixou de fascinar Kierkegaard) a *O médico e o monstro*, e de *Melmoth* de Balzac a *No exit* [Sem saída] e *Lucifer and the Lord* [Lúcifer e o Senhor] de Sartre, e de *Tonio Kröger* e *Morte em Veneza* a *Doutor Fausto* – adquiriu um lugar muito especial na literatura, em virtude da sua adequação particular para proporcionar essa condensação figurada de alguns dos dilemas mais candentes do desenvolvimento moderno.

Sob as condições da alienação, a ironia – uma característica notável da literatura moderna – é infinitamente mais que um mero recurso literário, pois a própria alienação é uma condição da ironia *par excellence*, uma vez que o homem a traz em si mesmo e, portanto, não pode culpar nada nem ninguém por isso, nem mesmo o “destino” ou a “sina”. Como Sartre explica, detalhadamente, nas palavras de seu herói em *Lucifer and the Lord*:

Ódio, fraqueza, violência, morte, desprazer, tudo isso vem do próprio homem; ele é meu único império, e estou sozinho nele; o que acontece dentro de mim atribui-se a mim mesmo [...]. Deus não me vê, Deus não me ouve, Deus não me conhece. Vê este vazio sobre nossas cabeças? Deus. Vê esta brecha na parede? Deus. Vê este buraco no chão? Deus, de novo. O silêncio é Deus. A ausência é Deus. Deus é a solidão do homem. Não houve ninguém exceto eu mesmo; eu mesmo decidi pelo Mal; e eu mesmo inventei Deus. Fui eu que trapaceei, que fiz milagres, que me acuso hoje, só eu posso me absolver; eu, o homem. [...] Não há meios de fugir do homem. Adeus, monstros; adeus santos. Adeus orgulhos. Não resta nada a não ser o homem.

Assim, a secularização da literatura moderna traz consigo uma consciência crescente da realidade e da responsabilidade que surge a partir da perda das justificativas anteriores, ligadas, contudo, ao sentimento paralisante da incapacidade de enfrentar a dificuldade detectada. Dessa forma, a consciência recua para dentro de si mesma e clama pela fuga,

depois de provar para si mesma que não pode haver fuga. De novo, uma situação de ironia *par excellence* que adquire a forma do demônio secular: uma força do mal incomparavelmente mais poderosa que o homem e, apesar disso, totalmente inseparável do próprio homem. A ironia entra na literatura moderna através deste caminho, como condição existencial, e persiste, desde então, como seu traço notável. O fato de que o fundador do existencialismo, Kierkegaard, tenha dedicado sua tese de doutorado ao *O conceito de ironia*, e tenha continuado a usar muito a ironia em todos os seus trabalhos subsequentes, encontra explicação nas mesmas determinações objetivas.

Melmoth de Balzac, com ironia amarga, permite ao herói – um “Fausto” reduzido à dimensão de um contador fraudulento, de modo a satisfazer as condições prosaicas da vida sob o regime do capital – fugir das conseqüências de seu pacto com o diabo. Balzac mostra que, através da alienação, o demônio governa a totalidade da sociedade: até o “Espírito Santo” tem sua cota na Bolsa de Valores. Em comparação com essa condição universal, o destino de um único homem torna-se insignificante: daí a ironia amarga. De forma similar – embora com traços que variam do jocoso ao trágico, de acordo com a especificidade das situações e personagens descritas – a ironia predomina em cada uma das variações do tema de Fausto, de Goethe ao *Doutor Fausto* de Mann e às peças de Sartre.

A lacuna fatal entre a consciência e a ação, e a trágica inadequação, mesmo do mais heróico esforço individual solitário contra o poder da alienação, lançou a sombra de ironia sobre o tema do Fausto, pois o que poderia ser mais irônico que a figura solitária de Fausto – e, na verdade, a de Goetz em *Lucifer and the Lord* – trabalhando para a humanidade, quando as próprias condições dominantes pronunciam a sentença vital de isolamento, sem a menor possibilidade de apelo?

Foi Thomas Mann, o mestre da ironia, que notou a conexão entre a solidão e o tema de Fausto. Na verdade, é a solidão, ampliada em proporções diabólicas de inevitabilidade, que explica o caráter e as ações, não somente de homens como Fausto e Adrian Leverkühn, mas também de figuras como Don Juan, que interpretam com intensidade desesperada a estratégia da “fuga heróica” enquanto seu projeto de vida, apenas para descobrir, no fim, que ela não pode se realizar. A condição alienada da solidão, entre outras, é a forma em que o diabólico parece, em última instância, triunfar. Como diz Sartre em *No exit*:

Sim, agora é o momento: estou olhando para esta coisa no console da lareira e entendo que estou no inferno. Eu te digo, tudo foi resolvido de antemão. Eles sabiam que eu ficaria perto da lareira acariciando esta coisa de bronze, com todos esses olhos atentos em mim. Me devorando. *Ele gira repentinamente*. O quê? Só dois de vocês? Pensei que havia mais; muito mais. *Ri*. Então isto é o inferno. Nunca teria acreditado nisso. Lembra-se de tudo que nos contaram sobre as câmaras de tortura, o fogo e o enxofre, a “marga ardente”? Superstições! Não há necessidade de ferros em brasa. O inferno são os outros!

“Não há saída” realmente?

No início dos acontecimentos aqui examinados, Goethe deu uma resposta bem diferente, indicando o trabalho com os outros e para os outros como a única esperança para assegurar a vitória sobre as forças da alienação. Mas, mesmo nesse ponto da história, ele pôde oferecer essa esperança somente por meio da ironia maravilhosamente sutil com que

descreve os momentos finais da vida de Fausto. Nesta cena, seu herói – cego por Sorge (Angústia), por se recusar a entregar a ela – saúda o ruído dos lêmures que, na verdade, cavam o seu túmulo, como se estivesse saudando o ruído bem-vindo de uma escavação, na realização do seu grande projeto:

A swamp along the mountains' flank
 Makes all my previous gains contaminate;
 My deeds, if I could drain this sink,
 Would culminate as well as terminate:
 To open to the millions living space,
 Not danger-proof but free to run their race.
 Green fields and fruitful; men and cattle hiving
 Upon this newest earth at once and thriving,
 Settled at once beneath this sheltering hill
 Heaped by the masses' brave and busy skill
 With such a heavenly land behind this hedge,
 The sea beyond may bluster to its edge.
 And, as it gnaws to swamp the work of masons,
 To stop the gap one common impulse hastens.
 Aye! Wedded to this concept like a wife,
 I find this wisdom's final form:
 He only earns his freedom and his life
 Who takes them every day by storm.
 And so a man, beset by dangers here,
 As child, man, old man, spends his manly year.
 Oh to see such activity,
 Treading free ground with people that are free!
 Then could I bid the passing moment:
 'Linger a while, thou art so fair!'
 The traces of my earthly days can never
 Sink in the aeons unaware.
 And I, who feel ahead such heights of bliss,
 At last enjoy my highest moment – this.⁵

⁵ "Um pântano se estende ao pé da montanha/ Empestando quanto já foi conquistado;/ Drenar esse fétido charco/ Seria a última e mais alta conquista:/ Abrirei espaço a milhões de homens que ali não viverão em segurança, mas ativos e livres!/ Verdes campos, férteis terras! Homens e rebanhos se estabelecerão ao longo da colina/ Erigida pelo esforço de uma gente audaz!/ Aqui, uma terra paradisíaca,/ Lá fora, a maré muge e se agita!/ Quando estás prestes a irromper com violência, um ímpeto unânime acorre para tapar a brecha./ Sim! Dediquei-me por inteiro a essa idéia, é essa a suprema sabedoria:/ Só merece a felicidade e a vida quem tem de conquistá-las dia-a-dia!/ Cercados de perigo, cumprem seu ciclo fecundo o ancião, o homem e o menino./ Quisera ver esse burburinho, quisera pisar em solo livre e conviver com um povo livre!/ Ao instante que passa poderia dizer:/ 'Ficas comigo, és tão belo!'/ Não pode ser que minha vida desapareça na eternidade sem deixar vestígios./ Sentindo em mim felicidade tão alta,/ gozo agora o instante mais sublime." (J. W. Goethe, *Fausto*, Tradução de Flávio M. Quintiliano, São Paulo, Círculo do Livro, s/d, p. 441-2.)

Assim, o dilema torturante é resolvido por Goethe de uma forma que afirma a validade do ideal faustiano, ao mesmo tempo em que reconhece a sua inatingibilidade, dentro das perspectivas do horizonte social dominante.

Todas as tentativas de remover as raízes sociais desse dilema se confrontam com dificuldades "diabólicas". E nesse sentido, a literatura europeia moderna, com sua preocupação com a alienação, presta este testemunho desencorajador.

BIBLIOGRAFIA

- ABENDROTH, W. *Antagonistische Gesellschaft und Politische Demokratie*. Neuwied, 1967.
- . *Sozialgeschichte der Europäischen Arbeiterbewegung*. 3. ed. Frankfurt/M., 1966.
- ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1966.
- . *Prisms*. Londres, 1967. [Ed. bras.: *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo, Ática, 2001.]
- . et. al. *The positivist dispute in German sociology*. Londres, Heinemann, 1976.
- . HORKHELMER, M. *Dialectic of enlightenment*. Nova York, Herder, 1972. [Ed. bras.: *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.]
- ALAVI, H. State and class under peripheral capitalism. In: ALAVI, H.; SHANIN, T. *Introduction to the sociology of "developing societies"*. Londres, McMillan, 1982.
- ALTHUSSER, L. *For Marx*. Londres, 1969. [Ed. bras.: *A favor de Marx*. Trad. Dirceu Lindoso. 2. ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979.]
- . *Lenin and philosophy and other essays*. Londres, NLB, 1971.
- ; BALIBAR, E. *Reading Capital*. Londres, NLB, 1970. [Ed. bras.: *Ler O capital*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979-80. 2v.]
- ANDERSON, P. *In the tracks of historical materialism*. Londres, Verso, 1983.
- ARISTÓTELES. *Ethics*. Livro 1., cap. 2. [Ed. bras.: *A ética*. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1968.]
- . *Politics*. Livro 1, cap. 2. [Ed. bras.: *Política*. Introdução, notas e tradução Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília, UnB, 1997.]
- ARON, R. *Eighteen lectures on industrial society*. Londres, Weidenfeld, 1967. [Ed. bras.: *Dezoito lições sobre a sociedade industrial*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo, Martins Fontes, 1981.]
- . *History and the dialectic of violence*. Oxford, Blackwell, 1975.
- . *La lutte des classes: nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*. Paris, Gallimard, 1964.
- . *The opium of the intellectuals*. Londres, 1957. [Ed. bras.: *O ópio dos intelectuais*. Brasília, UnB, 1980.]
- ARTHUR, C. Dialectic and Labor. In: MEPHAM, J.; RUBEN, D. H. (Ed.). *Issues in marxist philosophy*. Brighton, 1979. v. 1.

- AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford, Clarendon Press, 1962. [Ed. bras.: *Quando dizer e fazer: palavras e ação*. Trad. Danilo Marcondes de Souza. Porto Alegre, RS: Artes Médicas, 1990.]
- . *Philosophical papers*. Oxford, Clarendon Press, 1961.
- AYER, A. J. *Language, truth and logic*. Londres, Penguin Books, 1936. [Ed. port.: *Linguagem, verdade e lógica*. Lisboa, Presença, 1991.]
- AVINERI, S. *Hegel's theory of the modern state*. Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- . *The social and political thought of Karl Marx*. Cambridge, Cambridge University Press, 1968. [Ed. port.: *O pensamento político e social de Karl Marx*. Trad. Agostinho Leite de Almeida. Coimbra, Coimbra, 1978.]
- BABBAGE, C. *On the economy of machinery and manufacture*. Londres, Charles Knight, 1832.
- BALZAC, H. *Comédia humana*. Rio de Janeiro, Globo, 1950. 17v.
- . *Ilusões perdidas*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- . *Melmoth reconciled*. Genebra, Ed. du Verbe, 1946.
- BARAN, P. A.; SWEEZY, P. M. *Monopoly capital: an essay on the American economic and social Order*. Nova York, Monthly Review Press, 1966. [Ed. bras.: *Capitalismo monopolista: ensaio sobre a ordem econômica e social americana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1974.]
- BARBER, B. *Social stratification: a comparative analysis of structure and process*. Nova York, Harcourt, Brace & World, 1957.
- BARTHES, R. *Selected writings*. Londres, 1982.
- BELL, D. *The end of ideology*. Nova York, 1961. [Ed. bras.: *O fim da ideologia*. Trad. Sérgio Bath. Brasília, UnB, 1980.]
- . *Unstable América. Encounter*, jun. 1970.
- BELLEVILLE, P. *Une nouvelle classe ouvrière*. Paris, Julliard, 1963.
- BENDIX, R.; LIPSET, S. M. (Eds.). *Class, status and power*. 2. ed. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967.
- BENJAMIN, W. *Illuminations*. Londres, 1970.
- BENSELER, F. (Ed.). *Georg Lukács: Festschrift zum 80 Geburtstag*. Neuwied, 1965.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *The social construction of reality*. Harmondsworth, Penguin, 1966. [Ed. bras.: *A construção social da realidade*. 27. ed. Petrópolis, Vozes, 2007.]
- BERLE, A. A.; MEANS, G. C. *The modern corporation and private property*. Nova York, Macmillan, 1933. [Ed. bras.: *A moderna sociedade anônima e a propriedade privada*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 3. ed. São Paulo, Nova Cultural, 1988.]
- BERLIN, I. *Four essays on liberty*. Oxford, Oxford University Press, 1969. [Ed. bras.: *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Trad. Wamberto Hudson Ferreira. Brasília, UnB, 1981.]
- BETTELHEIM, C. *Studies in the theory of planning*. Londres, Asia Publishing House, 1967.
- BEVERIDGE, Lord W. H. B. *Full employment in a free society*. 2. ed. Londres, George Allen & Unwin, 1960.
- BHASKAR, R. *The possibility of naturalism: a philosophical critique of the contemporary human sciences*. Brighton, Harvester Press, 1979.
- BIRNBAUM, N. *The crisis of industrial society*. Londres, Oxford University Press, 1969. [Ed. bras.: *A crise da sociedade industrial*. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo, Cultrix, 1973.]
- BLACK, M. Metaphor. *Proceedings of the aristotelian society*, v. 55, p. 273-94, 1954-1955.
- BLACKBURN, R. (Ed.). *Ideology in social science: readings in critical social theory*. Londres, Fontana, 1972. [Ed. bras.: *Ideologia na ciência social: ensaios críticos sobre a teoria social*. Trad. Aulyde Rodrigues. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982. Coleção Pensamento Crítico, 44.]
- BLACKBURN, R.; COCKBURN, A. (Ed.). *The incompatibles: trade union militancy and the consensus*. Harmondsworth, Penguin, 1967.
- BLAU, P. M. *Bureaucracy in modern society*. Nova York, Random House Publishers, 1956.
- BLAUNER, R. *Alienation and freedom: the factory worker and his industry*. Chicago, University of Chicago Press, 1964.
- BLOCH, E. Aktualität und Utopie. Zu Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein, 1923. In: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M., 1969.
- . *Das Prinzip Hoffnung*. Berlin, 1954. [Ed. bras.: *O princípio esperança*. Rio de Janeiro, Eduerj, Contraponto, 2005-2006.]
- . *Subjekt-Objekt*. I-III. Berlin, 1952-9.
- BLOCH, M. *Feudal society*. Trad. do francês de L. A. Manyon. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961. [Ed. port.: *A sociedade feudal*. Trad. Liz Silva. 2. ed. Lisboa, Edições 70, 1987.]
- BLUMBERG, P. *Industrial democracy: the sociology of participation*. Londres, Constable, 1968.
- BOBBIO, N. *Da Hobbes a Marx*. Nápoles, Morano, 1965.
- . *Dalla struttura alla funzione: nuovi studi di teoria del diritto*. Milão, Edizioni di Comunità, 1977. [Ed. bras.: *Da estrutura à função: novos estudos de teoria do direito*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. São Paulo, Manole, 2008.]
- . Kant e le due libertà. In: ———. *Da Hobbes a Marx*. Nápoles, Morano, 1965.
- . *Quale Socialismo?: discussione di un'alternativa*. Turim, G. Einaudi, 1976. (Coleção Nuovo Politecnico, 84) [Ed. bras.: *Qual socialismo?: debate sobre uma alternativa*. Trad. Iza de Salles Freaza. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987. Coleção Pensamento Crítico, 52.]
- . Sulla nozione di "società civile". *De homine*, n. 24-5, p. 19-36, 1968.
- BODEN, M. A. *Piaget*. Londres, Fontana, 1979. [Ed. bras.: *As idéias de Piaget*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix; Edusp, 1983. Coleção Mestres da Modernidade.]
- BOLLHAGEN, P. *Soziologie und Geschichte*. Berlin, 1966.
- BORKENAU, F. *Übergang von Feudalen zum bürgerlichen Weltbild*. Paris, 1934.
- BOTTOMORE, T. B. (Ed.). *A dictionary of marxist thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983. [Ed. bras.: *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.]
- . *Classes in modern society*. Londres, Ampersand, 1955. [Ed. bras.: *As classes na sociedade moderna*. Trad. Fanny Tabak. 2. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.]
- . *Elites and society*. Londres, C. A. Watts, 1964. [Ed. bras.: *As elites e a sociedade*. Trad. Otávio Guilherme C. A. Velho. Rio de Janeiro, Zahar, 1965.]
- . *Sociology and socialism*. Brighton, Wheatsheaf Books, 1984.
- BOUWSMA, O. K. The expression theory of art. In: ELTON, W. (Ed.). *Aesthetics and language*. Oxford, Blackwell, 1954.
- BROWN, M. B. *After imperialism*. Londres, Heinemann, 1963.
- BUKHARIN, N. I. *Imperialism and world economy*. Londres, 1930. [Ed. bras.: *A economia mundial e o imperialismo: esboço econômico*. Trad. Raul de Carvalho. 3. ed. São Paulo, Nova Cultural, 1988. Coleção Os Economistas.]
- . *Historical materialism*. Nova York, International Publishers, 1925.
- ; PREOBRAZHENSKY, E. *The ABC of communism*. Londres, 1922. [Ed. bras.: *ABC do comunismo*. São Paulo, Edipro, 2005.]
- BURNHAM, J. *The managerial revolution*. Londres, 1943.
- CAHIERS de Royaumont, *Philosophie n° IV: la philosophie analytique*.

- CAMPBELL, T. *The left and rights: a conceptual analysis of the idea of socialist rights*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- CASES, C. *Marxismo e neopositivismo*. Turim, 1958.
- . *Saggi e note di letteratura tedesca*. Turim, 1963.
- CENTERS, R. *The psychology of social classes: a study of class consciousness*. Princeton, Princeton University Press, 1949.
- CHOMSKY, N. *American power and the new mandarins*. Nova York, Pantheon Books, 1969. [Ed. bras.: *O poder americano e os novos mandarins*. Rio de Janeiro, Record, 2006.]
- CERUTTI, F. *Totalità, bisogni, organizzazione*: ridiscutendo "Storia e coscienza di classe". Florença, 1980.
- CLEGG, S.; DUNKERLEY, D. *Organization, class and control*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- COATES, K. (Ed.). *Can the workers run industry?*. Londres, 1968.
- , TOPHAM, T. (Eds.). *Workers' control*. Londres, Spokesman, 1968.
- COLE, G. D. H. *Studies in class structure*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1955.
- COMMONS, J. R. *Legal foundations of capitalism*. Nova York, Macmillan, 1924.
- CONSTANTINO, R. *Neocolonial identity and counter-consciousness*. Londres, Merlin Press, 1978.
- COOLEY, C. H. *Social organization*. Nova York, Scribner & Sons, 1909.
- COOPER, D. (Ed.). *The dialectic of liberation*. Londres, 1968. [Ed. bras.: *Dialética da libertação*. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.]
- COSER, L. A. *The functions of social conflict*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1956.
- DAHRENDORF, R. *Class and class conflict in industrial society*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1959. [Ed. bras.: *As classes e seus conflitos na sociedade industrial*. Trad. José Viegas. Brasília, UnB, 1982. Coleção Pensamento Político, 28.]
- DAVIDSON, A. *Antonio Gramsci: towards an intellectual biography*. Londres, Merlin Press, 1977.
- DEBORIN, A. *Logic as a positive science*. Londres, 1980.
- . "Lukács und seine Kritik Ides Marxismus", *Arbeiterliteratur*, 1924, nº X.
- DELLA VOLPE, G. *Critique of taste*. Londres, NLB, 1978. [Ed. port.: *Crítica do gosto*. Lisboa, Presença, 1960.]
- DEUTSCHER, I. *The prophet armed: Trotsky 1879-1921*. Oxford, Oxford University Press, 1954. [Ed. bras.: *Trotsky: o profeta armado*. 2.ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1984. Coleção Documentos da História Contemporânea.]
- . *The prophet outcast: Trotsky 1929-1940*. Oxford, Oxford University Press, 1963. [Ed. bras.: *Trotsky: o profeta banido, 1929-1940*. 2. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1984. Coleção Documentos da História Contemporânea.]
- . *The prophet unarmed: Trotsky 1921-1929*. Oxford, Oxford University Press 1959. [Ed. bras.: *Trotsky: o profeta desarmado 1921-1929*. 2. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1984. Coleção Documentos da História Contemporânea.]
- . *The unfinished revolution: Russia, 1917-1967*. Oxford, Oxford University Press, 1967. [Ed. bras.: *A revolução inacabada: Rússia, 1917-1967*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968. Coleção Perspectivas do Homem, Série História, 40.]
- DOBB, M. *Studies in the development of capitalism*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1946. [Ed. bras.: *A evolução do capitalismo*. Trad. Manuel do Rego Braga. 3. ed. São Paulo, Nova Cultural, 1988. Coleção Os Economistas.]
- . *Soviet economic development since 1917*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1948.
- . *On economic theory and socialism: collected papers*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1955.
- DRAPER, T. *The roots of American communism*. Nova York, Viking Press, 1957.
- DRUCKER, P. *The new society: the anatomy of the industrial order*. Nova York, Harper and Brothers, 1949. [Ed. bras.: *A nova sociedade: anatomia do sistema industrial*. Trad. Esmerino Magalhães. 2. ed. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1974.]
- DURKHEIM, E. *Professional ethics and civic morals*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958.
- . *Sociology and philosophy*. Londres, Cohen and West, 1965. [Ed. bras.: *Sociologia e filosofia*. 2. ed. Trad. J. M. de Toledo Camargo. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1970.]
- . *The division of labor in society*. Chicago, 1947. [Ed. bras.: *Da divisão do trabalho social*. Trad. Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo, Martins Fontes, 2004.]
- . *The rules of sociological method*. Nova York, Free Press, 1938. [Ed. bras.: *As regras do método sociológico*. Trad. Paulo Neves. 3. ed. São Paulo, Martins Fontes, 2007.]
- EDGLEY, R. Marx's revolutionary science. In: MEPHAM, J.; RUBEN, D. H. (Eds.). *Issues in marxist philosophy*, v. 3, Brighton, 1979.
- ELTON, W. (Ed.). *Aesthetics and language*. Oxford, Blackwell, 1954.
- EMERSON R. W.; CALLAWAY, H. G. *Society and solitude and other essays*. Edwin Mellem Press, s. d.
- ENGELS, F. *Anti-Dühring*, Leipzig, 1878. [Ed. bras.: *Anti-Dühring*. 3. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.]
- . *Dialectics of nature, 1875-82*. [Ed. bras.: *Dialética da natureza*. 5. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.]
- . Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Marx/Engels selected works*. Moscou, Foreign Languages Publishing House, 1951. v. 2. [Ed. bras.: Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*, São Paulo, Alfa-Ômega, s.d. v. 3.]
- . *Outlines of a critique of political economy, 1843*.
- . Socialism: utopian and scientific, (1877). *Marx/Engels selected works*, Progress Publishers, v. 3, p. 95-151. 1970. [Ed. bras.: *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Trad. Rubens Eduardo Frias. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005.]
- . *The condition of the working class in England (1844-5)*. Londres, Allen & Unwin, 1950. [Ed. bras.: *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Trad. José Paulo Netto, Rosa Camargo Artigas, Reginaldo Forti. São Paulo, Global, 1986.]
- . The origin of the family, private property and the state. *Marx/Engels selected works*, v. 3, out. 1884. [Ed. bras.: *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. Trad. Ruth M. Klaus. São Paulo, Centauro, 2002.]
- FALCONER, A. D. (Ed.). *Understanding human rights*. Dublin, Irish School of Ecumenics, 1980.
- FIORI, G. *Antonio Gramsci: life of a revolutionary*. Londres, Verso, 1970. [Ed. bras.: *A vida de Antonio Gramsci*. Trad. Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.]
- FLAUBERT, G. *A educação sentimental*. São Paulo, Martin Claret, 2007.
- FORTINI, F. *Questioni di frontiera: scritti di politica e di letteratura 1965-1977*. Turim, 1977.
- FRIEDMANN, G. *Industrial society: the emergence of the human problem of automation*. Glencoe, Free Press, 1955.
- . *Sept études sur l'homme et la technique*. Paris, Gonthier, 1966. [Ed. bras.: *Sete estudos sobre o homem e a técnica*. São Paulo, Difel, 1968.]
- FRIEDRICH, C. J. (Ed.). *Immanuel Kant's moral and political writings*. Nova York, Random House, 1949.
- FROMM, E. (Ed.). *Socialist humanism: an international symposium*. Nova York, Doubleday, 1965.
- . *The fear of freedom*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1942. [Ed. bras.: *O medo da liberdade*. 14. ed. Rio de Janeiro, Guanabara, 1983.]

- GALBRAITH, J. K. *American capitalism: the concept of countervailing power*. Boston, Mifflin, 1952.
- . *The new industrial state*. Londres, 1976. [Ed. bras.: *O novo estado industrial*. Trad. Leônidas Gontijo de Carvalho. 2. ed. São Paulo, Nova Cultural, 1985.]
- GEIGER, T. *Ideologie und Wahrheit*. Berlim, Neuwied, 1968.
- GELLNER, E. *Spectacles and predicaments: essays in social theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- GIBBS, B. *Freedom and liberation*. Londres, Chatto & Windus, 1976.
- GIDDENS, A. *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*. Londres, Macmillan, 1979.
- GLASS, D. V. (Ed.). *Social mobility in Britain*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1954.
- GLOVERSMITH, F. (Ed.). *Class, culture and social change*. Brighton, Harvester Press, 1980.
- GOETHE, J. W. *Fausto*. Trad. Flávio M. Quintiliano. São Paulo, Círculo do Livro, s.d. p. 441-2.
- . *Os sofrimentos do jovem Werther*. São Paulo, Nova Alexandria, 1999.
- GOLDMANN, L. *Method in the sociology of literature*. Oxford, Blackwell, 1980.
- . *Recherches dialectiques*. Paris, Gallimard, 1959.
- . *The hidden God: a study of tragic vision in the Pensées of Pascal and tragedies of Racine*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964.
- . *The human sciences and philosophy*. Londres, Jonathan Cape, 1969. [Ed. bras.: *Ciências humanas e filosofia: que é a sociologia?*. Trad. Lupe Cotrim Garaude, José Arthur Giannotti. 12. ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1993.]
- GOLDTHORPE, J. H. et al. *The affluent worker in the class structure*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- GORZ, A. *Le socialisme difficile*. Paris, Seuil, 1967. [Ed. bras.: *O socialismo difícil*. Trad. Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.]
- . *Strategy for labour*. Boston, Beacon Press, 1967.
- GRAMSCI, A. *La formazione dell'uomo*. Roma, G. Urbani, 1967.
- . *Selections from the prison notebooks*. Londres, 1971. [Ed. bras.: *Cadernos do cárcere*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006. 6v.]
- . *Selections from political writings: 1910-1920*. Londres, 1977. [Ed. port.: *Escritos políticos*. Trad. Manuel Simões. Lisboa, Seara Nova, 1976.]
- . *The modern prince and other writings*. Londres, Lawrence & Wishart, 1957.
- GRANT, A. *Socialism and the middle classes*. Londres, Lawrence & Wishart, 1958.
- GUÉRIN, D. *L'anarchisme: de la doctrine à l'action*. Paris, Gallimard, 1965. [Ed. bras.: *O anarquismo: da doutrina à ação*. Rio de Janeiro, Germinar, 1968.]
- GUERRA, A. *Introductione a Kant*. Roma & Bari, 1980.
- GURVITCH, G. *Le concept de classe social, de Marx à nos jours*. Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1954.
- HABERMAS, J. *Theorie und Praxis*. Berlim, Neuwied, 1963.
- HAMPSHIRE, S. N. *Thought and action*. Londres, 1959.
- HARE, R. M. *The language of morals*. Oxford, Oxford University Press, 1952. [Ed. bras.: *A linguagem da moral*. Trad. Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo, Martins Fontes, 1996.]
- HARRINGTON, M. *Towards a democratic left: a radical program for a new majority*. Baltimore, Penguin Books, 1969. [Ed. bras.: *Por uma esquerda democrática: um programa radical para uma nova maioria*. Trad. Jair Gramacho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1969. Coleção Perspectivas do Homem, 56.]
- HAUSER, A. *The philosophy of art history*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958. [Ed. port.: *Tensões da arte*. Lisboa, Presença, 2005.]
- . *The social history of art*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1951. [Ed. bras.: *História social da arte e da literatura*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo, Martins Fontes, 2003. Coleção Paidéia.]
- HEGEL, G. W. F. *Encyclopaedia of the philosophical sciences (1830). Part one: logic*. Londres, 1873. [Ed. bras.: *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, 1830: a filosofia da natureza*. São Paulo, Loyola, 1997. 3v.]
- . *Natural law: the scientific ways of treating natural law, its place in moral philosophy, and its relation to the positive sciences of law*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1975.
- . *The phenomenology of mind*. Nova York, Humanities Press, 1961. [Ed. bras.: *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Colaboração Karl-Heinz Effen. José Nogueira Machado. 3. ed. Rio de Janeiro, Vozes, 2005. Coleção Pensamento Humano.]
- . *The philosophy of history*. Nova York, Dover, 1956. [Ed. bras.: *Filosofia da história*. Brasília, UnB, 1999.]
- . *The philosophy of mind*. Oxford, Clarendon Press, 1971.
- . *The philosophy of right*. Oxford, Clarendon Press, 1942. [Ed. bras.: *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo, Martins Fontes, 2003.]
- . *The science of logic*. Londres, Allen & Unwin, 1929. v. II.
- HEIDEGGER, M. *An introduction to metaphysics*. Nova York, Doubleday Anchor Books, 1961. [Ed. bras.: *Introdução à metafísica*. Trad. E. C. Leão. 3. ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987.]
- . *Being and time*. Oxford, Blackwell, 1967. [Ed. bras.: *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cava-cante Schuback. Rio de Janeiro, Vozes; São Paulo, Universidade São Francisco, 2005.]
- HEILBRONER, R. L. *The limits of American capitalism*. Nova York, Harper & Row, 1966.
- HELLER, C. S. (Ed.). *Structured social inequality: a reader in comparative social stratification*. Londres, Macmillan, 1969.
- HERDER, J. G. *Ideas for a philosophical history of mankind*, 1784.
- HILFERDING, R. *Das Finanzkapital*. Viena, 1910. [Ed. bras.: *O capital financeiro*. Trad. Reinald Mestrinel, Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo, Nova Cultural, 1985.]
- HOBBS, T. *Leviathan*, 1651. [Ed. bras.: *Leviatã*. São Paulo, Martins Fontes, 2003. Coleção Clássicos Cambridge.]
- HOGGART, R. *The uses of literacy: aspects of working class life with special reference to publication and entertainments*. Londres, Chatto & Windus, 1957. [Ed. port.: *As utilizações da cultura: aspectos da vida da classe trabalhadora, com especiais referências a publicações e divertimentos*. Lisboa, Presença, 1973.]
- HOLZ, H. H. *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur interpretation der Klassengesellschaft*. Neuwied, 1968.
- HOMANS, G. C. *The nature of social science*. Nova York, Harcourt, Brace & World, 1967.
- HOPSON, A. L. *Best-sellers: media of mass expression*. Cambridge, 1952. Tese (doutorado) Radcliffe College, Cambridge, MA, 1952.
- HORKHEIMER, M. *Kritische Theorie*. Frankfurt/M., 1968. [Ed. bras.: *Teoria crítica: uma documentação*. São Paulo, Perspectiva, 1990.]
- ; ADORNO, T. W. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Amsterdã, Querido, 1947. [Ed. bras.: *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.]

- HUGHES, H. S. *Consciousness and society: the reorientation of european social thought*. Nova York, Knopf, 1958.
- . *The obstructed path: French social thought 1930-1960*. Nova York, Harper & Row, 1966.
- HUXLEY, A. *Proper studies*. Londres, Chatto & Windus, 1927.
- IBSEN, H. *Inimigo do povo*. São Paulo, Alfa-Ômega, 2003.
- . *Peer Gynt*. Paris, Persin, 1949. [Ed. bras.: *Peer Gynt: o imperador de si mesmo*. Adap. Ana Maria Machado. São Paulo, Scipione, 1985. Coleção Reencontro.]
- JACOB, M. *Art poétique*. Paris, Chez Emile-Paul Frères, 1922.
- JACOBS, P.; LANDAU, S. *The new radicals*. Nova York, Vintage Books, 1966.
- JAKUBOWSKI, F. *Ideology and superstructure in historical materialism*. Londres, Allison & Busby, 1976.
- KAEGI, P. *Genesis des historischen materialismus*. Viena, Europa Verlag, 1965.
- KAFKA, F. *O castelo*. Trad. Modesto Carone Das Schloss. São Paulo, Cia. das Letras, 2006.
- KAFKA, F. *The trial*. Nova York, Schocken Books, 1996. [Ed. bras.: *O processo*. 6. ed. São Paulo, Brasiliense, 1995].
- KANT, I. Idea for a universal history with cosmopolitan intent (1784). In: FRIEDRICH, C. J. (Ed.). *Immanuel Kant's moral and political writings*. Nova York, Random House, 1949. [Ed. bras.: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo, Brasiliense, 1986.]
- . Theory and practice concerning the common saying: this may be true in theory but does not apply to practice (1793). In: FRIEDRICH, C. J. (Ed.). *Immanuel Kant's moral and political writings*. Nova York, Random House, 1949.
- . *Zum ewigen Frieden* (1795). Leipzig, Reclam Verlag, 1954.
- KAUTSKY, K. Recension of 'Geschichte und Klassenbewusstsein', *Die Gesellschaft*, 1924.
- KEYNES, J. M. Am I a Liberal? (1925). In: *Essays in persuasion*. Nova York, W. W. Norton & Company, 1991.
- . A short view of Russia (1925). In: *Essays in persuasion*. Nova York, W. W. Norton & Company, 1991.
- . Economic possibilities for our grandchildren (1930). In: *Essays in persuasion*. Nova York, W. W. Norton & Company, 1991. [Ed. bras.: *John Maynard Keynes: economia*. São Paulo, Ática, 1984. Coleção Grandes Cientistas Sociais.]
- . *Essays in persuasion*. Nova York, W. W. Norton & Company, 1991.
- KIERKEGAARD, S. *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. Apresentação e tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2. ed. Bragança Paulista, Ed. Universitária São Francisco, 2005.
- KILMINSTER, R. *Praxis and method*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979.
- KNOX, T. M. Two conceptions of philosophy. *Philosophy*, v. XXXVI, n. 138, p. 291, out. 1961.
- KOFLER, L. *Geschichte und Dialektik*. Hamburgo, 1955.
- . *Staat Gesellschaft und Elite*. Ulm, 1960.
- KAHL, J. A. *The American class structure*. Nova York, Rinehart, 1957.
- KORNHAUSER, W. *The politics of mass society*. Glencoe, Free Press, 1959.
- KORSCH, K. *Karl Marx*. Londres, 1938.
- . *Marxism and philosophy*. Londres, NLB, 1970. [Ed. port.: *Marxismo e filosofia*. Porto, Afrontamento, 1977.]
- KUCZYNSKI, J. *A short history of labour conditions under industrial capitalism*. Londres, F. Müller, 1942-7.
- KUHN, T. S. *The structure of scientific revolutions*. Chicago, University of Chicago Press, 1962. [Ed. bras.: *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira, Nelson Boeira. 9. ed. São Paulo, Perspectiva, 2007.]
- LABRIOLA, A. *Essays on the materialistic conception of history*. Chicago, 1908. [Ed. bras.: *Ensaio sobre o materialismo histórico*. São Paulo, Atena, s.d.]
- . *Saggi sul materialismo storico*. 3. ed. Roma, Riuniti, 1977.
- LARRAIN, J. *Marxism and ideology*. Londres, Macmillan, 1983.
- . *The concept of ideology*. Londres, Hutchinson, 1979.
- LASLETT, P.; RUNCIMAN, W. G. (Eds.). *Philosophy, politics and society*. Oxford, Blackwell, 1962. Second Series, p. VII.
- LENIN, V. I. *Collected works*. Moscou, Foreign Language/Progress Publishers, 1963. v. 38, p. 180.
- . Controversial issues (1913). In: ———. *Collected works*. Moscou, Progress Publishers, 1977. v. 19, p. 147-169.
- . *Marxism and revisionism* (1908). In: ———. *Collected works*. Moscou, Progress Publishers, 1973. v. 15, p. 29-39. [Ed. bras.: *Marxismo e revisionismo*. In: ———. *Obras escolhidas*. 3. ed. São Paulo, Alfa-Ômega, 1986. v. 1.]
- . *What is to be done?* (1901). In: ———. *Collected works*. Moscou, Foreign Languages Publishing House, 1961. v. 5, p. 347-530. [Ed. bras.: *Que fazer?: as questões palpitantes do nosso movimento*. Trad. Roger Garaudy, Kyra Hoppe, Alexandre Roudnikov. São Paulo, Hucitec, 1988.]
- . Eleventh Congress of the R. C. P. (B.) – March 27-April 2, 1922. In: ———. *Collected works*. Moscou, Progress, 1965. v. 33, p. 310. [Ed. bras.: *Discurso no encerramento do congresso*. 2 de Abril. In: *Obras escolhidas*. São Paulo, Alfa-Ômega, 1980. v. 3, p. 604.]
- . *Imperialism, the highest stage of capitalism: a popular outline* (1916). Nova York, International, 1979. [Ed. bras.: *O imperialismo: fase superior do capitalismo*. Trad. Leila Prado. 3. ed. São Paulo, Centauro, 2005.]
- . *'Left-wing' communism, an infantile disorder* (1920). In: ———. *Collected works*. Moscou, Progress Publishers, 1964. v. 31, p. 17-118. [Ed. bras.: *Esquerdismo, doença infantil do comunismo*. 3. ed. São Paulo, Símbolo, 1978.]
- . *The collapse of the second international* (1915). In: ———. *Collected works*. Moscou, Progress Publishers, 1974. v. 21, p. 205-59.
- . *The proletarian revolution and the renegade Kautsky* (1918). In: ———. *Collected works*. Moscou, Progress Publishers, 1974. v. 28, p. 227-325. [Ed. bras.: *A revolução proletária e o renegado Kautsky*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979. Coleção História e Política, 2.]
- . *The state and revolution* (1917). In: ———. *Collected works*. Moscou, Progress Publishers, jun-set. 1917. v. 25, p. 381-492. [Ed. bras.: *O estado e a revolução: o que ensina o marxismo sobre o estado e o papel do proletariado na revolução*. São Paulo, Hucitec, 1983.]
- LÉVI-STRAUSS, C. *Structural anthropology*. Nova York, Anchor Books, 1967. [Ed. bras.: *Antropologia estrutural*. Trad. Chaim Samuel Katz, Eginardo Pires. 6. ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003.]
- . *The elementary structures of kinship*. Boston, 1969. [Ed. bras.: *As estruturas elementares do parentesco*. Trad. Mariano Ferreira. 3. ed. Rio de Janeiro, Vozes, 2003.]
- . *The savage mind*. Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1966. [Ed. bras.: *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. 2. ed. São Paulo, Papirus, 1997.]
- LEVIN, H. *James Joyce: a critical introduction*. Nova York, W.W. Norton, 1960.
- LICHTHEIM, G. *Lukács*. Londres, Fontana/Collins, 1973. [Ed. bras.: *As idéias de Lukács*. Trad. Jamir Martins. São Paulo, Cultrix, 1973.]

- LICHTHEIM, G. *The concept of ideology and other essays*. Nova York, Random House, 1967.
 LIPSET, S. M. *Political man*. Nova York, Anchor Books, 1963. [Ed. bras.: *O homem político: political man*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Zahar, 1967.]
 LOCKE, J. *Project for the reform of the poor law in England*, 1695.
 ———. *Two treatises of government* (1690). 2. ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1996. [Ed. bras.: *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Júlio Fischer. 2. ed. São Paulo, Martins Fontes, 2005.]
 LOCKWOOD, D. *The black-coated worker: a study in class consciousness*. Londres, Allen & Unwin, 1958.
 LORCA, F. G. La imagen poética en Don Louis de Góngora. In: *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1957.
 LÖWY, M. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: l'évolution politique de Lukács, 1909-1929*. Paris, PUF, 1976. [Ed. bras.: *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários: a evolução política de Lukács, 1909-1929*. Trad. Heloisa Helena A. Mello, Agostinho Ferreira Martins, Gildo Marçal Brandão. São Paulo, Lech, 1979. Coleção História e Política, 13.]
 LUKÁCS, G. *Der junge Hegel*. Viena, Europa Verlag, 1948.
 ———. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlim, 1954.
 ———. *Goethe and his age*. Londres, Merlin Press, 1968.
 ———. *History and class consciousness*. Londres, Merlin Press, 1971. (Ed. alemã: Berlim, 1923). [Ed. bras.: *História e consciência de classe*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.]
 ———. *Lenin: a study on the unity of his thought*. Londres, New Left Books, 1970.
 ———. *Record of a life: an autobiographical sketch*. Londres, Verso, 1983.
 ———. *Schriften zur Ideologie und Politik*. Neuwied, Peter Ludz 1967.
 ———. *The ontology of social being: Hegel*. Londres, Merlin Press, 1978. [Ed. bras.: *Ontologia do ser social: a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.]
 ———. *The ontology of social being: Marx*. Londres, Merlin Press, 1978. [Ed. bras.: *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.]
 ———. *The ontology of social being: labour*. Londres, Merlin Press, 1980.
 ———. *The theory of the novel: a historico-philosophical essay on the forms of great epic literature*. Londres, Merlin Press, 1963. [Ed. bras.: *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 2003. Coleção Espírito Crítico.]
 LUKES, S. On the relativity of power. In: BROWN, S. C. (Ed.). *Philosophical disputes in the social sciences*. Brighton, Harvester Press, 1979.
 LUXEMBURG, R. *Social reform and revolution*. Londres, 1968.
 ———. *The accumulation of capital*. Londres, Yale University Press, 1951. [Ed. bras.: *A acumulação do capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo*. Trad. Marijane Vieira Lisboa, Otto Erich Walter Maas. 3.ed. São Paulo, Nova Cultural, 1988.]
 ———. *The mass strike, the political party and the trade unions*. Londres, 1970.
 ———. *The national question: selected writings*. Ed. H. B. Davies. Nova York, Monthly Review Press, 1976. [Ed. bras.: *A questão nacional e a autonomia*. Trad. Antônio Roberto Bertelli. Belo Horizonte, Oficina de Livros, 1988.]
 MACPHERSON, C. B. *Democratic theory: essays in retrieval*. Oxford, Clarendon Press, 1973.
 ———. *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*. Oxford, Clarendon Press, 1962. [Ed. bras.: *A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.]
 MADÁCH, I. *A tragédia do homem*. Trad. Paulo Rónai. Rio de Janeiro, Salamandra, 1980.
 MALLET, S. *La nouvelle classe ouvrière*. Paris, Seuil, 1963.
 MANDEL, E. *Europe versus America?*. Londres, 1978.
 ———. *Late capitalism*. Londres, NLB, 1975. [Ed. bras.: *O capitalismo tardio*. Trad. Carlos Eduardo Silveira Matos, Regis de Castro. São Paulo, Abril Cultural, 1982.]
 ———. *Marxist economic theory*. Londres, Merlin Press, 1968.
 MANN, T. *Doutor Fausto*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.
 ———. *Morte em Veneza e Tonio Kroger*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.
 ———. *Tonio Kroger*. Mario und der Zauberer. Verlag, 2001.
 MANNHEIM, K. *Ideology and utopia*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1936. [Ed. bras.: *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.]
 ———. *Essays on the sociology of culture*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1956. [Ed. bras.: *Sociologia da cultura*. Trad. Roberto Gambin. 2.ed. São Paulo, Perspectiva, 2008.]
 ———. *Man and society in an age of reconstruction: studies in modern social structure*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1940. [Ed. bras.: *Homem e sociedade: estudos sobre a estrutura social moderna*. Rio de Janeiro, Zahar, 1962.]
 MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Londres, Allen Lane, 1969.
 ———. *Die Permanenz der Kunst: Wider einer Bestimmte Marxistische Ästhetik*. Munique, Hanser, 1977. [Ed. bras.: *A dimensão estética*. Trad. Maria Elisabete Costa. São Paulo, Martins Fontes, 1986.]
 ———. *One-dimensional man: studies in the ideology of advanced society*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964. [Ed. bras.: *A ideologia da sociedade industrial*. Trad. Giasone Rebusa. 6. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.]
 ———. *Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory*. Oxford, Oxford University Press, 1941. [Ed. bras.: *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. São Paulo, Paz e Terra, 2004.]
 MARSHALL, T. H. *Citizenship and social class*. Cambridge, Cambridge University Press, 1950. [Ed. bras.: *Cidadania, classe social e status*. Trad. Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro, Zahar, 1967.]
 MARX, K. *A contribution to the critique of political economy* (1859). Londres, Lawrence & Wishart, 1971. [Ed. bras.: *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.]
 ———. *Capital*. Moscou, Progress Publishers, 1867. v. I. [Ed. bras.: *O capital*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980. livro I, v. I.]
 ———. *Capital*. Nova York, International Publishers, 1894. v. III. [Ed. bras.: *O capital*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980. v. III.]
 ———. *Critique of the hegelian philosophy or right* (1843). Cambridge, Cambridge University Press, 1970. [Ed. bras.: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo, Boitempo, 2005.]
 ———. Difference between the democritean and epicurean philosophy of nature. In: MARX K.; ENGELS, F. *Collected works*. Londres, Lawrence & Wishart, 1975. v. I. [Ed. bras.: *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo, Global, s. d.]
 ———. *Draft plan for a work on the modern state*. In: ———. *Collected works*, 1845. v. 4, p. 666
 ———. *Economic and philosophical manuscripts* (1844). Moscou, Foreign Languages Publishing House, 1961. [Ed. bras.: *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo, Boitempo, 2004.]
 ———. *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (1857-9). Berlim, Dietz Verlag, 1953; Londres, Penguin, 1973.

- MARX, K. *Introduction to the critique of the Hegel's philosophy of right* (dec. 1843 – jan. 1844). Cambridge, Cambridge University Press, 1970. [Ed. bras.: *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. In: _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo, Boitempo, 2005. Apêndice. p. 145-56.]
- _____. *The class struggles in France: 1848 to 1850* (1850). Moscou, Progress Publishers, 1965. [Ed. bras.: *Lutas de classe na França: 1848 a 1850*. Rio de Janeiro, Avante, 1984. Coleção Biblioteca do Marxismo-Leninismo, 18.]
- _____. *The civil war in France* (1871). Nova York, International Publishers, 1968. [Ed. bras.: *A guerra civil na França*. São Paulo, Global, 1986.]
- _____. *The eighteenth brumaire of Louis Bonaparte* (1852). Moscou, Foreign Languages Publishing House, 1958. [Ed. bras.: *O 18 brumário e Cartas a Kugelmann*. Trad. Leandro Konder, Renato Guimarães. 7. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.]
- _____. *The poverty of philosophy* (1847). Moscou, Progress Publishers, 1955; Londres, Lawrence & Wishart, s.d. [Ed. bras.: *A miséria da filosofia*. São Paulo, Global, 1989.]
- MARX, K. ENGELS, F. *Collected works*. Londres, Lawrence & Wishart; Nova York, International Publishers; Moscou, Progress Publishing, 1975.
- _____. Critique of the Gotha programme (1875). In: _____. *Marx/Engels selected works*. Moscou, Progress Publishers, 1970. [Ed. port.: *Crítica ao programa de Gotha*. Porto, Porucalense, 1971.]
- _____. Draft plan for a work on the modern state (1845). In: _____. *Collected works*. Nova York, International Publishers, 1975. v. 4.
- _____. *Manifesto of the Communist Party* (1848). In: _____. *Marx/Engels selected works*, Moscou, Progress Publishers, 1969. v. 1., p. 98-137. [Ed. bras.: *Manifesto do Partido Comunista*. 14. ed. Rio de Janeiro, Vozes, 2008.]
- _____. *The German ideology* (1845-6). Moscou, Progress Publishers, 1968. [Ed. bras.: *A ideologia alemã*. São Paulo, Boitempo, 2007.]
- _____. The holy family (1845). In: _____. *Collected works*. Moscou, Progress Publishers, 1975. v. 4. [Ed. bras.: *A sagrada família*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo, Boitempo, 2003.]
- _____. *Theses on Feuerbach* (1845). Moscou, Progress Publishers, 1969. [Ed. bras.: *Marx sobre Feuerbach*. In: _____. *A ideologia alemã*. São Paulo, Boitempo, 2007. Apêndice. p. 537-9.]
- MATTELART, A. *Mass media, ideologies and the revolutionary movement*. Brighton, Harvester Press, 1980.
- _____. *Multinational corporations and the control of culture: the ideological apparatuses of imperialism*. Brighton, Harvester Press, 1979.
- MATTICK, P. *Critique of Marcuse*. Londres, Merlin Press, 1972.
- _____. *Marx and Keynes: the limits of the mixed economy*. Boston, Porter Sargent Publisher, 1969.
- MAYO, E. *The social problems of an industrial civilization*. Londres, Macmillan, 1949.
- MCCARNEY, J. *The real world of ideology*. Brighton, Harvester, 1980.
- MEEK, R. L. *Studies in the labour theory of value*. Londres, Lawrence & Wishart, 1956.
- MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard, 1955. [Ed. bras.: *As aventuras da dialética*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo, Martins Fontes, 2006.]
- MERTON, R. K. *Social theory and social structure*. Nova York, Free Press, 1957. [Ed. bras.: *Sociologia: teoria e estrutura*. São Paulo, Mestre Jou, 1970.]
- MESZÁROS, I. A critique of analytical philosophy. In: WILLIAMS, B.; MONTEFIORE, A. (Eds.). *British analytical philosophy*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966. p. 312-30.
- _____. Alienation in European literature. *Studio Internacional*, v. 195, n. 993-4, p. 10-15, 1982.
- _____. (Ed.). *Aspects of history and class consciousness*. Londres, 1971.
- _____. *Attila József e l'arte moderna*. Milão, Lerici, 1964.
- _____. Contingent and necessary class consciousness. In: MÉSZÁROS, I. (Ed.). *Aspects of history and class consciousness*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971. p. 85-127.
- _____. Ideology and social science. In: MILIBAND, R.; SAVILLE J. (Eds.). *Socialist register*. Londres, Merlin Press, v. 9, p. 35-81, 1972.
- _____. Kant, Hegel, Marx: historical necessity and the standpoint of political economy. In: II SIMPOSIO DE FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA: Kant, Hegel y las Ciencias Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana de Mexico, 6-8 mar. 1985.
- _____. *La rivolta degli intellettuali in ungheria*. Turim, 1958.
- _____. *Lukács's concept of dialectic*. Londres, Merlin Press, 1972.
- _____. Marxism and human rights. In: CONFERÊNCIA DE DUBLIN, 30 nov. – 4 dez. 1978.
- _____. Marx 'Philosopher'. In: HOBBSBAWN, E. (Ed.). *The history of marxism*, v. 1: Marxism in Marx's day. Brighton, Harvester Press, 1982. [Ed. bras.: *História do marxismo*, v. 1: O marxismo no tempo de Marx. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.]
- _____. *Marx's theory of alienation*, Londres, Merlin Press, 1970. [Ed. bras.: *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo, Boitempo, 2006.]
- _____. Metaphor and simile. *Proceedings of the aristotelian society*. p. 127-44, 1966-1967.
- _____. *Satire and reality*. Budapeste, 1955.
- _____. *The power of ideology*. Brighton, Harvester Wheatsheaf, 1989. [Ed. bras.: *O poder da ideologia*. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo, Boitempo, 2004.]
- _____. *The work of Sartre: search for freedom*. Brighton, Harvester Wheatsheaf, 1979. [Ed. bras.: *A obra de Sartre: busca da liberdade*. São Paulo, Ensaio, 1991.]
- MEYERHOFF, H. (Ed.). *The philosophy of history in our time*. Nova York, Doubleday Anchor Books, 1959.
- MICHELS, R. *Political parties*. Glencoe, Free Press, 1949. [Ed. bras.: *Os partidos políticos*. Trad. Hamilton Trevisan. São Paulo, Senzala, s.d.]
- MILIBAND, R. *Class power and state power*. Londres, 1984.
- _____. *Marxism and politics*. Oxford, 1977. [Ed. bras.: *Marxismo e política*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.]
- MILLS, C. W. *The marxists*, Nova York, 1962. [Ed. bras.: *Os marxistas*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.]
- _____. *The power elite*. Nova York, 1956. [Ed. bras.: *A elite do poder*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.]
- _____. *The sociological imagination*. Nova York, 1959. [Ed. bras.: *A imaginação sociológica*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar, 1969.]
- _____. *White collar: the American middle classes*. Nova York, 1951. [Ed. bras.: *A nova classe média: white collar*. Trad. Vera Borda. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.]
- MONDOLFO, R. *Umanismo di Marx: studi filosofici 1908-1966*. Ed. N. Bobbio. Turim, 1968.
- MONTEFIORE, A. *A modern introduction to moral philosophy*. Londres, 1958.
- MOORE, B. *Political power and social theory*. Cambridge, Harvard University Press, 1958. [Ed. bras.: *Poder político e teoria social: sete estudos*. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo, Cultrix, 1972.]

- MOORE, B. *Social origins of dictatorship and democracy*. Boston, 1966. [Ed. bras.: *As origens sociais da ditadura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. Trad. Maria Ludovina Figueiredo Couto. São Paulo, Martins Fontes, 1983.]
- MOORE, G. E. *Philosophical papers*. Londres, 1959.
- . *Philosophical studies*. Londres, 1922. [Ed. port.: *Estudos filosóficos*. Trad. Maria Angelina Rodo. Coimbra, Atlântida, 1967.]
- . *Principia ethica*. Cambridge, 1903. [Ed. bras.: *Princípios éticos*. São Paulo, Abril, 1974.]
- MOORE, T. *Memoirs of the life of Sheridan*. v. II., p. 29.
- MOSCA, G. *The ruling class*. Nova York, 1939. [Ed. bras.: *A classe dirigente*. Trad. Alice Rangel. s.l., s.d.]
- MURDOCK, G. P. *Social structure*. Nova York, 1949.
- MUSIL, R. *The man without qualities*. Knopf, 1995. [Ed. bras.: *Homem sem qualidades*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989.]
- MYRDAL, G. *Value in social theory*. Londres, 1958. [Ed. bras.: *O valor em teoria social: seleção de ensaios sobre metodologia*. Trad. Oracy Nogueira. São Paulo, Pioneira, Universidade de São Paulo, 1965.]
- NISBET, R. A. *The quest for community*. Nova York, 1953.
- NORDLINGER, E. A. *The working class theories*. Londres, 1967.
- NORMAN, R. *Hegel's phenomenology: a philosophical introduction*. Londres, 1978.
- NORMAN, R.; SAYERS, S. *Hegel, Marx and dialectic: a debate*. Brighton, 1980.
- OFFE, C. *Contradictions of the welfare state*. Londres, 1984.
- OLSON, M. *The logic of collective action: public goods and the theory of groups*. Cambridge, Harvard University Press, 1965. [Ed. bras.: *A lógica da ação coletiva: os benefícios públicos e uma teoria dos grupos sociais*. Trad. Fábio Fernandez. São Paulo, Edusp, 1999.]
- OSSOWSKI, S. *Class structure in the social consciousness*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963. [Ed. bras.: *Estrutura de classes na consciência social*. Trad. Affonso Blacheyre. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.]
- PACKARD, V. *The status seekers: an exploration of class behaviour in America*. Nova York, David McKay Company, 1959. [Ed. bras.: *Conquista do prestígio social*. São Paulo, Ibrasa, 1961.]
- PARETO, V. *The mind and society*. Londres, Jonathan Cape, 1935.
- PARKINSON, G. H. R. (Ed.). *George Lukács: the man, his work and his ideas*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1970.
- PARSONS, T. *Essays in sociological theory*. Nova York, Free Press, 1954.
- . *The social system*. Glencoe, III., Free Press, 1951.
- PARSONS, T.; SMELSER, N. J. *Economy and society: a study in the integration of economies and social theory*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1956.
- PASHUKANIS, E. B. *Law and marxism: a general theory*. Edição e Introdução C. Arthur. Londres, Inklinks, 1978. [Ed. bras.: *A teoria geral do direito e o marxismo*. Trad. Paulo Bessa. Rio de Janeiro, Renovar, 1989.]
- PERLINI, T. *Autocritica della ragione illuministica*. Roma, 1969.
- . *Utopia e prospettiva in György Lukács*. Bari, 1968.
- PIAGET, J. *Insights and illusions of philosophy*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972. [Ed. bras.: *Sabedoria e ilusões da filosofia*. Trad. Zilda Abujamra Dacir. São Paulo, Difel, 1969.]
- . *Structuralism*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971. [Ed. bras.: *O estruturalismo*. Trad. Moacir Renato de Amorim. São Paulo, Difel, 1970.]
- . *The principles of genetic epistemology*. Londres, 1972. [Ed. bras.: *Epistemologia genética*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo, Martins Fontes, 2002.]
- POLÁNYI, K. *The great transformation*. Nova York, Farrar & Rinehart, 1944. [Ed. bras.: *A grande transformação: as origens da nossa época*. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro, Campus, 1980.]
- . *The livelihood of man*. Nova York, H. W. Pearson 1977.
- POULANTZAS, N. *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris, Maspero, 1968. [Ed. bras.: *Poder político e classes sociais*. Trad. Francisco Silva. São Paulo, Martins Fontes, 1977.]
- PROCACCI, G. (Ed.). *La "rivoluzione permanente" e il socialismo in un paese solo*. Roma, Riuniti, 1963.
- RÉE, J.; AYERS, M.; WESTOBY, A. *Philosophy and its past*. Brighton, Harvester Press, 1978.
- REISSMAN, L. *Class in American society*. Glencoe, Free Press, 1959.
- RÉVAI, J. Review of G. Lukács's 'Geschichte und Klassenbewusstsein'. *Archiv für die Geschichte des Sozialismus*, 1925.
- REX, J. *Key problems of sociological theory*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961. [Ed. bras.: *Problemas fundamentais da teoria sociológica: possibilidades de aplicação de uma metodologia científica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.]
- RIESMAN, D. et al. *The lonely crowd*. New Haven, Yale University Press, 1950. [Ed. bras.: *A multidão solitária: um estudo da mudança do caráter americano*. Trad. Rosa R. Krauz. J. Guinsberg. São Paulo, Perspectiva, 1995.]
- ROSZAK, T. (Ed.). *The dissenting academy*. Nova York, Random House, 1967.
- ROUSSEAU, J. J. *A discourse on political economy*, 1758. [Ed. bras.: *Discurso sobre a economia política e contrato social*. Rio de Janeiro, Vozes, 1996. Coleção Clássicos do Pensamento Político.]
- . *A discourse on the origin of inequality*, 1755. [Ed. bras.: *Discurso sobre a origem da desigualdade*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.]
- . *Emílio ou da educação*. 4. ed. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- . *Julia ou a nova Heloisa*. 2. ed. São Paulo, Hucitec, 2006.
- . *The social contract*, 1762. [Ed. bras.: *O contrato social*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. Coleção Clássicos.]
- RUDAS, L. Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács. *Arbeiterliteratur*, nº X. XII, 1924.
- . Orthodoxer Marxismus?. *Arbeiterliteratur*, nº IX, 1924.
- RUSSELL, B. *Human knowledge: its scope and limits*. Londres, George Allen & Unwin, 1948. [Ed. bras.: *Conhecimento humano: sua finalidade e limites*. São Paulo, Nacional, 1958.]
- . *Inquiry into meaning and truth*. Londres, George Allen & Unwin, 1940. [Ed. bras.: *Significado e verdade*. Trad. Alberto Oliva. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.]
- . *Logic and knowledge*. Londres, George Allen & Unwin, 1948. [Ed. bras.: *Lógica e conhecimento*. São Paulo, Abril, 1974.]
- . *Our knowledge of the external world: as field for scientific method in philosophy*. Londres, George Allen & Unwin, 1914. [Ed. bras.: *Nosso conhecimento do mundo exterior: estabelecimento de um campo para estudos sobre o método científico em filosofia*. São Paulo, Nacional, 1966.]
- . *Power: a new social analysis*. Londres, George Allen & Unwin, 1962. [Ed. bras.: *O poder: uma nova análise social*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.]
- . *The problems of philosophy*. Londres, Home University Library, 1912. [Ed. bras.: *Problemas da filosofia*. São Paulo, Saraiva, 1939.]
- RUSSELL, B.; WHITEHEAD, A. N. *Principia mathematica*. 2. ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1927. 3v.
- RYLE, G. *The concept of mind*. Londres, Hutchinson, 1949.
- . *The revolution in philosophy*. Londres, Macmillan, 1957.

- SÁNCHEZ-VÁZQUEZ, A. *Ciencia y revolucion: el marxismo de Althusser*. Madrid, Alianza, 1978. [Ed. bras.: *Ciência e revolução: o marxismo de Althusser*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.]
- . *The philosophy of praxis*. Londres, Merlin Press, 1977. [Ed. bras.: *Filosofia da práxis*. Trad. Luiz Fernando Cardoso. 4. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.]
- SARTRE, J. P. *A prostituta respeitosa: peça em um ato e dois quadros*. Trad. Maria Lucia Pereira. São Paulo, Papirus, 1992.
- . *Being and nothingness*. Londres, 1969. [Ed. bras.: *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. e notas Paulo Perdigão. Rio de Janeiro, Vozes, 2007.]
- . *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, 1960. [Ed. bras.: *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro, DP&A, 2002.]
- . *Entre quatro paredes*. 2. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006.
- . Jean-Paul Sartre ou l'interview sans interview. Artigo-entrevista de Pierre Lorquer, *Mondes Nouveaux*, 21 dez. 1944.
- . *L'idiot de la famille. I-III*, Paris, Gallimard, 1971-2.
- . *Huis clos and other plays: The respectable prostitute; Lucifer and the Lord; Huis Clos*. Londres, Penguin Books, 2008.
- . *No exit and three other plays*. Nova York, Random House, 1989.
- . Rencontre avec Jean-Paul Sartre. Entrevista de Gabriel d'Aubarède, *Les Nouvelles Littéraires*, 1 jan. 1951.
- . *The problem of method*. Londres, 1963. [Ed. bras.: *Questão de método*. Trad. Bento Prado Júnior. São Paulo, Difel, 1979.]
- et al. *Between existentialism and marxism*. Londres, NLB, 1974. [Ed. bras.: *Marxismo e existencialismo: (controvérsia sobre a dialética)*. Trad. Luiz Serrano Pinto. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1966.]
- SAYER, D. *Marx's method*. Brighton, Harvester, 1979.
- SCHIAFF, A. *Marxismus und das menschliche Individuum*. Viena, 1966. [Ed. bras.: *Marxismo e o indivíduo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.]
- . *Alienation as a social phenomenon*, Oxford, Pergamon Press, 1980.
- SCHILLER, F. *Carias sobre a educação estética da humanidade*. Trad. Roberto Schwarz. 2. ed. São Paulo, Epu, 1971.
- SCHUMPETER, J. A. *Imperialism and social classes*. Oxford, Blackwell, 1951. [Ed. bras.: *Imperialismo e classes sociais*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar, 1961.]
- SEBAG, L. *Marxisme et structuralisme*. Paris, Payot, 1964.
- SHAKESPEARE, W. *Macbeth*. Trad. Manuel Bandeira. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996.
- SHELLEY, P. B. *Prometheus unbound: a lyrical drama in four acts*. Londres, J. M. Dent & Sons, 1939.
- SINOWJEW, G. Gegen die Ultralinken. *Protokoll des V. Kongresses Her Kommunistischen Internationale*. Moscou, 1925.
- SKILLEN, A. *Rulling illusions: philosophy and the social order*. Brighton, Harvester, 1977.
- SMELSER, N. J. *Theory of collective behaviour*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962.
- SOLOMON, M. (Ed.). *Marxism and art: essays classic and contemporary*. New York, A. Knopf, 1973.
- SOREL, G. *Réflexions sur la violence*. Paris, 1906. [Ed. bras.: *Reflexões sobre a violência*. Trad. Orlando dos Reis. Rio de Janeiro, Vozes, 1993.]
- SOROKIN, P. *Social mobility*. Nova York, Harper & Brothers, 1927.
- SOROKIN, P. *Society, culture, and personality: their structure and dynamics, a system of general sociology*. Nova York, Harper, 1947. [Ed. bras.: *Sociedade, cultura e personalidade: sua estrutura e sua dinâmica, sistema de sociologia geral*. Trad. João Baptista Coelho Aguiar, Leonel Vallandro. Porto Alegre, RS, Globo, 1968.]
- SRAFFA, P. *Production of commodities by means of commodities*. Cambridge, 1960. [Ed. bras.: *Produção de mercadorias por meio de mercadorias*. Trad. Elisabeth Machado Oliveira, Paulo de Almeida e Christiano Monteiro Oiticica. São Paulo, Nova Cultural, 1997.]
- STEINER, G. *Heidegger: the influence and dissemination of his thought*. Londres, 1978.
- STENDHAL. *O vermelho e o negro*. São Paulo, Cosac Naify, 2003. (Coleção Prosa do Mundo)
- STEVENSON, R. L. *Dr. Jekyll and Mr. Hyde*. Bantam Books, 1985. [Ed. bras.: *O médico e o monstro: Dr. Jekyll e Mr. Hyde*. Trad. Flávia Villas-Boas. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995.]
- STRACHEY, J. *Contemporary capitalism*. Londres, 1956.
- STRAWSON, P. F. *Individuals*. Londres, 1959.
- SUNDAY Times Business News, 26/07/1970.
- SWEEZY, P. M. *The theory of capitalist development*. Nova York, Monthly Review Press, 1942. [Ed. bras.: *Teoria do desenvolvimento capitalista: princípios de economia política marxista*. Trad. Waltensir Dutra. São Paulo, Abril Cultural, 1986.]
- TAYLOR, C. Review of 'Cahiers de Royaumont, Philosophie n° IV: la philosophie analytique'. *Philosophical Review*, LXXIII, 1964.
- TAYLOR, F. W. *The principles of scientific management*. Nova York, 1947. [Ed. bras.: *Princípios de administração científica*. Trad. Arlindo Vieira Ramos. 7. ed. São Paulo, Atlas, 1970.]
- TAWNEY, R. H. *Equality*. Londres, Unwin Books, 1931.
- . *The acquisitive society*. Londres, Bell, 1921.
- TEALE, A. E. Moral Assurance. In: *Proceedings of the aristotelian society*, Supplementary Volume, XXXI, 1957.
- THERBORN, G. *What does the ruling mass do when it rules?*. Londres, Verso, 1978.
- THOMPSON, E. P. *The making of the English working class*. Londres, Penguin, 1963. [Ed. bras.: *A formação da classe operária inglesa*. Trad. Denise Bottmann, Renato Busatto Neto, Cláudia Rocha de Almeida. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.]
- . *The poverty of theory*. Londres, Merlin Press, 1978. [Ed. bras.: *A miséria da teoria: ou um planetário de erros. Uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.]
- TITMUS, R. M. *Income distribution and social change*. Londres, George Allen & Unwin, 1962.
- TÖNNIES, F. *Community and association (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1955.
- TOURAINÉ, A. *La conscience ouvrière*. Paris, Université de Paris – Seuil, 1966.
- TRENTIN, B. *Tendenze del capitalismo Italiano*. Roma, Riuniti, 1962.
- TROTSKY, L. *The permanent revolution*. Londres, 1962. [Ed. bras.: *A revolução permanente*. Trad. Hermínio Sacchetta. 2. ed. Expressão Popular, 2007.]
- TSÉ-TUNG, MAO. On contradiction. *Marx/Engels selected works*, v. I, pp. 321-22, out. 1937.
- . *On the correct handling of contradiction among the people*, fev. 1957.
- . *Reports on an investigation of the peasant movement in Hunan*, 1927.
- TUMIN, M. M. *Caste in a peasant society*. Princeton, Princeton University Press, 1952.
- VACCA, G. *Lukács o Korsch?*. Bari, 1969.
- VEBLEN, T. *The theory of the leisure class*. Nova York, Penguin USA, 1917. [Ed. bras.: *Teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições*. São Paulo, Pioneira, 1965.]
- VRANICKI, P. *Mensch und Geschichte*, Frankfurt/M., Herder, 1969.

- WARNER, W. L. et al. *Social class in America: a manual of procedure for the measurement of social status*. Gloucester, Mass., Peter Smith, 1957.
- ; LOW, J. O. *The social system of the modern factory: the strike – a social analysis*. New Haven, Londres, Yale University Press, 1947. v. IV (Coleção Yankee City)
- WARNOCK, H. M. *Ethics since 1900*. 3. ed. Oxford, Oxford University Press, 1978.
- WAXMAN, C. L. (Ed.). *The end of ideology debate*. Nova York, 1968.
- WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília, UnB, 1994.
- . *From Max Weber: essays in sociology*. Ed. H. H. Gerth e C. Wright Mills. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1948. [Ed. bras.: *Ensaio de sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro, LTC, 2002.]
- . *The methodology of the social sciences*. Nova York, Free Press, 1949.
- . *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. Londres, 1930. [Ed. bras.: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.]
- . *The theory of social and economic organization*. Nova York, 1947.
- WILLNER, A. *Images de la société et classes sociales*. Berne, 1947.
- WILLIAMS, B.; MONTEFIORE, A. (Eds.). *British analytical philosophy*. Londres, 1966.
- WILLIAMS, R. *Culture and society*. Londres, 1958. [Ed. bras.: *Cultura e sociedade, 1780-1950*. Trad. Leonidas H. B. Hegenberg. São Paulo, Editora Nacional, 1969.]
- . *Marxisme and literature*. Oxford, Oxford University Press, 1977.
- . *Problems in materialism and culture: selected essays*. Londres, Verso, 1980.
- WITTFOGEL, K. A. *Oriental despotism: a comparative study of total power*. New Haven, Yale University Press, 1957.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Londres, 1922. [Ed. bras.: *Tractatus logico-philosophicus*. 3. ed. São Paulo, Edusp, 2001.]
- . *Philosophical investigations*. Oxford, Blackwell, 1953. [Ed. bras.: *Investigações filosóficas*. São Paulo, Nova Cultural, 1999.]
- WOOD, N. *The politics of Locke's philosophy: a social study of "An essay concerning human understanding"*. Berkeley, University of California Press, 1983.
- WRIGHT MILLS, C. *The sociological imagination*. Nova York, Penguin, 1959. [Ed. bras.: *Imaginação sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.]
- YOUNG, M.; WILLMOTT, P. *Family and class in a London suburb*. Londres, Routledge & Kegan Paul; Nova York, Humanities Press, 1960.
- ZWEIG, F. *The worker in an affluent society: family life and industry*. Nova York, Free Press of Glencoe, 1961.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Agrippa, Menênio, 7, 8, 11
 Aristóteles, 35-40, 42, 98, 170
 Arnold, Matthew, 204
 Aron, Raymond, 13-4
 Auerbach, Berthold, 93
 Austin, J. L., 173-4, 177-8
 Ayer, A. J., 175

B

Babits, Mihály, 205
 Bales, R. F., 48
 Balzac, Honoré de, 206-7, 210-1
 Bell, Daniel, 14, 16, 18, 66
 Bendix, Reinhard, 56
 Berle, A. A., 31, 34
 Biester, Johann Erich, 120
 Black, Max, 187-9
 Bobbio, Norberto, 125
 Bossuet, Jacques-Bénigne, 122
 Bouwsma, O. K., 180
 Büchner, Ludwig, 109
 Burckhardt, Jacob, 119

C

Clausewitz, Karl von, 31
 Colletti, Lucio, 101
 Comte, Auguste, 117, 119
 Cooley, Charles H., 30-2
 Coser, Lewis, 30-4, 39
 Curran, John Philpot, 185

D

Demócrito, 105
 Descartes, René, 120
 Diderot, Denis, 170
 Dostoevsky, Fyodor, 206
 Draper, Theodore, 18
 Dühring, Eugen, 109

E

Einstein, Albert, 179
 Elton, William, 179-80
 Eluard, Paul, 192-3
 Emerson, Ralph Waldo, 204
 Engels, Friedrich, 42, 62, 75, 77-8, 82, 98
 101, 103-5, 107-10, 112, 117
 154, 161-2, 164, 166-7, 169

Epicuro, 105

Epstein, Jean, 187

F

Falconer, Alan D., 157

Faraday, Michael, 178, 179

Fechner, Gustav Theodor, 109

Feuerbach, Ludwig, 98-100, 107, 109-12, 114

Fichte, Johann Gottlieb, 94

Finch, H. A., 19,

Flaubert, Gustave, 206

Fouier, Charles, 110

Frege, Gottlob, 172

Freud, Sigmund, 119

Friedrich, Carl J., 122-3

G

Galbraith, John Kenneth, 14

Galileu Galilei, 179

Garcia Lorca, Federico, 187

Gerth, H. H., 22

Góngora, Don Louis de, 187

Goethe, Johann Wolfgang von, 203, 206, 209-13

Gramsci, Antonio, 55-6, 65, 68, 71, 88

Guerra, Augusto, 120

H

Hampshire, Stuart, 179

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, 78, 81, 130, 132, 134, 136, 144-6

Heidegger, Martin, 185, 196-8

Heilbroner, Robert L., 16

Heine, Heinrich, 93

Herder, Johann Gottfried von, 120

Hess, Moses, 93, 98

Hobbes, Thomas, 31, 112, 125, 151, 159

Hobsbawm, Eric, 91

Holbach, Paul Henri D', 93

Homans, George, 27-28, 39

Hopson, Anna Lee, 48

Housman, A. E., 204

Hume, David, 170

Huxley, Aldous, 204

I

Ibsen, Henrik, 204, 210

J

Jacob, Max, 205

József, Artila, 195

Joachim de Flore, 143

Joyce, James, 207-8

K

Kafka, Franz, 207-8

Kant, Immanuel, 63, 94, 119-29, 131, 133, 135-9, 141, 143, 145, 147, 149, 151, 153, 155, 206

Keats, John, 181

Keynes, John Maynard, 40, 43-5, 51, 53, 65-6, 69, 70

Kierkegaard, Sören, 163, 210-1

Knox, T. M., 177

Kugelman, Ludwig, 109, 117

L

Lange, Friedrich Albert, 109, 117

Laslett, Peter, 170

Lauderdale, Earl of, (James Maitland), 59

Lenin, Vladimir Ilyich, 16-8, 60, 86, 108-9

Lessing, Gotthold Ephraim, 93

Levin, Harry, 208

Lipset, S. M., 56

Locke, John, 159-60, 199

Lockwood, David, 70-1

Lukács, György, 17, 41-2, 46, 64, 71, 84, 86, 92, 113

Luxemburg, Rosa, 41

M

Maquiavel, Nicolau, 65

Madách, Imre, 210

Malthus, Thomas Robert, 128, 146-7

Mann, Thomas, 208, 211

Mannheim, Karl, 40-2, 66, 80

Mao Tse-tung, 86

Marlowe, Christopher, 210

Marx, Karl, 9, 13, 17, 23, 32, 35, 37-40, 42-3, 50-1, 53-65, 68-72, 74-8, 80-8, 90-117, 119, 121, 123, 125, 127, 129-31, 133, 135, 137, 139, 141, 143, 145-9, 151, 153, 154-68, 170

Means, G., 31-2

Meyerhoff, Hans, 119

Mill, John Stuart, 170

Mills, C. Wright, 22, 45

Milton, John, 196

Montefiore, Alan, 169

Moore, G. E., 66, 170, 172

Moore, T., 185

Musil, Robert, 209

N

Newton, Sir Isaac, 179

O

Oppenheim, Dagobert, 107

P

Paracelsus, 209

Pareto, Vilfredo, 119

Parsons, Talcott, 30-2, 34, 45-6, 48-51, 53

Platão, 170

Plekhanov, Georgi V., 86

Pope, Alexandre, 193-4

Prior, Matthew, 191

Proudhon, Pierre-Joseph, 59, 110

Proust, Marcel, 207-8

R

Reverdy, Pierre, 205

Ricardo, David, 42, 143, 147-9

Rousseau, Jean-Jacques, 8, 93, 122, 125, 160, 201-4, 206

Runciman, W. G., 170

Russell, Bertrand, 177

Ryle, Gilbert, 171-3, 175

S

Saint-Simon, Henri, 110

Sartre, Jean-Paul, 71, 111, 113, 209-11

Savonarola, Girolamo, 65

Scheler, Max, 66

Schiller, Friedrich von, 203, 206

Schlegel, Friedrich, 122

Schweitzer, Johann B., 110, 117

Shakespeare, William, 43, 196

Shelley, Percy Bisshe, 210

Sheridan, Richard Brinsley, 185

Shils, E. A., 19

Smelser, Neil J., 46

Smith, Adam, 52, 128, 139, 147-49, 151, 179, 193

Smith, Ian, 142

Sorel, Georges, 64, 72, 119

Spinoza, Baruch de, 98

Santo Agostinho, 119, 122

Stalin, Joseph V., 75

Stendhal, 206

Strawson, P. F., 179

T

Taylor, Charles, 169

Tchernychevsky, Nicolai G., 86

Teale, A. E., 173

Thackeray, William Makepeace, 204

V

- Van Breda, R. P., 173
 Van Gogh, Vincent, 195
 Veblen, Thorstein, 47
 Vico, Giambattista, 98, 120
 Voltaire, 93
 Voytila, papa João Paulo II, 123

W

- Warnock, H. M., 172
 Weber, Max, 14, 19-26, 30-2, 72
 Williams, Bernard, 169
 Wittgenstein, Ludwig, 170, 172
 Woodcock, George, 60

SOBRE O AUTOR

István Mészáros nasceu em Budapeste, Hungria, em 1930. Graduou-se em Filosofia na Universidade de Budapeste, onde foi assistente de Georg Lukács no Instituto de Estética. Deixou a Hungria após o levante de outubro de 1956 e exilou-se na Itália, onde trabalhou na Universidade de Turim; posteriormente ministrou aulas nas universidades de Londres (Inglaterra), St. Andrews (Escócia) e Sussex (Inglaterra), além de na Universidade Autônoma do México e na Universidade de York (Canadá). Ao retornar à Universidade de Sussex, em 1991, recebeu o título de Professor Emérito de Filosofia. É reconhecido como um dos principais intelectuais marxistas contemporâneos.

A seguir, relação das obras de István Mészáros:

- Szatira és valóság*. Budapeste, Szépirodahyli Könyvkiadó, 1955.
La rivolta degli intellettuali in Ungheria. Turim, Einaudi, 1958.
Attila József e l'arte moderna. Milão, Lerici, 1964.
Marx's theory of alienation. Londres, Merlin Press, 1970. [Ed. bras.: *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo, Boitempo, 2006.]
Aspects of history and class consciousness. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971.
The necessity of social control. Londres, Merlin Press, 1971.
Lukács' concept of dialectic. Londres, Merlin Press, 1972.
Neocolonial identity and counter-consciousness. Londres, Merlin Press, 1978.
The work of Sartre: search for freedom. Brighton, Harvester Wheatsheaf, 1979. [Ed. bras.: *A obra de Sartre: busca da liberdade*. São Paulo, Ensaio, 1991.]
Philosophy, ideology and social science. Brighton, Harvester Wheatsheaf, 1986. [Ed. bras.: *Filosofia, ideologia e ciência social*. São Paulo, Boitempo, 2008.]
The power of ideology. Brighton, Harvester Wheatsheaf, 1989. [Ed. bras.: *O poder da ideologia*. São Paulo, Boitempo, 2004.]
Beyond capital. Londres, Merlin Press, 1995. [Ed. bras.: *Para além do capital*. São Paulo, Boitempo, 2002.]
Socialism or barbarism: from the "American century" to the crossroads. Nova York, Monthly Review, 2001. [Ed. bras.: *O século XXI: socialismo ou barbárie?* São Paulo, Boitempo, 2003.]
A educação para além do capital. São Paulo, Boitempo, 2005.
O desafio e o fardo do tempo histórico. São Paulo, Boitempo, 2007.