

# *Revista Dialectus*

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 26 (2022), jul.-ago. 2022

**Fluxo Contínuo**





Revista Dialectus  
Revista de Filosofia  
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do  
Ceará – UFC

Revista Dialectus – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 11, n. 26 (jul.-ago.), 2022.  
Arte da Capa: *Paisagem de inverno*, Wassily Kandinsky (1909)

**Universidade Federal do Ceará**

**Reitor**

José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

**Vice-reitor**

José Glauco Lobo Filho

**Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação**

José Herbert Soares de Lira

**Diretor do Instituto de Cultura e Arte**

Marco Túlio Ferreira da Costa

**Coordenador do PPG - Filosofia**

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahl

**Vice-coordenador do PPG - Filosofia**

Konrad Christoph Utz

## **Revista Dialectus – Revista de Filosofia**

E-ISSN: 2317-2010

### **EDITORES-CHEFES**

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

### **EDITORES GERENTES**

Amsterdan Duarte, Universidade Federal do Ceará, UFC

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

### **EDITORES DE LAYOUT**

Albertino Servulo, Universidade Federal do Ceará, UFC

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

### **EDITORES DE SEÇÃO**

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ronaldo Martins Oliveira, Universidade Federal do Ceara, UFC

### **COMITÊ EDITORIAL**

Dr. Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Dr. Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA, Brasil

Dr. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte,  
UFRN

Ms. Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Ms. Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dr. Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

## **COMITÊ CIENTÍFICO**

Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL  
Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS  
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE  
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália  
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA  
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil  
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP  
Christian Iber, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS  
Christoph Türcke, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha  
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB  
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM  
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG  
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC  
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP  
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG  
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG  
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE  
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI  
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC  
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR  
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE  
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB  
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ  
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP  
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE  
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual do Ceará, UECE  
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE  
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA  
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ  
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França  
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE  
Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP  
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF  
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ  
Rosalvo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE  
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP  
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN  
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ  
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC  
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP  
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

**Revista Dialectus – Revista de Filosofia**

E-ISSN: 2317-2010

**Endereço postal**

Revista Dialectus

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Universidade Federal do Ceará - UFC

Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici

Fortaleza - Ceará

CEP: 60455-320

**Contato Principal**

Eduardo Ferreira Chagas

Doutor em Filosofia

Universidade Federal do Ceará - UFC

E-mail: [ef.chagas@uol.com.br](mailto:ef.chagas@uol.com.br)

**Contato para Suporte Técnico**

Telefone: 85 33669224

E-mail: [dialectus@ufc.br](mailto:dialectus@ufc.br)

## SUMÁRIO

<b>EDITORIAL</b>	8
<b>FLUXO CONTÍNUO</b>	
1. MARX SOBRE A LOUCURA <i>Pedro Henrique Antunes da Costa</i>	11
2. ADORNO E A CRÍTICA À ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE MARTIN HEIDEGGER <i>Cleidson de Jesus Rocha</i>	32
3. A SUBJETIVIDADE EM HEIDEGGER COMO ESTRUTURA DO MUNDO MODERNO <i>Poliana Emanuela da Costa, Eduardo Ferreira Chagas</i>	45
4. “AS NOVAS FORMAS DE CONTROLE” CONSOLIDAÇÃO DO PENSAMENTO UNIDIMENSIONAL NA SOCIEDADE DO CAPITALISMO AVANÇADO CONFORME HERBERT MARCUSE <i>Francisco de Assis Sobrinho, Alberto Dias Gadanha</i>	59
5. A DISTORÇÃO NEOLIBERAL DO PENSAMENTO ECONÔMICO DE ADAM SMITH SEGUNDO NOAM CHOMSKY E AMARTYA SEN <i>Édil Carvalho Guedes Filho, Wesley Heleno de Oliveira</i>	74
6. A FORMAÇÃO POLÍTICA COMO TOTALIDADE NOS MOVIMENTOS SOCIAIS POPULARES: A EXPERIÊNCIA DO TERRITÓRIO SERRINHA <i>Wandick Nogueira Maciel, Hildemar Luiz Rech</i>	94
<b>RESENHA</b>	
7. POR QUE O LIBERALISMO FRACASSOU? ( <i>Patrick J. Deneen</i> ) <i>Anderson Paz</i>	111
<b>TRADUÇÃO</b>	
8. CAPÍTULO 1 “MEANING” DA PARTE 1 “THE TRADITIONS OF SCIENCE” DA OBRA “AN ENQUIRY CONCERNING THE PRINCIPLES OF NATURAL KNOWLEDGE” ( <i>Alfred North Whitehead</i> ) <i>Rafael Ferreira Martins</i>	115





É com prazer que apresentamos esta edição de artigos variados. Iremos expor aqui uma polifonia de estudos que abordam temáticas sobre a subjetividade, a ontologia, a sociedade de controle, o neoliberalismo e a política. Aliás, sobre esse último aspecto, afirmamos que este é dominante e engloba os outros tantos que expomos aqui. A política, no sentido da *pólis* grega, procura a participação ativa dos cidadãos nas discussões e nas decisões da cidade; claro, ampliando o escopo, os textos deste número buscam um aperfeiçoamento do sistema democrático apresentando a crítica à sociedade hodierna.

O artigo que abre esta edição é do professor Dr. Pedro Henrique Antunes da Costa (UnB) intitulado *Marx sobre a loucura*. Na pesquisa, o autor apresenta uma análise sobre a loucura a partir de Marx, extraindo sua compreensão sobre como ela é produzida no modo de produção capitalista (MPC). Para isso, o professor analisa as produções *marxianas* acerca do sofrimento ou deste nas suas formas mais aguçadas como a loucura e o suicídio, situando tal compreensão nos marcos de sua análise totalizante, materialista histórico-dialética sobre o ser social no MPC e dialogando com elaborações de importantes autores no campo psi, cujos entendimentos se fundamentam nos postulados *marxianos*.

O estudo intitulado *Adorno e a crítica à ontologia fundamental de Martin Heidegger* do professor Dr. Cleidson de Jesus Rocha (UFAC) busca confrontar criticamente o modo de pensar adorniano expresso na primeira parte da *Dialética Negativa*, e a ontologia fundamental de Martin Heidegger. Para tanto, o autor apresenta o sentido do pensar em Heidegger, que busca, não a explicação das causas, mas as significações do ser. Em seguida, o professor discorre sobre as matrizes fundamentais do pensamento de Theodor Adorno, enquanto desdobramento da tradição marxista, com a intenção de salientar a fonte principal da posição hegeliano-marxista de Adorno e da escola de Frankfurt. Na sequência, ele demarca a influência do jovem Lukacs para os passos adornianos favorável a uma teoria crítica. E por fim, nosso pesquisador apresenta a filosofia adorniana como crítica às filosofias existentes, especialmente, em seu confronto com os conceitos heideggerianos de ser, de existência e de historicidade.

A professora Ms<sup>a</sup>. Poliana Emanuela da Costa (IFCE) e o professor PhD. Eduardo F. Chagas (UFC/CNPq) nos oferecem o artigo intitulado *A subjetividade em Heidegger como estrutura do mundo moderno* que tem por objetivo elaborar uma análise da questão da subjetividade em Heidegger como principal estrutura do mundo moderno. Para tanto, os autores tratam das principais características que configuram a época

moderna e como essas características apresentam, como elemento comum e determinante relativamente ao critério de verdade. Nesse sentido, nossos autores nos mostram como a concepção de verdade foi gestada na metafísica clássica e consolidada com a ciência moderna, a partir da subjetividade técnico-científica.

Em “*As novas formas de controle*” *consolidação do pensamento unidimensional na sociedade do capitalismo avançado de Herbert Marcuse* o doutorando Francisco de Assis Sobrinho (UFC) e o professor Dr. Alberto Dias Gadanha (UECE) procuram compreender e expor como para Marcuse, a sociedade do capitalismo afluyente, com suas novas formas de controle, protagoniza a formação e consolidação da cultura da unidimensionalidade. Para tanto, a partir do método dialético do filósofo frankfurtiano, nossos autores buscam debater temas como, a contenção do pensamento crítico, condicionamento das necessidades humanas e a racionalidade tecnológica.

O professor Dr. Édil Carvalho Guedes Filho (PUC-MG) e o Dndo. Wesley Heleno de Oliveira (FAJE) no artigo intitulado *A distorção neoliberal do pensamento econômico de Adam Smith segundo Noam Chomsky e Amartya Sen* procuram introduzir brevemente a apropriação neoliberal do pensamento smithiano, apresentando a crítica de Noam Chomsky e de Amartya Sen a esta perspectiva; desvelando o processo de redução e distorção dos conceitos originais do pensador escocês; buscando ao mesmo tempo resgatar um pouco de sua rica contribuição à compreensão do agir e da vida social humanos, notadamente o modo pelo qual estes se manifestam em nosso tempo.

Por fim, em *A formação política como totalidade nos movimentos sociais populares: a experiência do território Serrinha* o professor Dr. Hildemar Luiz Rech (UFC) e o mestre em educação Wandick Nogueira Maciel (UFC) buscam tecer algumas considerações sobre o tema da formação política no interior dos movimentos sociais populares. Para tanto, os autores lançam mão de uma pesquisa bibliográfica ancorada em alguns breves relatos de militantes colhidos através de entrevistas semiestruturadas, a partir do nosso trabalho militante no seio da luta social.

Esta edição ainda conta com a resenha do livro *Por que o liberalismo fracassou?* de Patrick Deneen feita por Anderson Paz (UFPB) e a tradução da Tradução do Capítulo 1 “*Meaning*” da parte 1 “*The Traditions of Science*” da obra “*An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*” de Alfred North Whitehead (1919) feita por Rafael Ferreira Martins (UFRJ). Esperamos que os leitores se deleitem com a leitura destes artigos e alimentem o espírito crítico tão importante à democracia.

**OS EDITORES**

Eduardo Chagas (UFC/CNPq)  
Jarbas Vasconcelos (UFRN)  
Amsterdan Duarte (UFC)  
Douglas Santana (UFC)

# MARX SOBRE A LOUCURA



Pedro Henrique Antunes da Costa<sup>1</sup>

## Resumo

No artigo, apresentamos uma análise sobre a loucura a partir de Marx, extraindo sua compreensão sobre como ela é produzida no modo de produção capitalista (MPC). Para isso, analisamos produções *marxianas* acerca do sofrimento ou deste nas suas formas mais aguçadas como a loucura e o suicídio, situando tal compreensão nos marcos de sua análise totalizante, materialista histórico-dialética sobre o ser social no MPC e dialogando com elaborações de importantes autores no campo psi, cujos entendimentos se fundamentam nos postulados *marxianos*. Como resultado, explicitamos o caráter social da loucura, que diz de sua determinação social, como expressão ou desdobramento da “questão social” no MPC, tendo como base material o conjunto das relações de produção e a alienação e estranhamento pelo trabalho (alienado e estranhado) como fundamento. Expomos também a crítica *marxiana* às formas hegemônicas asilares e coercitivas de compreensão e tratamento da loucura, argumentando que nele existem germens ou protoformas de crítica e oposição ao que se desenvolveu como psiquiatria e à lógica (e instituição) asilar-manicomial.

**Palavras-chave:** Loucura. Sofrimento. Saúde Mental. Marx. Marxismo.

## MARX ON MADNESS

### Abstract

In the article, we present an analysis of madness from Marx, extracting his understanding of how it is produced in the capitalist mode of production (MPC). For this, we analyze Marxian productions about suffering or in its most acute forms, such as madness and suicide, placing this understanding within the framework of its totalizing, historical-dialectical materialist analysis of the social being in the MPC and dialoguing with elaborations by important authors in *psy* field, whose formulations and understandings are based on Marxian postulates. As result, we explain the social character of madness, which speaks of its social determination, as an expression or unfolding of the “social question” in the MPC, having the set of production relations as a material base and the alienation and strangement of alienated work as a foundation. Subsequently, we expose Marxian criticism to asylum and coercive hegemonic forms of understanding and treating madness, arguing that there are germs or protoforms of criticism and opposition to what developed as psychiatry and asylum logic (and institutions).

**Keywords:** Madness. Suffering. Mental Health. Marx. Marxism.

## INTRODUÇÃO

Teria Marx contribuição ao entendimento da loucura? É possível uma análise fundamentada em Marx sobre a loucura? No presente artigo, ensejamos apresentar uma análise acerca da loucura a partir de Marx; isto é, apreender de sua teoria social e *práxis* revolucionária,

---

<sup>1</sup> Psicólogo, mestre e doutor em Psicologia. Professor do Departamento de Psicologia Clínica da Universidade de Brasília. <https://orcid.org/0000-0003-2404-8888>. E-mail: phantunes.costa@gmail.com.

elementos para compreendermos a produção da loucura vinculada à produção da vida e como esta é entendida e abordada no modo de produção capitalista (MPC). Como motivações adjacentes, buscamos apresentar reflexões do próprio sobre o tema, de textos e produções não tão conhecidas, ao mesmo tempo que demonstrar como é possível extrairmos - e, nisso, aprofundarmos, desenvolvermos - teorizações sobre a loucura nos marcos de sua análise totalizante.

Há também no presente exercício, o objetivo declarado de reivindicarmos o marxismo e o materialismo histórico-dialético para a compreensão e abordagem do sofrimento, da loucura, da saúde mental enquanto produções humanas; formas do ser humano se forjar na sociabilidade regida no/pelo capital, da mesma forma que esse intuito diz de uma constatação prévia da marginalização do marxismo na área (CARVALHO; PIZA, 2016), seja por disputas ideo-políticas ou mesmo por lacunas e insuficiências no bojo da própria *tradição marxista*<sup>2</sup>. Com isso, nos colocamos a disputar a hegemonia no campo da saúde mental, que é multidisciplinar, e campo *psi* (que não se restringe à psiquiatria, englobando também a psicologia e a psicanálise), que, a nosso ver, podem ser potencializados com as contribuições da teoria social *marxiana*, mesmo que isso possa implicar na crítica e na *superação* (*suprassunção – Aufheben*) de teorias, métodos e até mesmo de disciplinas e profissões tal como se constituíram e historicamente se debruçaram sobre a loucura.

Concordamos em parte com Carvalho e Piza (2016, p. 19), acerca da insuficiência de “trabalhos que abordam a problemática da loucura desde uma perspectiva histórica alicerçada no materialismo histórico-dialético”. Se considerarmos os esforços que extraíram uma interpretação acerca da loucura diretamente de Marx, tal assertiva, a nosso ver, é válida. Cabe ressaltar que Marx não foi um historiador, teórico ou analista da loucura propriamente. São poucas as produções nas quais se volta ao tema em específico, com nossa busca encontrando apenas três textos sobre o tema (MARX, 1858a; 1858b; 2006/1846), não sendo eles tão conhecidos em sua vasta produção.

Contudo, enquanto analista da totalidade e revolucionário, Marx possibilita o entendimento da loucura em sua concretude, como forma do ser humano se produzir (concretamente) na realidade concreta: a particularidade capitalista. Por isso mesmo, buscaremos demonstrar a partir de diálogos com produções teórico-práticas críticas no campo *psi*, que há um contingente de análises e,

---

<sup>2</sup> Conforme Netto (2006, p. 9), não há o *marxismo*, mas *marxismos*, “vertentes diferenciadas e alternativas de uma já larga tradição teórico-política”, de modo que se faz a diferenciação entre tal tradição *marxista* e os escritos e postulados do próprio Marx (teoria social *marxiana*)

sobretudo, *práxis* acerca da loucura que explícita ou implicitamente se afeiçoou em Marx, no materialismo histórico-dialético, mesmo que de maneira não ortodoxa<sup>3</sup>, e que o desconhecimento sobre tais produções e *práxis* dizem também de disputas ideo-políticas e uma marginalização ou desconsideração que Marx e o marxismo têm sofrido no campo (VASCONCELOS, 2012). Por sua vez, isso denota a importância do resgate e esforço analítico aqui ensejado.

A partir do exposto, trilhamos o seguinte percurso: (a) análise de produções *marxianas* acerca do sofrimento ou deste nas suas formas mais aguçadas como a loucura e o suicídio (MARX, 1858a; 1858b; 2006/1846); (b) submissão de tais postulados sobre a loucura à sua teoria social, recuperando alguns de seus trabalhos clássicos (MARX, 2010/1844a; 2010/1844b; 2013/1867; 2017/1847), situando a compreensão sobre a loucura nos marcos de sua análise totalizante, materialista histórico-dialética sobre o ser social no MPC. Vinculado a isso, apresentamos algumas elaborações de importantes autores no campo psi, cujas formulações e *práxis* acerca da loucura se fundamentaram em Marx e no materialismo histórico-dialético, até mesmo como forma de reiterar a pertinência e atualidade do marxismo na saúde mental.

Todo esse percurso analítico e a argumentação que dele resulta foram estruturados da seguinte forma no presente artigo: (a) primeiramente, explicitamos o caráter social da loucura que diz de sua determinação social como expressão ou desdobramento da “questão social” no MPC, ao mesmo tempo que tem como base material o conjunto das relações de produção e a alienação e estranhamento pelo trabalho (alienado e estranhado) como seu fundamento; (b) num segundo momento, expomos a crítica *marxiana* às formas hegemônicas asilares e coercitivas de compreensão e tratamento da loucura de sua época, argumentando que nele existem germens ou protoformas de crítica e oposição ao que se desenvolveu como psiquiatria e à lógica (e instituição) asilar-manicomial - um *protoantimanicomialismo*. Por fim, fazemos uma síntese com apontamentos gerais extraídos do processo analítico.

## MARX E O CARÁTER SOCIAL DA LOUCURA

Não há, talvez, fato mais bem estabelecido na sociedade britânica do que o correspondente crescimento da riqueza moderna e do pauperismo. Curiosamente, a mesma lei parece valer com respeito à loucura. O aumento da loucura na Grã-Bretanha acompanhou o aumento

<sup>3</sup> Conforme Lukács (2003/1923, p. 64): “Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao método”.

das exportações e ultrapassou o aumento da população (MARX, 1858a, s/p, tradução nossa).

Com este trecho, Marx (1858a) inicia o artigo *O Crescimento da Loucura na Grã-Bretanha* (*The Increase of Lunacy<sup>4</sup> in Great Britain*, tradução nossa) no *New-York Daily Tribune*. Compilando dados sobre o crescimento do número de indigentes (*paupers*) e loucos e o número de internações em 1852-1857 - de grande prosperidade econômica na Grã-Bretanha -, Marx questiona como uma sociedade pode produzir riqueza, ao mesmo tempo que, proporcionalmente, também produz sofrimento. *Não era para ser o contrário?* nos faz pensar sem, necessariamente, fazer tal pergunta. Com o maior desenvolvimento das forças produtivas, produção de mercadorias e riqueza, não era de se esperar uma melhora na condição de vida das pessoas, que passariam a acessar tal riqueza socialmente produzida? E isso, por sua vez, não estaria refletido na melhora das condições de saúde, com diminuição nos índices de adoecimento, loucura e internação?

Doze anos antes, em 1846, Marx havia publicado no periódico *Gesellschaftsspiegel* (*O espelho da sociedade*) o texto *Peuchet: vom Selbstmord* (*Peuchet: sobre o Suicídio*), em que reúne anotações e descrições de quatro casos de suicídio de Jacques Peuchet (1758-1830), que havia sido arquivista policial na França. Marx se apropria dos relatos de Peuchet, adicionando a eles uma introdução, realizando modificações e inserindo comentários no decorrer do texto, suprimindo o tom religioso *peuchetiano* e expressando uma crítica radical da sociabilidade burguesa através do suicídio (LÖWY, 2006; ABDUCA, 2012). Logo no início do texto, Marx(-Peuchet) assinala:

O número atual de suicídios, aquele que entre nós é tido como uma média normal e periódica, deve ser considerado um sintoma da organização deficiente de nossa sociedade; pois, na época da paralisação e das crises da indústria, em temporadas de encarecimento dos meios de vida e invernos rigorosos, esse sintoma é sempre mais evidente e assume um caráter epidêmico. Embora a miséria seja a maior causa do suicídio, encontramos-lo em todas as classes, tanto entre os ricos ociosos como entre os artistas e os políticos. A diversidade das suas causas parece escapar à censura uniforme e insensível dos moralistas (MARX, 2006/1846, p. 24)

No ano de 1859, no mesmo *New-York Daily Tribune*, Marx escreveria o artigo *Population, crime and pauperism* (*População, crime e pauperismo*), resgatando e comparando

---

<sup>4</sup> Dadas as especificidades da língua portuguesa no Brasil e configuração da saúde mental no país, resolvemos traduzir como *loucura* os termos: *demency, lunacy, insanity*, e outros usados por Marx como correlatos. Isso vale para a caracterização dos sujeitos (*lunatics, insane, idiots* etc.), como *loucos*, sem nenhum juízo de valor ou sentido pejorativo. Pelo contrário, remonta à resignificação de tais termos e os sujeitos implicados, fortalecendo-os.

dados sobre crescimento e composição populacional com os números de criminalidade e pauperismo na Inglaterra e País de Gales de 1844 a 1859. E as conclusões sobre a criminalidade são similares às de 1858 sobre a loucura: “Deve haver algo de podre na essência mesma de um sistema social que eleva sua riqueza sem diminuir sua miséria, e eleva sua criminalidade ainda mais rapidamente” (MARX, 2015/1859, s/p). Ou seja, num panorama de aumento da riqueza socialmente produzida, a pobreza, o sofrimento e a loucura, bem como a criminalidade também cresciam.

Mais à frente, n’*O Capital*, Marx (2013/1867) em vários momentos apresenta o sofrimento da classe trabalhadora como resultante de sua condição de classe; condição essa que quanto mais precária, em termos do avanço da realização das necessidades de valorização do capital sobre os trabalhadores, mais se expressa pela via do sofrimento, da degradação física e mental.

O capital não tem, por isso, a mínima consideração pela saúde e pela duração da vida do trabalhador, a menos que seja forçado pela sociedade a ter essa consideração. Às queixas sobre a degradação física e mental, a morte prematura, a tortura do sobretrabalho, ele responde: deveria esse martírio nos martirizar, ele que aumenta nosso gozo (o lucro)? (MARX, 2013/1867, p. 342)

Tudo isso diz do nosso modo de produção da vida. Nele, apesar das peculiaridades entre pauperismo, sofrimento, loucura e suicídio (o último como expressão máxima do sofrimento) e criminalidade, todos se produzem dialeticamente na totalidade social, a manifestando, realizando-a, a produzindo. Logo, devem ser entendidos nesse todo (em movimento, dinâmico, contraditório), numa análise totalizante, cujo caráter de totalidade diz respeito à apreensão das múltiplas determinações e mediações que fazem do todo *realidade concreta*; isto é, as singularidades das manifestações de tais “fenômenos” nos/pelos indivíduos (p. ex. como cada um de nós sofre de maneira única e singular, por sermos seres singulares), mediadas pelas particularidades sociais na materialização da totalidade, numa análise dinâmica e estrutural.

O que Marx aponta - e buscamos aprofundar, desenvolver - é o *caráter social da loucura*, (do suicídio, da criminalidade), sua *determinação social*; a demonstração de que ela não se produz num vazio histórico, mas é expressão concreta de como seres concretos se produzem na realidade concreta, a saber: o MPC. Não à toa, “está na natureza de nossa sociedade gerar muitos suicídios [e loucura, sofrimento]” (MARX, 2006/1846, p. 25). Tal aspecto fica evidente na



atualidade: com os patamares elevadíssimos de produção (e concentração) de riqueza, também se elevam as taxas de sofrimento, loucura - e suicídio (WHO, 2019). Referente a este último, tal dinâmica, inclusive, contradiz Marx(-Peuchet), para quem “quanto mais nossa época de comércio progride, mais raros se tornam esses nobres suicídios da miséria, que cedem lugar à hostilidade consciente, ao passo que ao miserável são brutalmente impostas as oportunidades do roubo e do assassinato” (MARX, 2006/1846, p. 44). É possível dizer que tal perspectiva já havia sido “corrigida” por Marx nos textos posteriores, como em *O Crescimento da Loucura na Grã-Bretanha*, no qual relata o aumento nos índices de loucura, mesmo no “período que se estende de 1852 a 1857, um período de prosperidade comercial sem precedentes” (MARX, 1858a, s/p, tradução nossa).

Tais aspectos remetem à *lei geral de acumulação capitalista*:

Quanto maiores forem a riqueza social, o capital em funcionamento, o volume e o vigor de seu crescimento e, portanto, também a grandeza absoluta do proletariado e a força produtiva de seu trabalho, tanto maior será o exército industrial de reserva [...] A grandeza proporcional do exército industrial de reserva acompanha, pois, o aumento das potências da riqueza. Mas quanto maior for esse exército de reserva em relação ao exército ativo de trabalhadores, tanto maior será a massa da superpopulação consolidada, cuja miséria está na razão inversa do martírio de seu trabalho. Por fim, quanto maior forem as camadas lazarentas da classe trabalhadora e o exército industrial de reserva, tanto maior será o pauperismo oficial. (MARX, 2013/1867, p. 875)

Temos, pois, a *loucura* não como um fenômeno em si, muito menos como uma questão individual, privada e (intra)psíquica, por mais que se expresse individual e psiquicamente - e possua uma dimensão orgânica. O que podemos extrair da análise marxiana é a dinâmica do sofrimento, da loucura como expressão da própria estrutura e dinâmica de funcionamento do MPC, ao mesmo tempo que a conforma: a loucura como manifestação ou desdobramento da “questão social”. Em consonância com Löwy (2006, p. 16), o “contexto social que explica o desespero e o suicídio”.

No âmbito do marxismo, a “questão social” é entendida como o conjunto de expressões e manifestações oriundas da própria condição antagônica e desigual do capitalismo. Remete à apropriação privada dos meios de produção e contradição capital-trabalho, de modo que o “desenvolvimento capitalista produz, compulsoriamente, ‘a questão social’” (NETTO, 2001, p. 45). Assim sendo, a supressão da “questão social” requer a supressão do MPC.

Apesar de tal conceito estar originalmente associado ao *pauperismo* que, no MPC adquire um novo caráter - afinal, com o desenvolvimento das forças produtivas, não mais se refere

à escassez de bens -, posteriormente, passa a encampar outras manifestações ou desdobramentos, tais como: o desemprego estrutural (como o próprio Marx indica na análise sobre o exército industrial de reserva), a fome, a criminalidade, a saúde, a saúde mental e, nela, a loucura. Numa sociabilidade antagônica, em que por meio da contradição capital-trabalho a produção da riqueza é socializada e sua apropriação é privada e concentrada, a tendência é que com o crescimento da produção e acumulação de riqueza, tenhamos maior produção e acumulação de miséria, bem como do sofrimento, da loucura. Em suma, piores condições objetivas de vida que, ao serem subjetivadas, se expressam na forma de precarização subjetiva, numa relação dialética.

Assim, se a “crítica filosófica deve constituir-se como crítica social” (ABDUCA, 2012, p. 17, tradução nossa), a crítica do sofrimento, da loucura, bem como das ciências e profissões que nelas se debruçam, como a psiquiatria, psicologia, psicanálise, em suma, do campo psi e da saúde mental - que vai além, incorporando disciplinas e profissões, como o serviço social, enfermagem, dentre outras - deve ser igualmente uma *crítica social*: (a) a crítica da loucura como expressão concreta de indivíduos concretos numa realidade concreta; e (b) dos campos psi e da saúde mental como conjuntos de produções concretas em uma realidade concreta, a saber o próprio MPC.

Acerca do primeiro, isto é, o caráter social do sofrimento e da loucura, temos uma apreensão que dialoga com a *sociogênese da loucura* de Frantz Fanon, importante psiquiatra e revolucionário martiniquense com atuação em África, para quem “ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia” (FANON, 2008/1852, p. 28). Ademais, o entendimento da loucura atrelada à “questão social”, converge com a apreensão de Ignacio Martín-Baró (2017/1984, p. 29), psicólogo salvadorenho formulador da *Psicologia da Libertação*, para quem a “distribuição da saúde mental está vinculada com a distribuição da riqueza produzida”. Aprofundando, ao nos debruçarmos na análise de *Sobre o Suicídio*, em que Marx toma de Peuchet casos concretos como expressões singulares da totalidade social, e vincularmos tal movimento à sua teoria da alienação, mais especificamente o trabalho alienado e estranhado (MARX, 2010/1844a), temos os fundamentos para corroborar com a conceituação do mesmo Martín-Baró (2017/1844) sobre a saúde mental “não como encarnação do funcionamento individual interno, mas como a materialização, na pessoa ou no grupo, do caráter humanizador ou alienante de uma estrutura de relações históricas” (p. 251).

Ou seja, não são “apenas” os níveis da exploração (e opressão) aos quais os indivíduos estão submetidos que irão determinar a existência do sofrimento ou mesmo sua forma singular; se

trata, antes de tudo, de sua condição alienada, estranhada, em decorrência da alienação e estranhamento que os constituem a partir da necessidade da venda de suas forças de trabalho; um processo de alienação e estranhamento que é objetivo e se subjetiva por meio da própria ação humana, *práxis*, trabalho, numa dialética objetivo-subjetivo. Um ser objetiva e subjetivamente alienado e estranhado, o que se expressa também por subjetividades alienadas, estranhadas, e, nisso, *dissociadas (esquizo), cindidas, duais* etc. como em uma parcela das *psicopatologias*.

Nesse ínterim, a dita *alienação mental* - como a loucura foi caracterizada -, diz, antes de tudo, de um ser alienado (do produto de seu trabalho, da própria atividade, de si, dos outros, da natureza e de sua condição humana). É uma das formas de sua condição desumanizada e reificada se expressar, não sendo algo em si ou meramente individual, por mais que tais manifestações sejam singulares, de acordo com as singularidades dos indivíduos. Em concordância com Alberto Merani (1972, p. 92), psicólogo argentino que criticou a psicologia por seu caráter alienante, “[c]onfunde-se a alienação com seus efeitos e quando se fala e escreve sobre os diversos tipos de alienação, na realidade, faz-se referências apenas aos efeitos por ela provocados”.

Sendo assim, temos como base material e fundamento do caráter concreto e social da loucura, da alienação mental, no MPC: as relações de produção que se assentam no/pelo trabalho alienado, estranhado e a alienação, o estranhamento por essa forma de trabalho (MARX, 2010/1844a). Estes se atrelam à apropriação privada dos meios de produção e contradição capital-trabalho que resultam na “questão social”, como nos apontou em *O Capital* (2013/1867), na referida *lei geral de acumulação capitalista*. Em suma, uma amálgama entre a condição alienada, estranhada e reificada, e, nisso, as diferentes formas que tal alienação opera, no qual incidem os diferentes níveis e formas de exploração e opressão. A loucura, pois, como uma das formas de expressão da alienação e estranhamento, ao mesmo tempo que recrudescer tal condição alienada, estranhada; ou seja, mais uma “camada” de alienação, mais um grilhão alienante.

Nesse ínterim, alguns podem indagar que o sofrimento e a loucura afligem a todos, independente da classe, o que refutaria a argumentação até então exposta. Por isso que argumentamos sobre a loucura como manifestação *ou* desdobramento da “questão social”. E o próprio Marx(-Peuchet) já havia afirmado: “Embora a miséria seja a maior causa do suicídio, encontramos-lo em todas as classes, tanto entre os ricos ociosos como entre os artistas e os políticos” (MARX, 2006/1846, p. 24), ironizando: “como se somente os trabalhadores definhassem sob as atuais condições sociais, ao passo que, para o restante da sociedade, o mundo tal como existe fosse

o melhor dos mundos” (p. 22). Aliado a isso, mesmo que manifestada naqueles que não carecem de vender suas forças de trabalhos, indica um processo de generalização e universalização dentro dos marcos do MPC da alienação e do estranhamento, atravessando e constituindo a todos, mesmo que de maneira diferenciada, singular, de acordo com as condições concretas de existência. O trabalho alienado e estranhado produz uma alienação e estranhamento do ser não apenas do produto de seu trabalho e da própria atividade, mas também de si próprio, de sua condição humana e dos outros, de modo que nossa produção nas/pelas relações sociais com os outros, os tem (e nos tem) nessa forma dissociada, alienada e estranha/estranhada. Recorrendo, novamente, às suas reflexões em *Sobre o Suicídio*, vivemos numa sociabilidade “onde cada um é estranho de si e todos são estranhos entre si” (MARX, 2006/1846, p. 42).

Ademais, ainda conforme *Sobre o Suicídio*, tais determinações se plasman às condições concretas dos indivíduos, ou seja, suas singularidades, mediadas pelas particularidades sociais (nos casos analisados, das mulheres numa sociedade patriarcal). Dos quatro casos de Peuchet reportados por Marx, três são de mulheres, sendo duas da burguesia, de modo que “o destino delas fora selado mais pelo seu gênero do que por sua classe social” (LÖWY, 2006, p. 18). Isso vale para a análise de *Imprisonment of Lady Bulwer-Lytton (O Encarceramento de Lady Bulwer-Lytton*, tradução nossa), a respeito do sequestro e encarceramento de Rosina Bulwer-Lytton, diagnosticada como louca depois de denunciar a conduta de seu ex-marido Edward Bulwer-Lytton, renomado escritor e político conservador (MARX, 1858b). Em ambas as produções jaz uma ferrenha crítica da opressão patriarcal às mulheres e da *tiranía familiar*, de modo que “[a] reificação capitalista e a dominação patriarcal são associadas por Marx [numa] acusação radical contra as modernas relações da família burguesa, fundadas sobre o poder masculino (LÖWY, 2006, p. 19). A mulher mesmo *livre* está aprisionada, uma propriedade privada do homem, “condenada à mais insuportável escravidão”, dado que o marido, pode “andar por aí com sua mulher acorrentada como o avarento com seu cofre, pois ela representa apenas uma parte de seu inventário” (MARX, 2006/1846, p. 37).

A isso, podemos somar sua crítica à colonização, rompendo com interpretação inicial eurocêntrica e unilinear em termos de progresso social, ao entendê-la como sustentáculo da acumulação originária na Europa ocidental e corolário do desenvolvimento do MPC, não havendo nada de progressista nela (MARX, 2013/1867). Nesses marcos, não é só possível como desejável expandir a análise marxiana, de modo a apreender as singularidades do sofrimento, da loucura, que

expressam nossas estruturas sociais classistas, patriarcais, racistas, colonizadas, dependentes, numa amálgama exploratório-opressiva. Como exemplo, reiteramos a práxis de Frantz Fanon acerca da alienação do(a) africano(a) colonizado(a). Adicionando à análise de Löwy, *alguns destinos podem ser selados mais pelas raças, etnias (tal como pelo gênero), nacionalidades do que pela classe social*. Contudo, estes não podem ser entendidos dissociadamente, mas dialeticamente - de modo consubstancializado -, numa análise totalizante. Ainda consoante ao mesmo autor: a “crítica da sociedade burguesa não se pode limitar à questão da exploração econômica - por mais importante que seja. Ela deve assumir um amplo caráter social e ético, incluindo todos os seus profundos e múltiplos aspectos opressivos” (LÖWY, 2006, p. 17). Em suma, “[a] classificação das diferentes causas do suicídio [e da loucura] deveria ser a classificação dos *próprios defeitos de nossa sociedade*” (MARX, 2006/1846, p. 44), o que, contrastado às usuais e hegemônicas classificações nosográficas, vide manuais diagnósticos, já denota o caráter de alienante dos mesmos e suas corroborações à ordem, fomentando processos de individualização e psicopatologização da vida.

Com isso, não negamos os indivíduos, suas singularidades e as próprias singularidades do sofrimento e da loucura; muito menos desconsideramos as dimensões biológicas e psicológicas. Apenas apontamos como tais singularidades expressam *singularmente* a forma que os seres se produzem nas particularidades do MPC e suas estruturas sociais, ao mesmo tempo que esse como totalidade diz do conjunto de relações sociais que tais indivíduos singulares produzem (e nelas se produzem): uma dialética singular-particular-universal (LUKÁCS, 2013). Com os casos que apropria de Peuchet, Marx (2006) explicita que o suicídio, frequentemente tomado como fenômeno privado, privativo, é, na verdade, político, social, demonstrando que “*privado é político*” (LÖWY, 2006, p. 15). O sofrimento, a loucura, apesar de se manifestarem singularmente nos indivíduos também são políticos, são determinados socialmente, e não produções privadas ou privativas. Logo, a individualização e privatização da loucura, como se suas formas singulares fossem sinônimo de condutas privadas, de indivíduos e subjetividades privativos, dizem da sociabilidade burguesa, do MPC e sua dinâmica individualizante, alienada, pautada na/pela propriedade privada e privatização da vida, das relações sociais e, por conseguinte, do próprio ser e suas formas de se produzir.

Conforme Marx (2017/1847, p. 93/94), “a sociedade, são as relações sociais fundadas no antagonismo das classes. Essas relações não são relações do indivíduo com o indivíduo, mas do operário com o capitalista, do arrendatário com o proprietário fundiário etc. Suprimidas essas

relações, estará suprimida a sociedade”. E o antagonismo de classes é racializado, constituído pelo antagonismo de gêneros e demais estruturas societárias.

Logo, as singularidades do sofrimento, da loucura, não significam uma negação de seu caráter social. Pelo contrário, representam as inúmeras formas de a universalidade humana se efetivar e, nesse caso, sofrer, mediadas e concretizadas nas/pelas particularidades da sociabilidade capitalista e suas estruturas. Da mesma forma, tais dimensões constitutivas do ser devem ser compreendidas como partes deste como totalidade - múltipla, contraditória - que se produz numa realidade também totalizante - e, nisso, a produz. Aliás, o dualismo mente e corpo (e o *estranhamento* entre ambos) na psiquiatria e psicologia e seus reducionismos bio-psicologizantes, ao negar a conformação dialética e totalizante do real em movimento, podem ser entendidas como teorizações alienadas desse ser e dinâmica de vida alienada; isto é, esforços de racionalização e justificação da produção alienada do ser no MPC por meio da psicologia, psiquiatria e campo psi (MERANI, 1972; MARTÍN-BARÓ, 1973; COOPER, 1989).

A loucura, na sua concretude, se apresenta, então, como sintoma de nossa sociabilidade ou, mesmo, a forma como tal sociabilidade alienante se expressa por vias igualmente alienantes. Segundo próprio Marx(-Peuchet), o “*suicídio [e o sofrimento, a loucura] não é mais do que um entre os mil e um sintomas da luta social geral.*”

Contudo, tal entendimento ainda é insuficiente, carecendo de dialética. Como afirmou Abduca (2012, p. 42, tradução nossa) “os casos de suicídio, de loucura, de asilamento nas *workhouses*, expressam um tipo de miséria, comparável à conhecida afirmação sobre ‘o ópio do povo’ da ‘miséria religiosa’”. Conforme Marx (2010/1844b, p. 145): “[a] miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos”. Logo, a loucura dialeticamente como sintoma e *oposição, negação* à sociabilidade capitalista; um protesto inconsciente, alienado, estranhado (estranho), pois também expressão da condição alienada e estranhada do ser. Por isso mesmo, não deve ser romantizado.

O MPC produz um sofrimento que o nega, que apresenta a si mesmo como oposição, sinalizando, nas suas variadas formas, a necessidade de sua crítica e transformação; uma incongruência entre a própria condição humana, do ser social, e a produção alienada e estranhada deste na sociabilidade capitalista. A loucura como *expressão da miséria real e protesto contra a*

*miséria real*; o suspiro da criatura oprimida e o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estado de coisas embrutecido, alienado, desumanizado.

### **UM MARX ANTIMANICOMIAL?**

Vinculado à análise marxiana que nos leva a compreender a produção e determinação social da loucura, podemos extrair também a determinação social das formas tradicionais e hegemônicas de entendimento sobre o que é a loucura, assim como da abordagem e tratamento à mesma, centradas no modelo e instituições asilares manicomiais. Tanto em *O Crescimento da Loucura na Grã-Bretanha*, quanto em *O Encarceramento de Lady Bulwer-Lytton* Marx faz uma robusta crítica a tal *modus operandi* no âmbito do campo psi e da saúde mental e suas diretas vinculações

Com relação ao primeiro, Marx critica como tais dispositivos supostamente de tratamento eram inadequados, justamente, para o que no plano da aparência se destinavam, isto é, à prestação de assistência, de cuidado aos loucos.

Os asilos públicos, ou asilos para loucos propriamente ditos [manicômios]<sup>5</sup>, eram, por lei, exclusivamente destinados ao acolhimento dos loucos pobres, a serem utilizados como hospitais para o tratamento médico, e não como locais seguros para a mera custódia de loucos. De modo geral, pelo menos nos municípios, podem ser considerados estabelecimentos bem regulamentados, embora de construção extensa demais para serem devidamente supervisionados, superlotados, carentes da separação cuidadosa das diferentes classes de pacientes, e ainda assim inadequados para acomodação de aproximadamente mais da metade dos loucos pobres. Afinal, o espaço proporcionado por esses 37 estabelecimentos, espalhados por todo o país, seria suficiente para abrigar mais de 15.690 internos (MARX, 1858a, s/p, tradução nossa).

A crítica começa com a insuficiência numérica de tais instituições, cujo “número é muito pequeno para atender à rápida disseminação de transtornos mentais” (MARX, 1858a, s/p, tradução nossa), ao mesmo tempo que se desenvolve pela inadequação estrutural de tais serviços, com condições precárias aos internos. Contudo, tal crítica não fica restrita a lacunas quantitativas ou insuficiências do serviços, estando associada, a nosso ver, a três vetores - e que também são desenvolvidos em outras produções de Marx: (a) as mutações no decorrer do desenvolvimento e consolidação do MPC que produzem a “questão social”, sendo a loucura uma de suas expressões

---

<sup>5</sup> Novamente, dadas as particularidades da realidade brasileira, nos casos em que Marx se referir aos asilos voltados para os *loucos*, traduziremos como manicômios.

ou desdobramentos e que agora precisa ser gerida; (b) a desresponsabilização estatal, relegando parte do tratamento à iniciativa e instituições privadas, regidas pela lógica mercantil orientadas ao lucro; e (c) e como tais formas de tratamento eram necessidades da dinâmica capitalista.

Entendendo que tais vetores se relacionam dialeticamente e co-constituem, a crítica de Marx, dialogada com suas análises acerca da *lei geral de acumulação capitalista* e da *assim chamada acumulação primitiva*, nos permite compreender tais instituições asilares como respostas à necessidade de gerência e controle da superpopulação relativa, do exército industrial de reserva de trabalhadores que foram expropriados dos instrumentos e meios de produção e forçados a migrar para os centros urbanos, onde não se tinha trabalho em quantidade suficiente a todos (MARX, 2013/1867). Não à toa, Marx pontua, conforme citação anterior, como os asilos públicos eram orientados aos *loucos pobres* (e aos loucos e pobres). Ao mesmo tempo, o elevado crescimento da loucura e do asilamento dos loucos em tais instituições não pode ser compreendido dissociado da própria produção desse exército industrial de reserva, isto é, da “questão social” e suas expressões ou desdobramentos, como a loucura, e as necessárias formas de geri-las e controlá-las, de modo a evitar que se tornassem um risco/perigo ao próprio desenvolvimento do MPC.

Conforme assinala Carvalho e Piza (2016, p. 34) “[e]ste contingente (a superpopulação relativa) é a própria ‘questão social’ tal qual significada pela burguesia; a loucura é uma de suas facetas; o asilo, uma das respostas oferecidas; e a psiquiatria, o seu fiel depositário”. Assim, temos um continuum de violência, que contém não apenas a violência cometida pela psiquiatria como racionalidade de tais processos, mas a própria psiquiatria como violência (COOPER, 1989). Por conseguinte, as instituições, como os asilos, manicômios, fundamentadas em tal racionalidade violenta e violentada, sendo igualmente violentas e violentadoras, independentemente de serem mais espaçosas ou terem melhores acomodações (BASAGLIA, 1985)

Ademais, todo esse processo é chancelado pelo próprio Estado. Quando não operado diretamente por ele, vide os dispositivos assistenciais público-estatais - em especial as casas de trabalho (*workhouses*) voltadas para o abrigo de indigentes e que combinavam assistência precária condicionada a trabalho em condições ainda mais degradantes e à punição -, tinha a sua chancela ao relegar parte do cuidado à iniciativa e instituições privadas e, inclusive, financiá-las.

[...] em muitos casos, onde não existe asilo público na vizinhança, ou onde o asilo existente já está superlotado, nenhuma alternativa foi deixada aos comissários a não ser impedir que a licença continuasse, ou jogar grandes massas de pobres insanos em suas várias



*workhouses*. Ainda assim, os mesmos comissários<sup>6</sup> acrescentam que, por maiores que sejam os males das instituições licenciadas, eles não são tão grandes quanto o perigo e o mal combinados de deixar esses indigentes quase descuidados nas *workhouses* (MARX, 1858a, s/p, tradução nossa).

Destarte, temos a lógica asilar-manicomial também como possibilidade de acumulação capitalista frente à mercantilização da loucura e dos loucos, isto é, como constituída pela lógica mercantil, como o próprio Marx (1958a, s/p, tradução nossa) reconheceu:

Todo o estudo dos contratantes [de instituições asilares privadas] consiste, é claro, no único ponto de fazer grandes lucros com essas pequenas receitas e, conseqüentemente, de manter o paciente com o menor gasto possível. Em seu último relatório, os Comissários da Loucura afirmam que mesmo quando os meios de acomodação nessas casas licenciadas são grandes e amplos, a acomodação real oferecida é uma mera farsa e o tratamento dado aos internos uma vergonha”.

No decorrer do texto, Marx (1858a) descreve outras instituições que, apesar das diferenças, se assemelhavam pela condição de violência, precariedade e desumanização. Com o louco como superpopulação relativa ou impossibilitado de produzir na normalidade produtiva do MPC, criam-se estratégias não apenas de se extrair o máximo deles - como o trabalho não pago nas *workhouses* -, como de lucrar com seu sofrimento, com suas condições, via mercantilização da loucura e privatização do cuidado e assistência, vide exemplos das instituições privadas. A loucura e o louco como mercadorias, o que expressava e reforçava o caráter reificado das relações sociais e dinâmica capitalista, ao mesmo tempo justificava ainda mais as péssimas condições assistenciais, afinal, estas se configuravam como *economia de despesas*, maximizando os lucros. Como Marx (1858a, s/p, tradução nossa) reconhece e explicita: “o princípio decisivo [...] é econômico”.

Portanto, é um resultado natural que a detenção em *workhouses* não apenas piora os casos não tão agudos de loucura [harmless imbecility] para os quais foi originalmente planejada, mas tem a tendência de cronificar e tornar permanentes os casos que deveriam ter sido tratados por cuidados precoces (MARX, 1858a, s/p, tradução nossa).

É possível extrair de Marx constatação semelhante ao que movimentos antimanicomiais, de reforma psiquiátrica ou da antipsiquiatria defenderam ao redor do mundo a partir de meados do século XX: os manicômios, ao invés de instituições de saúde, de cura etc. eram

---

<sup>6</sup> Comissários da Loucura (*Lunacy Commissioners*). Atores estatais responsáveis pela implementação e fiscalização das leis sobre a loucura, como, por exemplo, a *Lunacy Act*, instituída em 1845, a qual Marx se refere no texto.

instituições de promoção ou agravamento de doenças, da loucura; instituições de proteção não a quem neles estavam, mas aos de fora, grosso modo, à sociedade. Por exemplo, para Fanon 2020/1959, o “manicômio agravava a doença. Segundo Martín-Baró (1973, p. 204), os hospitais psiquiátricos tradicionais eram fábricas de enfermos. Cabe, então, a indagação se o manicômio se orienta ao cuidado do louco, ou seja, se é uma instituição de tratamento, ou se é, na verdade, um depósito. Suas ações e resultados devem ser analisados a partir do seu real sentido e utilidade. Sendo assim, se trata de uma instituição extremamente eficaz naquilo que se propõe - e a ela é colocado. Não por acaso, Franco Basaglia (1979), psiquiatra italiano e um dos maiores nomes do movimento antimanicomial no mundo, afirmou que o manicômio é construído para controlar e reprimir trabalhadores incapazes de responder aos interesses capitalistas, à normalidade produtiva do MPC.

Todos esses aspectos convergem para a constatação do caráter imanentemente desumano de tais formas de “cuidado” materializadas nas instituições asilares, manicomiais, ao mesmo tempo que se vinculam aos chãos históricos do desenvolvimento capitalista e sua base material, isto é, a totalidade das relações produtivas. Ou seja, tal como defendido por importantes nomes das perspectivas críticas no bojo do campo psi e do movimento antimanicomial, sendo alguns aqui referenciados (p. ex. Basaglia, Cooper, Fanon, Martín-Baró) não há como humanizar o que é por sua própria condição desumano e desumanizante. Por isso, os inúmeros casos de violência, de maus-tratos não se tratavam de anomalias, exceções, dizendo da própria condição violenta de tais condições. Marx reproduz alguns, como o seguinte:

Verificou-se agora que, durante o presente ano, enquanto se investigava o estado de um manicômio de Yorkshire, os comissários da loucura descobriram um homem, em plena posse de suas faculdades mentais, que, por vários anos, havia sido aprisionado e segregado em um porão (MARX, 1858b, s/p, tradução nossa)

Temos um tratamento condizente com a condição alienada de um ser que “só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal” (MARX, 1844/2010a, p. 83). No caso daqueles que ainda são pobres e loucos, está justificado serem “tratados” em *currais*. Grosso modo, ciências e tratamentos alienados, reificadores como extensão e perpetuação da condição alienada, estranhada e reificada

da produção da vida no MPC. Não à toa, Marx (1858a, s/p, tradução nossa) termina o texto da seguinte forma:

Seria muito repugnante fornecer trechos do relatório dos comissários sobre a St. Pancras Workhouse em Londres, uma espécie de pandemônio rebaixado. De um modo geral, existem poucos estábulos ingleses que, ao lado das enfermarias dos lunáticos nos asilos, não apareceria boudoirs<sup>7</sup>, e onde o tratamento recebido pelos quadrúpedes não pode ser chamado de sentimental quando comparado ao dos pobres loucos.

Já em *O Encarceramento de Lady Bulwer-Lytton*, ao criticar o sequestro e enclausuramento Rosina Bulwer-Lytton, tendo como justificativa (fachada) a loucura, Marx (1858b) dialoga com sua análise em *Sobre o Suicídio* acerca da opressão à mulher. Nisso, nos permite compreender como a dominação na sociabilidade capitalista não se pauta apenas nas relações de exploração, afinal se tratava de uma mulher da burguesia inglesa (assim como dois casos de *Sobre o Suicídio*).

Especificamente, é possível extrair uma crítica a como a lógica manicomial-asilar se imbrica às estruturas opressoras, se tratando de uma extensão das mesmas, atingindo os indivíduos de maneira diferenciada de acordo com suas singularidades, nas mediações das particularidades sociais; no caso de Rosina Bulwer-Lytton, o fato de ser mulher e ter se voltado contra seu ex-marido poderoso. Ela, enquanto alvo de tratamento, isto é, a pessoa a ser cuidada, foi, na verdade, o alvo da violência, com o cuidado sendo, portanto, orientado a seu ex-marido, o que demonstra a que e quem o seu diagnóstico de loucura e consequente “tratamento” serviram; a que e quem eles *protegeram*. Conforme destacado por Marx (1858b, s/p, tradução nossa): “A circunstância mais importante é esta: Enquanto Sir Edward falou, Lady Bulwer manteve silêncio [ou foi silenciada, conforme é possível presumir do restante do texto e indagações marxianas]”. A psiquiatria, o manicômio como continuidades de silenciamento desta mulher, possibilitando a continuidade de *fala* e exercício de poder *do homem* - e da estrutura patriarcal-burguesa.

Nesse íterim, Marx volta suas *armas da crítica* à própria psiquiatria como promotora de tal processo e à atuação dos médicos como autoridades responsáveis. O papel cumprido por eles em todo o processo, balizados no saber médico-psiquiátrico, assemelhou-se, inclusive, a outras autoridades, de outro campo - o da justiça -, de modo que “a questão para o público britânico é se,

---

<sup>7</sup> Cômido (quarto, sala de estar ou salão de beleza privado) cheio de requintes, bastante comum com as mulheres das classes mais abastadas da época.

sob o manto do Lunacy Act, *lettres de cachet*<sup>8</sup> podem ser emitidas por indivíduos inescrupulosos capazes de pagar taxas tentadoras a dois médicos inescrupulosos” (MARX, 1858b, s/p, tradução nossa). Os manicômios estariam à loucura como expressão ou desdobramento da “questão social”, assim como as prisões para a criminalidade, também manifestação da “questão social”. Sob o manto da tecnicidade, da razão científica médica, temos também sua dimensão política, social e histórica evidenciada, atrelada à sociabilidade que a produz - e é produzida por ela.

Além disso, “Sir Edward Bulwer sentiu a necessidade de aconselhamento médico autorizado, não para sequestrar sua esposa como louca, mas para libertá-la como *mentis compos* [mente sã]” (MARX, 1858b, s/p, tradução nossa). Com o diagnóstico de louca, não importando como foi feito, o encarceramento estava justificado - justificativa dada pela psiquiatria e psiquiatras - restando aos mesmos psiquiatras justificarem a libertação. Ou seja, se a prisão de uma mulher que ao atentar contra seu ex-marido (poderoso) - e, por fazer isso, só pode estar louca - é natural, sua libertação é que deve ser bem argumentada. O que é necessário justificar - o que não é *natural* - é porque tal mulher deve estar *livre* e não nas *prisões* dos manicômios (ou do casamento e família burguesa-patriarcal). Por isso, a “enfermidade mental constitui, em muitos casos, um expediente último e precioso para eliminar do jogo social quem, em seu modo de viver, se opõe ao sistema estabelecido ou não quer entrar em suas categorias” (MARTÍN-BARÓ, 1973, p. 203, tradução nossa). Eis mais uma demonstração não só da determinação social da loucura, mas como foi hegemonicamente compreendida e tratada no MPD pela psiquiatria e manicômios e suas utilidades.

O Dr. Forbes Winslow, editor do “The Journal of Psychological Medicine”, que já havia sido consultado pelos consultores jurídicos de Lady Bulwer, certifica que, ‘tendo examinado Lady B. Lytton quanto ao seu estado mental’, achou ‘justificada sua libertação da restrição.’ A questão a ser provada ao público não era a liberação de Lady Bulwer, mas, ao contrário, sua restrição que era justificada. O Sr. Lytton não ousa tocar neste ponto delicado e decisivo (MARX, 1858b, s/p, tradução nossa).

Ao ironizar as respostas de um dos responsáveis pelo “tratamento” de Lady Bulwer-Lytton, de que a mesma não havia sido presa, afinal, foi possibilitada de andar de carruagem - inclusive de dirigi-la! -, Marx esclarece que o próprio caráter de encarceramento, de prisão, não se dá apenas pelos métodos arcaicos de outrora. Além do mais, não são as retóricas, technicalidades ou

---

<sup>8</sup> Mandados de prisão. Aqui, Marx aponta a similitude das lógicas de encarceramento de loucos e de criminosos, da psiquiatria e do direito/justiça.

aparências que necessariamente exprimem o conteúdo aprisionante dos processos; pelo contrário, podem se tratar de aparências que mistificam e ocultam seu conteúdo.

As caretas amigáveis, a paciência sorridente, a persuasão infantil, a tagarelice oleosa, as piscadelas e a serenidade afetada de um bando de cuidadores treinados podem levar uma mulher sensível à loucura, assim como duchas de água, camisas de força, carcereiros brutais e enfermarias escuras (MARX, 1858b, s/p, tradução nossa).

E, mesmo assim, no caso de Lady Bulwer-Lytton, a postura dos médicos, precisando justificar sua “soltura”, já denunciava o aprisionamento. Nesse sentido, Marx nos fornece munições para a contestação de velhas práticas que se apresentam como novas no âmbito da saúde mental; do manicômio e práticas manicomiais reatualizados sob roupagens técnicas, mas que no conteúdo continuam a ser manicomiais; que em sua sofisticação continuam a produzir sofrimento, levar à loucura. Nisso, talvez, sejam ainda mais perversos e eficazes, porque mistificam sua condição.

Portanto, o anacronismo da pergunta-título da presente seção - até porque não haveria como Marx ser antimanicomial, sendo que tal movimento emana e se desenvolve posteriormente à sua morte - serve, na verdade, para demonstrar como as críticas *marxianas* às formas de compreensão e tratamento da loucura, bem como às instituições que se voltavam a tal *cuidado*, coincidem com as do movimento antimanicomial, à crítica à manicomialização e instituições manicomiais e seu caráter coercitivo, segregatório. Podem ser tratadas como uma postura *protoantimanicomial*. Ainda que não tão profundizadas e desenvolvidas, afinal Marx não era um teórico ou militante *da saúde mental*, demonstram que no bojo de sua crítica radical do MPC, ao dissecar sua anatomia, junto à ontologia do ser social, se depara com os fundamentos da loucura enquanto expressão concreta de produção humana na concretude capitalista e, nisso, como o seu entendimento e abordagem nessa mesma sociabilidade não se dá dissociada de suas estruturas, do seu funcionamento e dinâmica. Não é casualidade que autores, militantes e movimentos antimanicomiais e críticos ao campo psi no trato à loucura se afiançaram no próprio Marx - mesmo que também em outras perspectivas.

Dessa forma, reside a importância da teoria social e análise *marxiana*, do materialismo histórico-dialético e crítica da economia política à crítica da lógica manicomial no MPC. A crítica do manicômio derivada da crítica ao modo de produção da vida que se expressa - e perpetua -

no/pelo manicômio; que o tem como forma de manifestar a sua condição exploratória, opressiva, reificada e alienante. Logo, jaz a necessária radicalidade revolucionária na área.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente estudo, acreditamos ter demonstrado a pertinência de Marx e o que ele nos legou em termos de compreensão do ser social no MPC para a análise da loucura. Mesmo tendo poucas produções nas quais se volta de maneira específica para o sofrimento e, nele, para as suas formas mais intensas, como a loucura e o suicídio, ao circunscrevermos tais análises dentro de sua teoria social e desenvolvimento de sua *práxis*, conseguimos constatar sua relevância. E mesmo em tais poucas produções, já temos muitos subsídios para a compreensão da loucura enquanto expressão concreta da produção da vida nos marcos do MPC.

Enquanto o capitalismo perdurar, devemos analisar o sofrimento que nos aflige em sua determinação social, o que significa entendê-lo como o sofrimento no/do capitalismo, a loucura no/do capitalismo. Por isso mesmo, as contribuições marxianas e o materialismo histórico-dialético permanecerão necessários e atuais. Com isso, não dizemos que sejam por si só suficientes ou que não devam estar afeitos a incorporar a dinâmica do tempo, da história, das particularidades que medeiam e constituem o todo e suas vicissitudes, ou mesmo aprofundados, em termos das inúmeras formas que o sofrimento e a loucura se efetivam. Tal aspecto fica evidente com o diálogo realizado com importantes atores do campo psi e da saúde mental afiançados em Marx e que não apenas aprofundaram seus postulados ou desenvolveram determinados aspectos de sua teoria, como se colocaram a superar algumas lacunas a partir de suas realidades circunscritos à totalidade social. Mesmo que alguns destes autores se pautem por um marxismo heterodoxo, procuramos no presente exercício demonstrar como tal movimento, acompanhando o próprio movimento do real histórico, é possível de ser feito sem necessariamente negar o rigor do método, isto é, a ortodoxia marxista.

Também não é nosso intuito incorrer em posições idealistas de que o sofrimento é restrito ao capitalismo e que, portanto, com a superação do mesmo, o ser humano estaria livre de sofrer e da loucura. Nossa intenção é, justamente, a de compreender a concretude das inúmeras formas de sofrimento, que representam as inúmeras formas do ser humano se forjar, e mais especificamente a loucura, nos marcos do MPC. Não cabe a nós, e nem faz sentido numa perspectiva materialista histórica, hipotetizarmos formas de sofrimento em sociabilidades futuras ou analisarmos aquilo que não se sabe o que é ou ainda não existe, até porque nosso compromisso

é com a finitude da sociabilidade que nos fazer sofrer no presente; com o sofrimento que nos aflige no agora.

Conforme mencionado, sendo a loucura *sintoma e negação/oposição* à sociabilidade capitalista, sua análise serve não apenas para o seu próprio entendimento e, com isso, para que seja melhor abordada e tratada, mas diz, antes de tudo da sociedade na qual ela se produz concretamente, nos indicando a imprescindibilidade de revolução da mesma. Como horizonte, põe-se a necessidade de superação das formas tradicionais psiquiatrizantes (e psicologizantes) e suas instituições manicomiais, asilares. Ao mesmo tempo, a superação destas e da sua lógica subjacente (enquanto materializações de uma dinâmica alienada, estranha e reificada) implica na superação da sociabilidade que as tem como produto e produtoras, se expressando e perpetuando nelas/por elas.

Por fim, no atual estágio de desenvolvimento capitalista na particularidade brasileira, em que tais formas ganham novamente força, ressurgindo sob “novas” formas, discursos e aparências tecnicistas e reevocando mantras da neutralidade e imparcialidade, a análise marxiana, mesmo que situada em meados do século XIX e na Europa Ocidental, nos possibilita constatar que se trata do “velho”. Independentemente das maquiagens ou mesmo de não se apresentarem mais de maneira tão venal como em outrora, a essência, o conteúdo violento - e inaceitável - permanece.

## REFERÊNCIAS

ABDUCA, Ricardo. Estudio introductorio. In: MARX, Karl. (Abudca, R., organizador). **Acerca del suicidio**. Buenos Aires: Las cuarenta, 2012. p. 11-46.

BASAGLIA, Franco. **A Psiquiatria alternativa: contra o pessimismo da razão o otimismo da prática**. São Paulo: Brasil Debates, 1979.

BASAGLIA, Franco. **A instituição negada**: Relato de um hospital psiquiátrico. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

CARVALHO, Bruno P.; PIZA, Helen da C. T. A história da loucura numa perspectiva marxista. **Dialektiké**, Natal, v. 1, 2016. p. 18-35.

COOPER, David. **Psiquiatria e antipsiquiatria**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.

FANON, Fanon. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008/1952.

FANON, Fanon. A internação diurna na psiquiatria: valor e limites (1). In: FANON, F. (Khalifa, J., organizador). **Alienação e liberdade**. Escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu, 2020/1959. p. 61-84.

LÖWY, Michael. Um Marx insólito. In: MARX, K. **Sobre o suicídio**. São Paulo: Boitempo, 2006. p. 13-20.

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe**: Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. Antipsiquiatria y antipsicoanálisis. **Estudios Centroamericanos - ECA**, San Salvador, v. 28, n. 293/294, p. 203-206, 1973.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. Guerra e Saúde Mental. In: MARTÍN-BARÓ, Ignacio. **Crítica e libertação na Psicologia**: Estudos psicossociais. Petrópolis: Vozes, 2017/1984.

MARX, Karl. The Increase of Lunacy in Great Britain. **New-York Daily Tribune**, New York, August 20, 1858a. Disponível em <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1858/08/20.htm>>. Acesso em 08 mar. 2020.

MARX, Karl. Imprisonment of Lady Bulwer-Lytton. **New-York Daily Tribune**, New York, August 4, 1858b. Disponível em <<http://marxengels.public-archive.net/en/ME1074en.html>>. Acesso em 08 mar. 2020.

MARX, Karl. **Sobre o suicídio**. São Paulo: Boitempo, 2006/1846.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010/1844a.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010/1844b. p. 145-158.

MARX, Karl. **O Capital**. Crítica da Economia Política. Livro 1. O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013/1867.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. São Paulo: Boitempo, 2017/1847.

MARX, Karl. População, crime e pauperismo. **Verinotio**, Belo Horizonte, n. 20, p. 119-123, 2015.

MERANI, Alberto L. **Psicologia e alienação**. São Paulo: Paz e Terra, 1972.

NETTO, José Paulo. Cinco Notas a Propósito da “Questão Social”. **Temporalis**, Revista da ABEPSS, Brasília, v. 2, n. 3, p. 41-49, 2001.

NETTO, José Paulo. **O que é marxismo?** São Paulo: Brasiliense, 2006.

VASCONCELOS, E. M. Crise mundial, conjuntura política e social no Brasil, e os novos impasses teóricos na análise da reforma psiquiátrica no país. **Cad. Bras. Saúde Mental**, Florianópolis, v. 4, n. 8, p. 8-21, 2012.



WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Suicide in the world.** Global Health Estimates. Washington: WHO, 2019.

Cleidson de Jesus Rocha<sup>1</sup>

## Resumo

É propósito deste artigo confrontar criticamente o modo de pensar adorniano expresso na primeira parte da Dialética Negativa, e a ontologia fundamental de Martin Heidegger. Para tanto, iniciamos apresentando o sentido do pensar em Heidegger, que busca, não a explicação das causas, mas as significações do ser. Em seguida discorremos sobre as matrizes fundamentais do pensamento de Theodor Adorno, enquanto desdobramento da tradição marxista, a fim de salientar a fonte principal da posição hegeliano-marxista de Adorno e da escola de Frankfurt. Na sequência, demarcamos a influência do jovem Lukacs para os passos adornianos em prol de uma teoria crítica. Em seguida, apresentamos a filosofia adorniana como crítica às filosofias existentes, especialmente em seu confronto com os conceitos heideggerianos de ser, de existência e de historicidade. O método utilizado foi o hermenêutico das referências: Adorno (1975; 2009; 2003); Heidegger (2002) e comentadores: Lichtheim (1970); Perlini (1975); Rusconi (1968); Stein (1973) e Rocha (2020).

**Palavras-chave:** Ontologia. Theodor Adorno. Teoria Crítica.

## ADORNO AND THE CRITICISM TO THE FUNDAMENTAL ONTOLOGY OF MARTIN HEIDEGGER

## Abstract

It is the purpose of this article to critically confront the Adornian way of thinking expressed in the first part of Negative Dialectic, and the fundamental ontology of Martin Heidegger. To this end, we begin by presenting the meaning of thinking about Heidegger, who seeks, not the explanation of causes, but the meanings of being. Then we discuss the fundamental matrixes of Theodor Adorno's thought, as an unfolding of the Marxist tradition, in order to highlight the main source of Adorno's Hegelian-Marxist position and the Frankfurt school. In the sequence, we demarcated the influence of the young Lukacs for the Adornian steps in favor of a critical theory. Then, we present Adornian philosophy as a critique of existing philosophies, especially in its confrontation with Heidegger's concepts of being, existence and historicity. The method used was the hermeneutic of the references: Adorno (1975; 2009; 2003); Heidegger (2002) and commentators: Lichtheim (1970); Perlini (1975); Rusconi (1968); Stein (1973) and Rocha (2020).

**Keywords:** Ontology. Theodor Adorno. Critical Theory.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela UGF-RJ (2005); Atuou como pesquisador colaborador (Estágio Pós-Doutoral) junto a FFLECH (USP-2018-2019); Professor adjunto na Universidade Federal do Acre (Campus Floresta); Coordenador do Grupo de Estudos Sócio Históricos e Filosóficos da Educação – GESHFE (CNPq/Ufac); Atua como professor permanente do Mestrado em Ensino de Humanidades e Linguagens na Ufac. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1245-0434>. E-mail: cleidson.ufac@gmail.com.

## Apresentação

A filosofia de Martin Heidegger e a Escola de Frankfurt, que teve Theodor Adorno como um de seus principais representantes, estão destacadas como as mais marcantes realizações da filosofia ocidental contemporânea, tendo influenciado, sobremaneira, o pensamento filosófico em sua perspectiva crítica. Heidegger, com sua proposta original da primazia do pensamento ontológico reelabora o que significa pensar. Adorno, por sua vez, observa que a filosofia não oferece mais um meio de formação cultural e se tornou suspeita pelas suas más relações com a ciência positiva. Para o frankfurtiano, no processo geral de especialização, a filosofia se converteu também em disciplina especializada, abdicando da sua liberdade espiritual inerente ao seu conceito. Seja por carência de conteúdo determinado, como no neo-positivismo, seja por sua reflexão sobre o ser, que escamoteia a problemática do ente, como na ontologia, a filosofia deixou de lado os problemas sociais efetivos. Desde logo, vê-se que parte do trabalho de Theodor Adorno destina-se a confrontar a ontologia, razão pela qual parece-nos promissor empreender uma análise do confronto crítico sobre o modo de pensar adorniano expresso na primeira parte da Dialética Negativa contra a ontologia fundamental de Martin Heidegger. O método utilizado na construção deste artigo é o bibliográfico, desenhando-se como um trabalho hermenêutico dos textos de Adorno (1969; 2009; 1993; 1996); Heidegger (2002) e de comentadores destes dois autores, como: Lichtheim (1970); Perlini (1975); Rusconi (1968); Stein (1973) e Rocha (2020).

### 1. O sentido do pensar em Heidegger

Quando procuramos entender a maneira de pensar de Heidegger, não encontramos nele um método no sentido de um instrumento de controle do trabalho do pensamento e sua exteriorização na linguagem. Para ele, o método se confunde com a mesma questão da filosofia, no caso, a questão do sentido do ser.

O seu método coincide com o próprio movimento do pensamento ao redor da questão ontológica fundamental. Nos dizeres de Stein (1973) “o método não é outra coisa senão o edifício do todo, seguido em sua pura essencialidade” (STEIN, 1973, p. 16). Heidegger afasta-se, porém, da postura hegeliana, pois recusa o caráter onto-teológico de toda a filosofia ocidental, incluindo o próprio Hegel. Segundo ele, a subjetividade e o caráter onto-teológico de todo o pensamento ocidental é responsável pelo esquecimento

do problema central, o do ser. Portanto, pensar, é, em primeiro lugar, abandonar os “caminhos percorridos” do pensar ocidental, da Metafísica, e procurar outros caminhos. Em outros termos, é abandonar os caminhos e seguir sendas de um pensar aberto à ontologia fundamental.

Se podemos falar de método em Heidegger, é do método fenomenológico-hermenêutico. Trata-se de um enxerto da hermenêutica na fenomenologia. Mais propriamente, o caminho por ele seguido consiste em romper com os debates sobre o método, para pôr-se no plano de uma ontologia do ser finito, a fim de encontrar o compreender, não como maneira de conhecer, mas como modo de ser.

O pensar de Heidegger é um pensar radical que não quer perder-se no problema do método, mas ir logo à questão ontológica fundamental: o sentido do ser. É o que ele diz claramente em *Ser e Tempo*:

Na caracterização das tarefas que se apresentam no ‘fazer’ a pergunta da questão-do-ser, mostrou-se que é preciso não só em fixação *do* ente que deve ter a função do perguntável primário, mas que também se exige uma expressa apropriação e segurança do correto modo-de-acesso ao a esse ente. (HEIDEGGER, 2012, p. 99).

Heidegger propará a investigação sobre o ser enquanto tal a partir da interrogação sobre o ser que é o “aí” de cada ser, isto é, o ser humano. E é justamente esta abordagem hermenêutica-fenomenológica que constituirá a linha de orientação do pensar de Heidegger em *Ser e Tempo*. Porque sua meta não é outra senão a da ontologia, melhor dizendo, da ontologia fundamental. Esta é, para ele, a meta do verdadeiro pensar. Todavia, a ontologia só se torna possível, inicialmente, através da fenomenologia, pois somente esta pode, com sua abordagem “fenomenológica” do fenômeno, possibilitar a manifestação do ser do ente.

Heidegger assume o termo hermenêutica no sentido de ontologia da compreensão. Em *Ser e Tempo*, o seu pensamento visa a explicitação das estruturas existenciais do “ser-aí”, analisando o homem enquanto “abertura” para o ser. Mais tarde, Heidegger orienta sua atenção para o próprio ser enquanto emerge na “clareira” que ele instaura o homem. Sobre isto, diz Stein (1973):

Em *Ser e Tempo* as considerações se concentram sobre o “aí”, enquanto lugar em que o ser se manifesta. Depois, a meditação se volta para aquele que é a fonte do “aí”. O sentido do ser, tomado como meta, é o próprio ser enquanto

instaura o “aí” no homem, como clareira em que o ser se manifesta; o sentido do ser é a verdade do ser. (STEIN, 1973, p. 98).

Então o pensar em Heidegger abandona o método fenomenológico, em parte “percorrido”, e avança através das sendas “perdidas” da interrogação mediante e da escuta silenciosa. Descobre que o ser se explicita como acontecimento, presença, no velamento e desvelamento, e se revela na linguagem.

A linguagem passa, então, a ocupar lugar destacado no meditar heideggeriano. Linguagem como novo centro da relação ser-homem. Sobretudo a poética em que se manifesta melhor, graças ao simbólico, o mistério da “diferença ontológica”. Aquele que fala, agora, na linguagem, não é mais o homem, mas o ser, sendo o poeta e o pensador os seus mediadores, preparados a acolher o “impensado” do pensamento e a dimensão do sagrado.

## **2. Itinerário e influências do/no pensamento negativo de Adorno**

Como observa Rusconi, (1970) deve-se reconhecer que Lukacs foi o primeiro a propor uma “teoria crítica da sociedade”, por ele identificada com o marxismo. Dela traçou “o arcabouço especulativo de derivação hegeliana, os valores de fundo (centralidade do homem, sociedade como comunidade, liberdade como fim), os instrumentos crítico-sociológicos (alienação, reificação, crítica ao positivismo, etc)” (RUSCONI, 1970, p. 69). Encontramos nele não uma fidelidade ao marxismo-dogmático, mas ao método: uma concepção do materialismo histórico como autoconsciência e autocrítica da sociedade burguesa, concepção que antecipa o programa da teoria crítica de Adorno e dos pensadores da escola de Frankfurt.

O marxismo do jovem Lukacs influenciou, sem dúvida Adorno. Seguindo o caminho do jovem Lukacs e junto com a esquerda heterodoxa francesa (Sarte, Merleau-Ponty, Goldmann e outros), apesar das diferenças de pensamento, Adorno recusa radicalmente cada forma de marxismo degenerado em positivismo e cientificismo: coloca-se às antípodas seja do materialismo dialético, seja do neo-positivismo marxista.

Rusconi (1970) preceitua que não é fácil estabelecer confrontos diretos entre Marx e Adorno e nem descobrir em Adorno uma explícita e sistemática reinterpretação de Marx. Encontra-se neles coincidências na interpretação de Hegel. Para os dois, o desenvolvimento da dialética “não é, como hoje se queria, a estrutura do ser em si, mas a sociedade antagônica, aos estágios dos quais a Fenomenologia do espírito, que

se apresenta como auto-movimento do conceito, se refere. Para os dois, o espírito hegeliano é nada mais que o trabalho social”. (RUSCONI, 1970, p. 257)

Entre Marx dos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos* e Adorno encontra-se a coincidência na temática da relação homem-natureza. O que distingue Adorno de Marx é que ele não aceita o elemento fundamental do marxismo: a certeza da passagem necessária da velha sociedade à nova, através da ação revolucionária do proletariado. Ele coloca esta passagem na utopia futura, dado que a sociedade capitalista conseguiu controlar em parte suas contradições. Na sociedade que Marx tinha presente vigorava o capitalismo concorrencial ao passo que no contexto das análises frankfurtianas, predomina o capitalismo oligopolista e de organização. Contrariamente às previsões de Marx, as relações de produção submeteram, nas suas leis, as forças produtivas que tinham desencadeado; isso através de várias medidas e, sobretudo, pela exploração industrial da cultura, pela manipulação da opinião e paralização do espírito crítico. Foi superada a contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, tornando-se essas últimas uma segunda natureza. Todavia, segundo Adorno, a crítica marxiana à sociedade continua sendo, na sua substância, essencial e irrefutável.

No que se refere ao estilo, assiste-se, no desdobrar-se do pensamento adorniano, a uma constante passagem imediata, direta e dialética, de considerações de ordem “científica” a outras de ordem “histórico-filosófica” (RUSCONI, 1970, p. 248). A esse proceder, deve-se salientar a peculiaridade da sua brilhante e densa linguagem. Segundo Adorno, para fugir da dominação e pressão lógica dominante e exprimir a força da dialética negadora dessa dominação, tal linguagem deve quebrar os moldes da linguagem usual. Daqui as características da sua linguagem mais alusiva do que predicativa, linguagem que atua com violência sobre a própria sintaxe no esforço de conferir-lhe valor semântico. Daqui “a inclinação ao aforismo, à breve e fulminante improvisação, ao impulso subido da inteligência que se traduz em definições elíticas e que comporta um estilo denso e concentrado” (PERLINI, 1975, p. 41). Deve-se notar, também, a importância dada ao fragmento e ao ensaio, formas usadas na intenção de fugir à tentação do sistemático e mais conforme a um pensar dialético.

### **3. Filosofia como crítica às Filosofias existentes**

No ensaio *Para que, ainda, a filosofia?*, Adorno observa que quem se relaciona com a filosofia,

deve saber que não é mais técnica de domínio da vida (técnica tanto no sentido literal quanto no figurado), a que tantas vezes se limitava. E, além dessas técnicas, a filosofia não mais aparece como meio de formação cultural, como acontecia na época de Hegel, quando por quase duas breves décadas os intelectuais alemães puderam compreender-se por meio dessa linguagem”<sup>2</sup>.

E tem mais: distanciou-se da concreticidade e realidade. Os domínios objetivos se reduziram “a triste ciência [...] que em tempos imemoriais era tido como próprio da Filosofia, mas que desde a transformação deste em método ficou à mercê da desatenção intelectual, da arbitrariedade sentenciosa, e, por fim, caiu em esquecimento: a doutrina da vida reta” (ADORNO, 1993, p. 7). Regrediu, assim, à ciência particular e agora, “quem quiser saber a verdade acerca da vida imediata tem que investigar sua configuração alienada, investigar os poderes objetivos que determinam a existência individual até o mais recôndito nela” (ADORNO, 1993, p. 8).

Para sobreviver, a filosofia, segundo Adorno, só tem um caminho: deve tornar-se crítica, opondo-se, antes de tudo, à sua forma de exercício, atualmente em vigor. Deve fugir à pretensão de entender à totalidade do real. De fato, por ter aceito como correta esta pretensão, a filosofia tradicional sempre culminou em apologética da realidade, escamoteando as reais contradições. Deve, pois, a filosofia, para não fracassar, seguir a sua índole crítica e dubitativa, fixando-se firmemente nas contradições reais da sociedade e contrapondo-se às filosofias existentes.

Para Adorno, duas seriam, sobretudo, as escolas às quais a filosofia deveria, criticamente, opor-se: o positivismo lógico, inaugurado pelo Círculo de Viena, e as filosofias de linha ontológica, como, principalmente, a heideggeriana. Duas escolas que se anatematizam reciprocamente. Carnap, de fato, ataca a teoria de Heidegger como carente de sentido. Os pensadores da linha ontológica acham que os positivistas deixaram de abordar a questão principal (a do ser) ao não colocar as verdadeiras interrogações. Em comum, as duas correntes têm como inimigo a metafísica: para os positivistas, a filosofia não vai além do fato; para Heidegger, é um pensamento estruturando-se em uma representação que destrói aquilo que as próprias palavras dizem. Para os positivistas, o

<sup>2</sup> Tradução do texto “Wozu noch Philosophie”, in Theodor W. Adorno. *Gesammelte Schriften – Band 10* (“Kulturkritik und Gesellschaft: Eingriffe, Stichworte”). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. Tradução de Newton Ramos de Oliveira).

pensamento que se eleva com autonomia sobre os fatos é denunciado como vazio. Para Heidegger, o pensamento calculador da filosofia tradicional falha em referência à verdade.



Ora, segundo Adorno, estas filosofias degradam o pensamento: veem-se como “um mal necessário”. Assim desacreditado, o pensamento perde a sua independência: desaparece a autonomia da razão. Nos positivistas, o pensamento transforma-se em “classificação” enquanto em Heidegger, fica quase paralisado frente ao deslumbrante poderio do ser, que se revela somente a si mesmo.

#### **4. Crítica ao conceitos heideggerianos de ser**

Adorno observa que aquele ser, que segundo Heidegger teríamos como verdadeira obrigação de pensar, em realidade, na filosofia heideggeriana, fecha-se ao pensamento.

Heidegger isola a mediação entre fato e conceito: faz dela um momento imediato que está acima dos dois e, ao mesmo tempo, os envolve. E, a essa mediação, chama de Ser. Ora, Adorno observa:

La forma em que Heidegger habla del ser supone la doctrina husserliana de la intuición categorial o contemplación de las esencias, por más que al menos el Heidegger posterior ya no se refiera a ella. La estrutura del ser em la filosofia de Heidegger hace que sólo en esa intuición se pueda abrir o desvelar, como disse la clásica terminología; el ser en sentido pleno de Heidegger seria el ideal de lo que se da a la ideación (ADORNO, 1975, p. 73).

Heidegger tenta superar o dualismo sujeito-objeto. Nisso, segue a dialética quando essa afirma que nem o sujeito nem o objeto são algo de mediado e último. Mas foge da dialética quando procura um imediato além deles, uma espécie de “*archê*” metafísica, um substrato, uma espécie de maná, primeiro princípio dos primitivos. Cai, pois, regressivamente no mito. No fundo, a transferência, que Heidegger procura no ser, reduz-se a uma imanência absolutizada. O ser de Heidegger não é nem o fato nem o conceito: permanece, portanto, completamente indeterminado.

Ao longo de suas obras, ele insiste continuamente sobre este ponto, martelando este teclado da “ilusión de que sea posible elegir simplemente el estado de la *intentio recta* superando uma consciência sedimentada de nominalismo y subjetivismo, que há llegado a ser lo que es exclusivamente a base de reflexión sobre sí misma.” (ADORNO, 1975, p. 73).



Em texto anterior<sup>3</sup>, tratamos da posição de Adorno sobre o debate em torno da relação sujeito x objeto, considerando a posição do autor, que defende que a noção de sujeito, na qual a modernidade se apegou como instância de autonomia e liberdade é equívoca, porque evoca duas substâncias distintas: o indivíduo particular, como egoicidade, como um certo *este aí qualquer* e determinações gerais, como uma certa *consciência geral*, como uma forma conceitual universal. A dificuldade do enquadramento do sujeito enquanto categoria filosófica advém do fato de que um conceito pressupõe um movimento de definição, que, em termos cognoscíveis, significa capturar. A captura, por sua vez, só se sucede mediante as estratégias de um outro, que organiza a busca. Desde logo vê-se que tratar as categorias *sujeito e objeto* leva em conta um mapeamento de como a filosofia moderna, especialmente a forma idealista assumida por Hegel, tratou essa temática.

Em relação a questão do ser, este não é nem um fato, nem um conceito, ficando, assim, isento de crítica. Em qualquer ponto que esta seja levantada, pode sempre ser contornada como um mal-entendido. Pelo mesmo motivo, o ser fica carente de conteúdo. Mas esta carência, ao invés de ser vista como uma falha, vem apresentada, pelos heideggerianos, como um índice de profundidade.

A palavra ser, observa Adorno, emana uma carga elétrica que o coloca “por encima de toda abstracción y no es un concepto o a la sumo lo es en un sentido cualitativamente superior, calla que la inmediatez es siempre una componente, no la totalidad del conocimiento.” (ADORNO, 1975, p. 87). E assim, para Adorno, o ser exerce um fascínio persuasivo, que atrai o olhar e as interpretações, num quase clemente chamado para ser conceituado/classificado. A urgência que chama o olhar curioso e o interesse conceitualizador para atuar sobre o ser, acaba sacrificando-o, comprometendo o relacionamento recíproco ser e ente. É a isso que Adorno chama de intuição categorial, que se manifesta como síntese. Sabemos que a intuição categorial, o descobrimento do conceito, sempre tem que corresponder a algo, manifestando-se em forma de enunciado. Essa prática identificatória, para Adorno, viola a reflexão, que corrompe-se na urgência do esforço conceitual. Por isso não é possível indicar em que consiste a diferença ontológica, pois quando o ser se aprisiona nas condições mentais sintetizantes, como o material da síntese, anula os fatores de independência entre o pensamento e o ser. Diz

<sup>3</sup> ROCHA, Cleudson de Jesus. Ensaio “Sobre Sujeito e Objeto” de Theodor Adorno como trânsito à sua Teoria Crítica. AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.7, n.3, Set/Dez.,2020, p.157-168.

Adorno, sobre a ideia de identificação sujeito/objeto: “Por mucho que la reflexión necesite de lo inmediato para poder darse un contenido, lo inmediato no passa de vago y arbitrário sin la reflexión”. (ADORNO, 1975, p. 88).

E assim na filosofia heideggeriana, encantado por uma mística fascinação diante do ser, o pensamento especulativo bloqueia-se; no âmbito desta filosofia não é lícito pensar especulativamente: isso comprometeria a primazia do ser.

## 5. Crítica ao conceito heideggeriano de existência

A existência, concebida heideggerianamente, como maneira de ser do *ser-aí* e, dessa forma, ontologicizada, não se apresenta mais antitética ao conceito. A medida da verdade não é sua objetividade, mas a pura forma de ser e comportar-se daquele que pensa o *Dasein*. A razão subjetiva dos positivistas é sublimada pela disposição de Heidegger de subscrever a afirmação de que a subjetividade é a verdade. A relação sujeito/objeto, que cumpre, na ontologia, a missão dialética da produção da síntese, esbarra no caráter funcional de garantir a não dissolução da subjetividade. Para Adorno, contudo, “[...] la verdad, es decir, esa constelción de sujeto y objeto emnque ambos se compenentran, es tan irreductible a la subjetividade como el ser” (ADORNO, 1975, p. 131), anulando a relação dialética destes dois polos. Dessa maneira, no que diz respeito a investigação sobre o mundo das relações, várias aspectos ficam submersos à causa identificatória. Por exemplo, o que há de doloroso nas relações sociais – exploração, opressão, repressão, injustiças, massificação, etc. – é deixado de lado, na cópula, o juízo que identifica existência e que remete à identificação sujeito/objeto, sendo síntese pura. Nos dizeres de Adorno: “Da logicidad de la cópula extrae Heidegger la pureza ontológica, que tanto place a su alergia contra lo fáctico; del juicio de existencia deriva en cambio el recuerdo de lo óntico, y éste le permite a continuación coisificar em forma de dato el trabajo categorial de la sínteses” (ADORNO, 1975, p. 105). Assim considerada, a ontologia recebe ao mesmo tempo a dignidade da ideia platônica, também sua impenetrabilidade.

Para Platão, o não sensível é o elemento maior; para Heidegger, o não captável, através do conceito, é relegado na esfera do ser. Assim a existência ontologicizada passa a adquirir a indeterminação e a impenetrabilidade do ser. Da ideia de existência ontologicizada do *ser-aí* como ser, Heidegger passa a conceber a verdade

não como objetividade, mas como puro ser assim, o *Dasein*. Ora, comenta Adorno, a verdade pode tampouco ser reduzida à subjetividade (Hegel) quanto pode ser reduzida ao ser.

## **6. Crítica ao conceito heideggeriano de historicidade**

O conceito de existência relaciona-se estreitamente com a manifestação do ser, conforme a ontologia propaga, em sua jornada. O ente, assim, cumpre testemunhar a consagração da ideia modelada pelo homem que a esculpe mediante suas condições de existência materiais, adequando a ideia à existência. Essa modelagem, quando envereda pela pretensão da síntese, pode encontrar-se com uma concepção a-histórica dos fatos. As experiências individuais, demarcadas por horizontes categoriais construídos pelas condições históricas de cada ente, podem bloquear a noção de historicidade, que permeia o existencial, caindo no abismo do não histórico, sem preocupar-se com as condições sociais do ente. Para Adorno, “a ambivalência da doutrina do ser, a ambivalência que consiste em ao mesmo tempo tratar do ente e ontologizá-lo, ou seja, desapropriá-lo de todo o seu não-conceitual por meio do recurso à sua *característica formalis*, também determina a sua relação com a história” (ADORNO, 2009, p. 115).

As condições históricas, que, na perspectiva de Heidegger, demarcam a forma de produção das sínteses/conceitos, podem afastar o sal da história, uma vez que, segundo Adorno, “la historicidade paralisa la historia, la deshistoriza, sin preocuparse de las condiciones historicas, que son precisamente las que determinan constituición interna y constelación de sujeto y objeto” (ADORNO, 1975, p. 133). Os elementos da vida ordinária, que saltam do prosaico tempo individual para a historicidade, se amalgamam no conjunto dos acontecimentos e se paralisam na história. Esse roteiro, captado por determinadas ciências como a sociologia, por exemplo, pode implicar numa condenação desta ciência que pode ser vista como uma relativização exterior da coisa. Além disso, tem-se, também, uma ontologização da história, vista como potência do ser. Postura que permite a justificação da subordinação às situações históricas, como se tal subordinação fosse imposta pelo próprio ser. Para Adorno, “la doutrina de la existencia se dirige primeiramente a la ontologización de lo óntico. La existencia tiene que ser esencial en sí misma, ya que, según el ancestral argumento, no puede ser deducida de la esencia” (ADORNO, 1975, p. 126).

Como vemos, a filosofia heideggeriana aceita que a história possa, em certas situações, ser ignorada ou divinizada, como uma consequência política do exercício filosófico.

Los proyectos de la ontología existencial absolutizan y transfiguran en eternidad el tiempo mismo, y con él la caducidad. Una vez convertido el concepto de existencia en la esencialidad de la caducidad y temporalidade de lo temporal, lo que hace al nombrar la existencia es mantenerla lejos (ADORNO, 1975, p. 134).

Como explicar a influência das Ontologias, pergunta-se Adorno, e, em particular, a ontologia de Heidegger? Essas se impõem no universo cultural contemporâneo. Se se impõem, deve ser porque correspondem a uma efetiva necessidade. Segundo Adorno, essa necessidade explica-se como uma forma de defesa. Na sociedade “administrada” em que vivemos, onde o homem torna-se cada vez mais epifenômeno, simples função, perdendo sua substancialidade, acreditar que o homem em contato com a substancialidade do ser resiste e sobrevive apesar de tudo, propicia uma certa segurança: afasta o medo.

Mas, sempre segundo Adorno, tudo isso só resulta em uma ilusão. Em realidade, essa ideia de autonomia e substancialidade do sujeito, que o filosofar ontológico evoca, é minada pelos processos reais: a produção e reprodução da vida social. As ontologias e filosofia do ser são, pois, filosofias reacionárias, pois incidem em abandonar-se ao ser, degenera-se realmente na dependência do ser, isso é, do que existe. Essas filosofias tornam-se formas de convencer o sujeito de sua impotência e de aceitá-la. Aproximam-se às concepções do mundo expressas em artefatos como o zen-budismo e outros, surpreendentemente consumíveis, concepções onde o sujeito desaparece visando uma integração com o Cosmos. Elas respondem à necessidade de segurança, a algo de sólido. Tem-se medo de se ser sepultado por uma dinâmica histórica contra a qual nos sentimos impotentes. Todavia essas ontologias reduzem-se a sofisticações, como os bens distribuídos pela indústria cultural que nutrem as massas.

### **Considerações Finais**

É importante destacar que são muitos aqueles que manifestam uma atitude acentuadamente crítica à filosofia de Martin Heidegger, que geralmente é visto como o

filósofo do niilismo ou de orientação pseudomística que foge às questões reais e como o filósofo que rejeita a noção tradicional de valor e de transcendência e que reduz o homem ao horizonte limitado do mundo.

Pensadores da corrente marxista, orientada para a reflexão sobre as mistificações da economia política e a procura de uma práxis transformadora, consideram a filosofia heideggeriana como vã e ineficaz e como uma justificação da ordem existente. Nesse espectro, posiciona-se Theodor Adorno, cuja filosofia organiza-se a partir de uma base hegeliana-marxista, com conteúdos psicanalíticos e sociológicos, sob a influência do jovem Lukacs da *História e Consciência de Classe*.

É verdade, entretanto, que a filosofia de Heidegger não apresenta resposta direta ao problema da crise que abala o homem contemporâneo. Pretende, todavia, colocar a questão mais essencial que nos deveria permitir ultrapassar as interrogações particulares nas quais projetamos nossa insegurança e medo. Primeira etapa para compreender tal questão é relativizar nossa visões, ideias e crenças. Nossa representação e nossa linguagem se introduzem, de fato, entre o nosso pensamento e o mundo real e se erigem em norma absoluta da verdade. Daqui derivam os vários positivismos e dogmatismos, as várias formulações da Metafísica. Para evitar identificar nossa perspectiva particular sobre as coisas, devemos reencontrar a densidade original do ser, encoberta pelas variações da ideia e pela astúcia do desejo.

Frente aos desvios e impasses das correntes filosóficas contemporâneas, Adorno acha que se a filosofia ainda é necessária, devendo atuar como crítica às tendências filosóficas dominantes, que não passam de momentos de uma verdade que se tem dividido historicamente. Essa crítica às filosofias existentes não deve, porém, significar o desaparecimento da filosofia ou sua substituição por disciplinas especializadas, como, por exemplo, a ciências social.

Para Adorno, se as filosofias contemporâneas lutaram, e com razão, contra o idealismo abstrato, visando a concreticidade, o “ir às coisas”, não souberam, na verdade, superar o idealismo. Frente a essas filosofias, o idealismo conserva um momento de verdade. Apesar de tudo, a filosofia da razão soube salientar alguns pontos decisivos na sociedade burguesa, como o eu abstrato, a razão abstrata, a liberdade abstrata. De positivo, o idealismo teve a preocupação com o direito do indivíduo, a preocupação com aquilo que ele é, além de ser um sujeito econômico.

A teoria crítica da sociedade parte desta herança idealista, mas não se contenta que a razão fique limitada ao puro querer. Não almeja uma mera ampliação do saber. Ela pretende emancipar os homens de uma situação escravizadora. Faz-se, portanto, prática, na medida em que, para realizar materialmente a razão, deve criticar a sociedade atuando na organização das relações sociais. É por isso que a filosofia deve entrar no âmbito da teoria crítica da sociedade.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. **Dialectica Negativa**. Taurus Ed. Madrid, 1975.

\_\_\_\_\_. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

\_\_\_\_\_. “Para que, ainda, a filosofia?”. Trad. de Newton Ramos de Oliveira. “**Wozu noch Philosophie**”. **Gesammelte Schriften** – Band 10 (“Kulturkritik und Gesellschaft: Eingriffe, Stichworte”). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

\_\_\_\_\_. **Mínima Morália**. São Paulo: Ed. Ática, 1993.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Partes I e II. Petrópolis: Vozes, 2002.

LICHTHEIM, George. **As ideias de Lukacs**. Cultrix, São Paulo, 1970.

PERLINI, Tito. **La escuela de Francfort**. Monte Avila, Caracas, 1975.

ROCHA, Cleidson de Jesus. Ensaio “Sobre Sujeito e Objeto” de Theodor Adorno como trânsito à sua Teoria Crítica. **AUFKLÄRUNG**, João Pessoa, v.7, n.3, Set/Dez.,2020, p.157-168.

RUSCONI, G. Enrico. **La teoria critica dela societá**, Il Mulino, 1968.

STEIN, Ernildo. **A questão do Método na filosofia**. São Paulo. Duas cidades, 1973.

# A SUBJETIVIDADE EM HEIDEGGER COMO ESTRUTURA DO MUNDO MODERNO

Poliana Emanuela da Costa<sup>1</sup>  
Eduardo Ferreira Chagas<sup>2</sup>

## Resumo:

Esse artigo tem por objetivo elaborar uma análise da questão da subjetividade em Heidegger como principal estrutura do mundo moderno. Para tanto, trataremos das principais características que configuram a época moderna e como essas características apresentam, como elemento comum e determinante, o critério de verdade. Discutiremos como a concepção de verdade foi gestada na metafísica clássica e consolidada com a ciência moderna, a partir da subjetividade técnico-científica. As principais obras estudadas para construir nosso percurso discursivo são: “*O tempo da imagem do mundo*” (2012); *Meditação* (2010); *A Questão da Técnica* (2008); *Sobre a essência da verdade* (1983). O estudo dessas obras foi apoiado por alguns comentadores que referenciamos no decorrer do texto. A análise dessas obras nos permitiu inter cruzar algumas reflexões de Heidegger acerca da construção e desdobramento das estruturas do mundo moderno e, conseqüentemente, compreender a atuação imperiosa do ser humano sobre a natureza. Nesse sentido, esse artigo procura contribuir para compreendermos o processo de edificação do mundo moderno e, conseqüentemente, pensarmos alternativas possíveis de reestruturação de suas bases, e, portanto, novas formas de atuar sobre o mundo. Formas essas, que não sejam apenas pelo viés da exploração e dominação, mas através de uma interação mais autêntica, empática e respeitosa com os diversos modos de existência.

**Palavras-Chaves:** Subjetividade. Heidegger. Metafísica. Verdade. Ciência Moderna.

## SUBJECTIVITY IN HEIDEGGER AS A STRUCTURE OF THE MODERN WORLD

### Abstract:

This article aims to elaborate an analysis of the subjectivity in Heidegger as the main structure of the modern world. In order to do so, we will deal with the main characteristics that configure the modern era and how these characteristics present the criterion of truth as a common and determining element. We will discuss how the conception of truth was gestated in classical metaphysics and consolidated with modern science from the technical-scientific subjectivity. The main works studied to build our discursive path are: “*The Age of the World Picture*” (2012), *Meditation* (2010); *The Question of Technique* (2008); *On the Essence of Truth* (1983). The study of these works was supported by some commentators mentioned throughout the text. The analysis of these works allowed us to intersect some of Heidegger's reflections about the construction and unfolding of the structures of the modern world and, consequently, to understand the imperious action of the human being on nature. In this sense, this article seeks to contribute to understanding the process of building the modern world and, consequently, to think about possible alternatives for restructuring its bases, and, therefore, new ways of acting on the world. These ways, which are not only through exploitation and domination, but through a more authentic, empathetic and respectful interaction with the different ways of existence.

**Keywords:** Subjectivity. Heidegger. Metaphysics. Truth. Modern Science.

---

<sup>1</sup> Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará. Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN (2014). Possui Especialização em Educação na área de Currículo e Ensino (UERN/2010). Graduada em Licenciatura em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN/2007. Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC/ 2021). E-mail: [poliana.costa@ifce.edu.br](mailto:poliana.costa@ifce.edu.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9652-8349>

<sup>2</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE); Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Doutor em Filosofia pela Universität Kassel (Alemanha); Pós-doutor em Filosofia pela Universität Münster (Alemanha); Professor Efetivo (Associado 4) do Curso de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC); Professor do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO); Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FAGED (UFC); Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UECE; Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq (Nível 2); Homepage: <http://www.efchagas.wordpress.com>. E-mail: [ef.chagas@uol.com.br](mailto:ef.chagas@uol.com.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1957-6117>.

Uma análise sobre o mundo moderno nos impele invariavelmente a uma retomada discursiva sobre os seus aspectos basilares. Dentre os principais elementos estruturantes, temos o desenvolvimento tecnológico e a consolidação da subjetividade moderna. Desse modo, recorreremos ao filósofo alemão Martin Heidegger para tecermos nosso diagnóstico crítico da modernidade. É importante destacar que a discussão proposta nesse artigo, à luz das reflexões de Martin Heidegger, é, antes de mais nada, a reconstrução de um caminho que remonta à metafísica clássica.

Heidegger ultrapassa algumas concepções recorrentes de que a técnica seria apenas um meio para um fim e que seu surgimento está atrelado ao surgimento da sociedade moderna. O filósofo alemão pensa a técnica a partir da edificação da subjetividade calculadora que teve início na metafísica clássica. Essa subjetividade apresenta sua consolidação na modernidade como o desenvolvimento da racionalidade técnico-científica. Desse modo, a nossa discussão teve como principais textos norteadores “*O tempo da imagem do mundo*” (2012). Esse texto trata, na verdade, de uma conferência intitulada: “*A fundamentação da imagem moderna mediante a metafísica*”, que por sua vez está presente na coletânea “*Caminhos da Floresta.*” (1938), *Meditação* (2010); *A Questão da Técnica* (2008); *Sobre a essência da verdade* (1983). Contamos também com o apoio das seguintes obras de comentadores: *Confronto de Heidegger com a Modernidade: tecnologia, política e arte* (1990), *A pergunta pela Técnica* (1996), *Técnica e Imagem de Mundo* (2009).

Para Heidegger, a metafísica clássica marca um período decisivo para o curso e consolidação da história moderna. Esse curso progressivo e inevitável da história, iniciado na metafísica, se estrutura no mundo moderno a partir da subjetividade calculadora. Dito de outro modo, a modernidade se configura para Heidegger a partir de um determinado critério de verdade. Essa ideia de verdade, edificada durante as ontologias clássicas, tem como fundamento a determinação do que é o mundo e todos os entes que dele fazem parte. De acordo com Heidegger:

Na metafísica cumpre-se a meditação sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade. A metafísica funda uma era, na medida em que, através de uma determinada interpretação do ente e através de uma determinada concepção de verdade, lhe dá o fundamento da sua figura essencial. Este fundamento domina por completo todos os fenômenos que distinguem essa era. (HEIDEGGER, 2012, p. 27).

Heidegger compreende a modernidade como um resultado da subjetivação sobre o mundo. Este é capturado, em sua totalidade, pela representação humana em sua abordagem



técnico-científica. Nesse sentido, o sujeito que representa torna-se não somente o ponto de referência para definir as bases da modernidade, como também o eixo articulador dos seus desdobramentos. Para entendermos melhor essa ideia, tomaremos como ponto de partida a análise realizada por Heidegger (2012) sobre os aspectos fundamentais que compõem a modernidade, são eles a ciência, a técnica maquinal, o processo de transformação da arte em estética, a cultura e o processo de desendeusamento do divino. Essas cinco características devem ser pensadas, segundo Heidegger, a partir da metafísica clássica e seu processo de subjetivação do mundo. Sem imergirmos nessa reflexão é impossível compreendermos os fundamentos da era moderna. Desse modo, se faz necessário uma análise mais detalhada das características supracitadas.

A primeira, como vimos, e que Heidegger confere mais destaque, é a ciência. Para o filósofo alemão, a ciência moderna não deve ser analisada tomando como parâmetro a comparação com a ciência antiga. A inconsistência dessa análise se dá pelo fato da ciência moderna, em seu método de atuação, não fazer parte, necessariamente, de um processo gradual e progressivo do conhecimento na antiguidade. Heidegger argumenta que o próprio modo de conceber a realidade é diferente em ambos os períodos, não sendo possível estabelecer pontos de comparação. Para Heidegger, a ciência grega, ao contrário da ciência moderna, não exigia critério de exatidão epistemológica, até porque a concepção de mundo dos gregos não carecia de exatidão.

A ciência moderna, de acordo com Heidegger, possui um modo singular de concepção e apreensão do mundo e dos entes, isto é, de todos os objetos disponíveis que o compõem. A modernidade apoia-se na pesquisa, cujo procedimento é orientado pela ciência matematizada. Dito de outro modo, a ciência e sua aplicação técnica garantem o controle planetário que projeta o mundo como imagem. Segundo a concepção técnico-científica da modernidade, nada pode ser compreendido ou legitimado fora do alcance da ciência. É a partir da visão do mundo captado como imagem e representação pela racionalidade técnico-científica, que as outras características da modernidade ganham contornos igualmente objetiváveis.

A segunda característica, apontada por Heidegger, diz respeito à técnica maquinal, que por se tratar da aplicação prática da ciência se funda também na visão matematizada do mundo. Nesse contexto, a técnica maquinal não deve ser vista como algo primitivo ou obsoleto, mas como uma manifestação específica da ciência. Heidegger chama a atenção para a diferença entre a técnica artesanal e técnica maquinal. A primeira se caracteriza pela criatividade ou produção coletiva. A técnica maquinal, por sua vez, age sob a ordem da provocação, da

exploração e retenção dos recursos da natureza e, sobretudo, através da previsibilidade dos fenômenos naturais.

Uma terceira característica é o processo de transformação da arte em estética. Nesse processo, a arte perde seu elemento essencial, que é a liberdade de criação, passando a corresponder tão somente a modos diversos de apreensão do ente. Nesse sentido, a arte se transforma em um produto de venda e consumo na medida em que sua criação depende do modo de vida humano. A visão representativa do mundo, erigida na metafísica, atravessa dorsalmente a essência da arte, fazendo desta a consumação do processo de maquinação preponderante na modernidade.

A arte consuma nessa época sua essência metafísica até aqui. O sinal disto é o desaparecimento da obra de arte, ainda que não da arte. Essa se torna um modo de consumação da maquinação na construção total do ente para a disponibilidade incondicionadamente segura daquilo que é instaurado (2010, p. 31).

Diante desse processo de transformação da arte em estética, é importante destacar que não se trata do desaparecimento da arte em si, mas o desaparecimento da arte enquanto “obra”, isto é, enquanto criação. A arte, na era moderna, converte-se em reprodução, planejamento e previsibilidade do real. Vejamos o que nos diz Heidegger:

O criado recoloca-se, de maneira diversa da que se dava até aqui, totalmente no “ente”- a “natureza” e o “mundo” público; isto não como parte integrante, mas como uma forma essencial de efetivação de sua maquinação: ruas, hangares de aviões em aeroportos, gigantescos trampolins, usinas e represas, edifícios de fábricas e instalações fortificadas. “A natureza” transforma-se de acordo com essas “instalações”; ela transfere-se totalmente para elas e só vem à tona nelas e como contida em seu campo de visão – com essas instalações, por meio delas e à sua maneira, ela se torna “bela” (HEIDEGGER, 2010, p. 31).

Percebemos que o processo de subjetivação humana diante do mundo tem como principal função determiná-lo a partir de sua projeção matematizada. Nesse cenário articulado pela racionalidade técnico-científica, os valores construídos pela humanidade moderna passam a corresponder não apenas às modificações a respeito da ideia de arte, como também aos valores edificantes da própria cultura. A cultura, segundo Heidegger, consiste na quarta característica do mundo moderno. Na medida em que o mundo passa a ser pensado e definido a partir de um tipo de subjetividade matematizada, o ser deixa de ser pensado. O sentido da existência humana em sua perspectiva ontológica enquanto abertura histórica deixa de ser pensado e, no lugar

desse esquecimento prevalece o que Heidegger chama de “realização dos valores superiores através do cultivo dos dons superiores do homem” (HEIDEGGER, 2012, p. 01).

A configuração do mundo moderno passa, antes de mais nada, pela dissolução da cultura no modo como a compreendemos. A cultura deixa de ser uma manifestação do sentido da vida coletiva e se transforma em valores representados pela subjetividade humana. Esses valores, na verdade, são a adequação ou autocertificação das ações do homem sobre o mundo. Dito de outro modo, na medida em que o homem deixa de pensar sua existência em uma perspectiva ontológica e passa a orientar sua existência tendo por base os outros entes com os quais convive, isto é, todos os objetos disponíveis para manipulação, sua existência torna-se igualmente medida e representada. Essa medição e representação é expressa através dos valores que o homem moderno atribui aos entes em geral. Os valores, por sua vez, são a legitimação ou objetivação dos propósitos relativos às necessidades de auto-instalação no mundo, ou seja, na imagem deste. (HEIDEGGER, 2010, p. 15). Não há, portanto, nesse cenário, a preservação da coletividade, mas a edificação imperiosa da representação subjetiva do homem sobre o mundo e, conseqüentemente, o desejo desenfreado de controlá-lo em todas as suas vertentes.

Por fim, Heidegger destaca a perda dos deuses ou o deusendeusamento do divino. Essa característica não é aprofundada pelo filósofo em sua conferência de 1938, a qual resultou no texto base deste artigo. No entanto, através da análise do mundo moderno realizada por Heidegger, é possível compreender que a perda dos deuses refere-se à transferência do que ele acreditava ser sua própria liberdade. O homem moderno não mais reconhece seu fundamento na ideia de um deus, agora sua liberdade diz respeito tão somente a si mesmo. A subjetividade que determina o mundo a partir do sujeito que o representa, determina em igual medida o fundamento e o sentido da própria existência. Vejamos:

O homem se fundamenta como instância normativa para todos os outros padrões e cálculos que tomam a medida do que pode ser reconhecido como certo, isto é, como verdadeiro, isto é, como existente. A liberdade, na sua versão moderna, é liberdade do subjectum. (HEIDEGGER, 2012, p. 19).

Embora a quinta característica não tenha sido aprofundada por Heidegger, ela reflete com nitidez o mundo moderno após a segunda guerra mundial. Nesse novo cenário, o homem pensa a realidade e a si mesmo a partir de um feixe de representações mentais. Essa característica que transforma o mundo em imagem e a natureza em fonte de recurso se consuma na modernidade. A concepção matematizada do mundo, as operações maquinais, a arte transformada em estética, a cultura convertida em valores supremos da razão técnico-científica

resultam, sobretudo, na desmistificação do mundo. Essa desmistificação não corresponde à superação do mito pelo pensamento filosófico, mas diz respeito a algo bem mais catastrófico, que condiz com o afastamento do humano da sua própria condição ontológica e, com isso, surge a exploração desenfreada da natureza.

O afastamento do humano da verdade do ser, ou seja, o autovelamento da capacidade de se aperceber enquanto abertura histórica, apesar de se consumir na era moderna, encontra suas raízes, segundo Heidegger, na metafísica clássica, sobretudo nas concepções de Platão e Aristóteles. Desse modo, como dito anteriormente, a ciência moderna não é exatamente uma consequência da própria modernidade, mas contrariamente a essa ideia, a modernidade se configura como o espaço ou abertura para o aprimoramento da ciência ou racionalidade técnico-científica. É importante enfatizarmos essa nova configuração da ciência na modernidade para realizarmos um caminho inverso. Dito de outro modo, em seus escritos mais tardios, por volta dos anos 30 a 50, Heidegger sempre demonstrou a necessidade de darmos um “passo de volta” em direção aos fundamentos da metafísica para compreendermos com propriedade as bases da era moderna.

Segundo Heidegger, as engrenagens que põem em funcionamento a ciência moderna são a *téchne* e *poiesis*. Esses conceitos caracterizam o que Heidegger, na interpretação de Michael Zimmermam, chamou de *metafísica produtivista* (1990, p. 256-257). A concepção da metafísica como produtivista ou produtora de verdade se constitui como alicerce do mundo moderno. Antes de pensarmos na metafísica como uma proposta ou tentativa de encontrar um fundamento suprassensível para a realidade, é importante analisar como esse fundamento foi pensado e, em que medida os fundamentos metafísicos estruturam o modo de apreensão da realidade também nos nossos dias.

Para Heidegger, Platão e Aristóteles representam os principais expoentes do pensamento metafísico. Platão, segundo Heidegger, pensa a essência das coisas a partir do critério da vigência, no sentido daquilo que perdura (HEIDEGGER, 2008, p. 33). O que perdura em todas as coisas, mesmo estas sendo perecíveis, é sua estrutura essencial, isto é, a ideia do ente em questão. “Na ideia mostra-se o que é tudo que se constitui, como casa. Já as casas reais e possíveis são variações mutantes e passageiras da ‘ideia’ e, nesta condição, não perduram e nem pertencem ao duradouro” (2008, p. 33). Em outras palavras, toda a abertura do mundo para as constantes transformações é apreendida por Platão como ideia imóvel e permanente das coisas em si. Por outro lado, as coisas ou entes, por serem de caráter mutável e perecível não pertencem à ideia platônica, no sentido de perfeição e bem supremo, mas são à sua semelhança,

isto é, são cópias. Com efeito, a ideia como essência do mundo sensível de Platão, segundo Heidegger, corresponde a *poiésis*, no sentido de produção subjetiva de “verdade”.

Heidegger também faz uma detalhada análise sobre a teoria das quatro causas de Aristóteles, no intuito de demonstrar que também se trata de uma teoria lacunar e sem fundamento. No entanto, como não é nosso objeto de estudo principal, nos limitaremos aos pontos principais dessa análise para endossar nossa discussão sobre a subjetividade como aspecto estruturante do mundo moderno. A teoria das quatro causas de Aristóteles, isto é, causa material (a matéria do que uma coisa é feita), a causa formal (a figura, molde ou forma que se insere a matéria), a causa final (a finalidade do objeto produzido, ou seja, o propósito de sua existência) e, por fim, a causa eficiente (corresponde à causa primeira, aquela responsável pela criação do objeto). Segundo Heidegger, o que falta questionar é, o que significa causa em si? “De onde se determina o caráter de causa das quatro causas, de modo tão uniforme, a ponto de se pertencerem uma à outra numa coerência?” (HEIDEGGER, 2008, p. 13). De acordo com Heidegger, a essência da causalidade é *pro-dução*<sup>3</sup>, o que o filósofo chama de eclodir em si mesmo, o que se encobre e se mostra a partir de si mesmo. Desse modo, a própria natureza é o exemplo mais claro dessa *pro-dução*, no sentido de verdade não como fundamento subjetivo, mas como acontecimento próprio.

As reflexões de Heidegger a respeito da modernidade nos levam a perceber que a subjetividade enquanto estrutura do mundo moderno, ou seja, a adequação do mundo a uma imagem ou representação é o resultado consumado da metafísica clássica. O mundo como imagem e representação a partir da racionalidade técnico-científica é, de fato, a tônica do mundo moderno e ganha, por assim dizer, um contorno bem mais acentuado e determinante com a filosofia do *Cógit ergo sum* (penso, logo sou) de Descartes, questão que discutiremos mais adiante. No entanto, as ontologias de Platão e Aristóteles gestaram e nutriram a concepção matematizada de domínio planetário. De acordo com Heidegger:

O homem grego é na medida em que percebe o ente, e, por isso, entre os gregos, o mundo nunca pode se transformar em imagem. Em compensação, que Platão tenha determinado a entidade do ente como eidos (aspecto, visada) é a precondição longínqua, dominante há muito tempo, através de uma mediação secreta, de o mundo precisar se transformar em imagem (2012, p. 09).

<sup>3</sup> Para Heidegger, as palavras separadas por hífen não possuem finalidade de serem analisadas em suas partes isoladamente. Antes, o que Heidegger propõe é a junção de palavras novas, ou até mesmo de línguas mortas, para formar um novo pensamento. Nesse contexto, o termo *pro-dução* deve ser compreendido como acontecimento próprio, diferente de produção que corresponde à ideia de exploração a partir dos mecanismos da técnica moderna. (INWOORD, Mj., 2002, p. XIX).

Realizada essa análise do contexto da modernidade, é possível perceber que a relação entre ciência e técnica apresenta um parentesco bem mais antigo do que qualquer definição proveniente da própria modernidade. “A ciência matematizada, já ao nascer, estava no campo de força da essência da técnica que existe desde a Grécia.” (LOPARIC, 1996, p. 17). A ciência moderna é um modo de desencobrimento e apreensão do ser como constante presença. A subjetividade que transforma o mundo em imagem e representação tem início com a *téchne* dos gregos como produção de verdade e se consoma na modernidade como exploração desenfreada da natureza, transformando-a em disponibilidade ou fundo de reserva (*Bestand*).

É importante retomarmos que a filosofia de Descartes endossou a concepção matematizada do mundo a partir da ideia do “Eu” ou posteriormente como “Sujeito”, ao ser colocada por seus contemporâneos<sup>4</sup>. Para Descartes, não se trata de confirmar a presença pelos sentidos que captam o mundo, que segundo o filósofo francês, são enganosos, mas antes, sua teoria destaca uma substância ou sujeito que pensa para além da constatação dos sentidos. Em outro sentido, o sujeito que pensa não pode ser posto em dúvida. A filosofia de Descartes, como tantas outras, tenta, a seu modo, compreender o respectivo contexto histórico. A modernidade é amparada, segundo sua filosofia, no sujeito que pensa, representa e define o mundo.

O conceito de substância desenvolvido por Descartes e que, depois, ganhou destaque como sujeito, embora indubitável, não se tornou preponderante em relação ao objeto que o pensamento determina. Sujeito e objeto, nessa perspectiva, segundo Heidegger, obedecem a um sistema de interpelação mútua. O sujeito que representa também se converte em fonte de recurso e disponibilidade. É com a filosofia de Descartes que o ser humano consolida seu projeto de exploração e domínio planetário, se tornando referência para avaliação e determinação dos demais entes. Desse modo, a ciência moderna, por meio de um pensamento que não pode ser posto em dúvida, reestrutura a natureza a partir de uma visão totalmente mensurável.

Diante da interpelação entre sujeito e objeto e da exigência de adequação entre o pensamento e as coisas, a perspectiva matematizada da natureza se torna uma lei necessária que representa o critério determinante da subjetividade moderna. A racionalidade calculadora utilizada na época moderna atua sobre a natureza a partir do estabelecimento de grandezas e

<sup>4</sup> Descartes não utilizou propriamente o termo “Sujeito”. A atribuição expressa dessa categoria a Descartes se deu pelas gerações de filósofos posteriores que atribuíram ao Eu pensante o constructo do ser humano enquanto sujeito que pensa. Essa reelaboração conceitual se deu, sobretudo, a partir das leituras de suas obras *Discurso do método e Meditações*, nas quais Descartes refere-se ao termo *substância*, cuja essência é o próprio pensar. (<file:///C:/Users/Cliente/Downloads/>. Acessado em 27/07/2022).

medidas. O objetivo dessa proposta moderna, segundo Heidegger, não é propriamente a preservação da inteireza, mas, ao contrário disto, a perspectiva matematizada age como um círculo de cálculos previstos dentro de um sistema. Daí a necessidade de fragmentar a natureza para que esta se torne passível de cálculo e previsão.

Vale ressaltar que o objetivo deste artigo é analisar a questão da subjetividade enquanto estrutura do mundo moderno e as consequências que esse tipo de pensamento calculador apresenta. Não se trata de recusar a ciência moderna como um conhecimento legítimo sobre o mundo. Antes, analisamos como a subjetividade que apreende o mundo como imagem e representação nasceu junto com a metafísica, se consumando na modernidade através da ciência moderna.

Essa consolidação não diz respeito apenas a uma visão específica do mundo ou configuração da ciência sob o direcionamento da tecnologia, mas a subjetividade que coloca o ser humano como senhor absoluto da natureza desencadeia sua exploração irrefreável dos recursos naturais, além de um profundo distanciamento entre ser humano e ser. A época moderna caracteriza o afastamento entre a existência humana e seu sentido histórico, aberto a diversas perspectivas de construções. A subjetividade moderna concebe o mundo já em sua totalidade, demarcando, medindo e catalogando todo o ente existente, os deixando à mira do constante controle e disponibilidade. A ciência, nesse contexto, traz como sua principal aliada a tecnologia que aplica na natureza as formas mais sofisticadas dos conhecimentos científicos. Com essas colocações, queremos enfatizar que ambas possuem, como característica em comum, o poder de dominação sobre os entes (ZIMMERMAN, 1990, p. 275).

Nesse sentido, a hegemonia da racionalidade científica frente à natureza, enquanto categoria que abarca tudo o que existe, enquadra toda a sua autonomia e poder de criação em uma perspectiva observacional e matematizada. Essa perspectiva não permite que nenhum ente escape ao controle desta razão, inclusive o próprio ser humano é convertido em um ente disponível. É a partir da junção entre ciência e tecnologia que ambas passam a pertencer a uma mesma essência, isto é, a essência da dominação planetária e que, necessariamente encontra na subjetividade técnico-científica a legitimidade para as arbitrariedades do homem moderno sobre a natureza enquanto existência do todo. “A ciência e a tecnologia abrem antecipadamente o domínio em que os entes podem aparecer, mas sempre e apenas em conformidade com as especificações impostas pelo sujeito cognitivo.” (ZIMMERMAN, 1990, p. 268).

Como dito anteriormente, nada escapa à perspectiva de controle e disponibilidade, nem mesmo o próprio homem. A própria subjetividade é posta sob a mira da ciência. A ciência,

com seus recursos, desafia o homem a explorar cada vez mais a natureza. Nesse contexto, o homem se torna mais um instrumento a ser utilizado pela ciência moderna. Não obstante, a racionalidade técnico-científica alimenta a ilusão de que o homem é o senhor da natureza e que, portanto, tudo está sob seu controle. Para garantir a legitimidade desse modo de pensar, o homem moderno promove distanciamentos cada vez mais espaçados de qualquer experiência mais efetiva com o mundo.

Na época moderna, podemos ter praticamente tudo via tecnologia, informações, objetos e relações, porém, as formas do ser humano lidar com o mundo estão cada vez mais sem efetividade, uma vez que tudo corresponde a um desejo de imagem e representação. Diante desse contexto, ainda há uma questão a ser posta para compreendermos: o porquê a categoria da subjetividade enquanto apreensão totalizadora da realidade se torna um pensamento hegemônico em detrimento dos demais, como religião e arte, por exemplo. Como as concepções de ente e verdade ganharam contornos específicos na modernidade e reforçaram a concepção subjetivista do mundo? Dito de outro modo, como podemos compreender o aprimoramento do fundamento moderno da ciência moderna? Para nos ajudar a esclarecer essa questão, recorreremos a Pedro Ivo Ferraz da Silva (2009), um estudioso assíduo do pensamento de Heidegger.

A ontologia medieval reduz o ente a *ens creatum*. Todos os entes são, em última instância, criaturas divinas. Deus é a causa ulterior de todos os entes e a cada um corresponde uma posição na hierarquia da criação. O homem, de certo, ocupa um alto posto nesse ordenamento divino; porém, assim como os demais entes, é subordinado a uma causa maior e não pode escapar de sua condição menor de criatura. Já a interpretação clássica grega dos entes, pode ser entendida nos termos de uma “metafísica da presença” (FERRAZ SILVA, 2009, p. 231).

Recorreremos a uma breve análise sobre a ontologia medieval para observarmos os pontos de afastamento e aproximação entre os modos de conhecimento da Idade Média e Moderna, e como o primeiro foi determinante para a centralização do sujeito como fonte hegemônica de conhecimento. De acordo com Ferraz Silva (2009), a ciência medieval se fundamenta em uma superioridade cristã suprassensível. Esse fundamento, para os medievais e toda a tradição cristã é incólume e incorruptível e, desse modo, diferente dos seres humanos concebidos como meros mortais, pecadores, cujo objetivo mais nobre da existência é a salvação pessoal de suas almas. No contexto da Idade Média, a tônica não era propriamente a dominação dos entes, mas a resignação e esperança de poder corresponder à ideia de perfeição suprema do intelecto divino. “As coisas, em sua essência e existência, na medida em que, como criaturas



singulares (*enscreatum*), correspondem à ideia previamente concebida pelo *intellectus divinus*, isto é, pelo espírito de Deus”. Assim, eles concordam com a ideia e com ela se conformam, sendo, neste sentido, “verdadeiras” (HEIDEGGER, 1983, p. 134).

O conhecimento verdadeiro para a ontologia medieval era o conhecimento por adequação, assim como na metafísica. Segundo Heidegger, essa adequação corresponde à relação entre a ideia e as coisas criadas. O homem da Idade Média existe, como tal, segundo um plano de criação que previamente assegura o funcionamento das coisas e as criações humanas. A noção de verdade estabelecida pela ontologia medieval obedece a uma hierarquia que começa a partir da ideia superior de divindade, cujo reflexo dessa ideia funda a relação entre o ser humano e os demais entes. Nas palavras de Heidegger:

A possibilidade de verdade do conhecimento humano se funda, se todo ente é “criado” sobre o fato de a coisa e a proposição serem igualmente conformes com a ideia e serem, por isso, coordenados um ao outro a partir da unidade do plano de criação. (HEIDEGGER, 1983, p. 134).

Quais seriam, então, os pontos de afastamento e aproximação entre as formas de apreensão do mundo medieval e moderna? Contrariamente à ontologia da Idade Média, que apresenta um fundamento superior como causa da existência do mundo e de todos os entes existentes, a época moderna se caracteriza, sobretudo, como já vimos, pela subjetividade. Essa subjetividade representa a superação desse fundamento externo e superior. O homem da época moderna se auto-legitima como senhor da criação à medida que concebe como verdadeiro toda a produção que corresponda aos desígnios da racionalidade técnico-científica. O homem moderno se torna, ele mesmo, a referência para toda e qualquer produção. Desse modo é que a subjetividade moderna se configura pelo poder de dominação dos entes. Diante desse cenário, não apenas o mundo é concebido através da imagem e representação, como também o próprio ser humano, como ente que é.

Mesmo diante da superação do plano de criação hierárquico proposto pela ontologia medieval, a epistemologia moderna apresenta em seu bojo características essenciais comuns, tanto com a ontologia medieval quanto com a metafísica clássica, como ainda características novas de sua própria época. Daí, segundo Heidegger, identificar a era moderna como era da metafísica consumada é um projeto desde os gregos, passando pela ontologia medieval e se consumando na modernidade.

Para Heidegger, o modo de conhecer dos gregos se caracterizava como uma metafísica da presença, ou seja, a apreensão de todos os entes em sua totalidade. Desse modo, o conhecimento metafísico é o estabelecimento do critério de verdade, tomando por base a

adequação e permanência do que foi pensado. Em suma, a metafísica clássica não só fundamenta o mundo em sua totalidade, como também garante a imutabilidade do que foi pensado decisivamente, a partir dos conceitos de “ideia” e “causalidade” de Platão e Aristóteles, como tratados anteriormente.

O conhecimento medieval, como já discutido, reside na conformação entre a ideia e a coisa criada. Para a filosofia medieval, o importante não é a apreensão do ente em sua totalidade e nem tampouco sua permanência constante, mas antes o reconhecimento da brevidade da vida material. O reconhecimento da transitoriedade no mundo sensível direciona o homem do medievo à preparação espiritual para alcançar a conformação com um fundamento superior, externo a si mesmo, mas que, na verdade, trata-se apenas de uma configuração cristã da metafísica clássica.

Como projeto de consolidação, a ciência moderna é a junção e acabamento dessas duas formas de conhecimentos anteriores. A ciência moderna projeta o homem como criador e responsável pela permanência da criação, através da constante produção. Essa produção incessante é fruto da exploração da natureza para reter seus recursos e transformá-la em fundo de reserva e constante disponibilidade. No entanto, na era moderna, o ser humano não é tão somente senhor e referência da criação de novos entes, mas nesse cenário desafiador de funcionalidade permanente também se torna instrumento de adequação e conformação à racionalidade técnico-científica. Desse modo, mais do que uma junção ou síntese de conhecimentos anteriores, a época moderna se caracteriza, sobretudo, segundo Heidegger, como um perigo extremo. Não se trata de análise totalmente negativa. O perigo ao qual Heidegger se refere se dá justamente pelo fato de o homem moderno não se aperceber, em meio à era da exploração e dominação planetária, que ele também se transforma em instrumento de uso. Vejamos o que nos diz Heidegger:

A novidade neste processo não consiste, de modo algum, simplesmente na posição diferente do homem no meio do ente, em comparação com a medieval e antiga. O decisivo é que o homem se relaciona com esta posição como com algo que ele mesmo produziu, algo a que ele se submete voluntariamente e que, enquanto fundamento, assegura-lhe todo possível desdobramento futuro da sua humanidade. Agora, pela primeira vez, existe algo em geral como uma posição do homem. O homem postula o modo como se posiciona diante de si mesmo e do ente enquanto objetivo. Surge um modo de ser-homem que estipula o âmbito das capacidades humanas como o âmbito que concede todo critério e completude para a dominação do ente. A época histórica que se determina a partir deste acontecimento não é apenas nova [neu] em comparação retrospectiva com uma anterior, mas ela se estabelece propriamente e a si mesma como nova. Ser novo pertence ao mundo, quando este se tornou imagem (2012, p. 08).

Diante das nossas exposições teóricas, percebemos que a época moderna não é apenas um desdobramento de conhecimentos que visam à adequação como constante presença e conformação com a ideia de um ente superior. A modernidade consoma o projeto de entificação do ser, isto é, encerra-o em uma perspectiva de ente mensurável. Segundo Heidegger, a dominação planetária do homem moderno encobre, para si mesmo, que seu contexto histórico é a consolidação de um projeto bem mais antigo do que qualquer invenção moderna. A ideia de homem da modernidade o coloca no centro de toda e qualquer produção, inclusive o faz acreditar que a tentativa de apreensão do ser em sua totalidade, ou seja, a previsibilidade matematizada da natureza, nasce por sua vontade de representação do mundo.

A ideia do domínio planetário irrefreável esconde o fato de a ciência moderna ser também um modo específico de desencobrimento do ser, o que Heidegger chama de *com-posição*<sup>5</sup>. O velamento da *com-posição*, enquanto destino inevitável de desencobrimento pertencente a uma determinada época, impede de pensarmos que a técnica moderna é uma forma histórica de lidar com os entes e não a forma decisiva e determinante de toda a história. A subjetividade moderna, fruto da *com-posição* (enquanto forma hegemônica de atuação do homem sobre o mundo), o projeta como a referência central de toda produção. A exigência de produção é a condição necessária de vida do homem moderno. “Assim, pois, onde domina a *com-posição*, reina, em grau extremo, o *perigo*: “Ora, onde mora o perigo é lá também que nasce o que salva”. (HEIDEGGER, 2008, p. 31).

Diante da nossa discussão até aqui, percebemos que, embora a modernidade seja a consumação do pensamento calculador proposto inicialmente pela metafísica clássica, ela apresenta também seus traços próprios. Desse modo, esse artigo propôs uma análise de alguns fundamentos que embasam não apenas o contexto histórico moderno, mas também a maneira como lidamos com o mundo e, conseqüentemente, com nossa própria existência. A subjetividade enquanto força motriz que confere à era moderna a função primordial de produtividade é composta, em seu interior, de diversos outros elementos, como, por exemplo, a *com-posição*, tomada aqui como uma visão totalizadora da realidade que põe tudo sob a mira da exploração.

<sup>5</sup> Como já mencionado neste artigo, Heidegger faz uso de muitas palavras hifenizadas. Essas novas formulações abrem o vasto leque de discussões, tendo em vista o encadeamento teórico de suas ideias. Desse modo, não é nosso intento alargar a discussão sobre o termo *com-posição*. Mas como esclarecimento geral, esse termo refere-se à técnica moderna como um destino inevitável de apreensão do ser pela ótica da exploração e dominação, encobrindo outras perspectivas de apreensão do mundo. (HEIDEGGER, 2008, p. 30).

Vimos que subjetividade moderna apresenta pontos de aproximação e afastamento em relação às ontologias clássica e medieval. O perigo extremo ao qual Heidegger se refere foi gestado e nutrido por essas ontologias que concebiam o ser como um ente. Ou seja, nossa abertura enquanto seres históricos e criativos foi soterrada pelas exigências de constante presença, conformação e exploração dos recursos naturais. Essas exigências transformaram nossa perspectiva de existência em algo já dado, dentro de um sistema de padronização e previsibilidade.

Por outro lado, Heidegger também se refere ao perigo extremo da época moderna como possibilidade do que também salva. Quando tudo nos é retirado em sua efetividade, resta a imagem e representação, e estas irão refletir a pobreza da nossa existência quando pensada arbitrariamente e independente da natureza e de tudo que a compõe, inclusive nossas próprias relações uns com os outros. É talvez nesse cenário de pobreza existencial que tenhamos novamente a possibilidade de reconduzir o pensamento para a esfera do ser, isto é, para o que não pode ser medido e nem tampouco tomado em sua totalidade. Esse passo de volta permitirá nos reconhecer como parte do processo dinâmico, criativo e autônomo da própria natureza e, conseqüentemente, mudará positivamente nosso modo de existir e atuar sobre o mundo.

## REFERÊNCIAS

FERRAZ, SILVA, Pedro Ivo. **Heidegger. “Técnica e Imagem de Mundo”**. Primeiros Escritos. V.1, N.1, p. 225-235, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **A época das imagens de mundo**. Trad. Cláudia Drucker. Disponível em [http://www.imagomundi.com.br/filo/heidegger\\_imagens.pdf](http://www.imagomundi.com.br/filo/heidegger_imagens.pdf). Acessado em 05/07/2022.

\_\_\_\_\_. **A questão da técnica**. In: ensaios e conferências. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Meditação**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Sobre A Essência da Verdade**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril cultural, 1983 (Coleção os Pensadores).

LOPARIC, Zeljko. **A pergunta pela técnica**. Cadernos de História e Filosofia da Ciência-UNICAMP, 1996. Série III, v.6, n.2, p. 107-138.

ZIMMERMAN, E. **Confronto de Heidegger com a modernidade: tecnologia, política e arte**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

# “AS NOVAS FORMAS DE CONTROLE” CONSOLIDAÇÃO DO PENSAMENTO UNIDIMENSIONAL NA SOCIEDADE DO CAPITALISMO AVANÇADO CONFORME HERBERT MARCUSE

Francisco de Assis Sobrinho<sup>1</sup>  
Alberto Dias Gadanha<sup>2</sup>

## Resumo

Razão e liberdade são tidas como os princípios fundadores da sociedade industrial e tecnológica do capitalismo avançado. Para garantir a validação de seu discurso, a tecnologia dispõe de sofisticadas formas de controle, que atuam na consolidação da unidimensionalidade como elemento garantidor da coesão social e da manutenção do status quo. Para isso, o “ordenamento tecnológico” recebe o apoio de uma “coordenação política e intelectual”, que garantem a eficiência processual e a eficácia teleológica das diversas formas de controle da civilização industrial avançada. Este artigo tem como objetivo compreender e expor como para Marcuse, a sociedade do capitalismo afliente, com suas novas formas de controle, protagoniza a formação e consolidação da cultura da unidimensionalidade. Para tanto, a partir do método dialético do filósofo frankfurtiano, debateremos temas como, a contenção do pensamento crítico, condicionamento das necessidades humanas e a racionalidade tecnológica. No intercurso de nossa exposição mostraremos que por trás do discurso da liberdade, a nova sociedade industrial tecnológica, impõe suas formas específicas de controle sobre os indivíduos tendo como resultado a formação de um sistema social unidimensional, onde não há lugar para o pensamento crítico, tido como supérfluo. Pois, não só ameaça a atual compreensão de progresso tecnológico da sociedade unidimensional, como também é capaz de inverter a ordem do discurso estabelecido e desmontar toda e qualquer convivência social do atual status quo.

**Palavras-chaves:** Razão. Liberdade. Sociedade tecnológica. Pensamento unidimensional.

## "THE NEW FORMS OF CONTROL" CONSOLIDATION OF ONE-DIMENSIONAL THINKING IN ADVANCED CAPITALIST SOCIETY ACCORDING TO HERBERT MARCUSE

## Abstract

Reason and freedom are held as the founding principles of the industrial and technological society of advanced capitalism. In order to guarantee the validation of its discourse, technology makes use of sophisticated forms of control, which act to consolidate one-dimensionality as an element that guarantees social cohesion and the maintenance of the status quo. For this, the "technological ordering" receives the support of a "political and intellectual coordination," which guarantee the procedural efficiency and teleological effectiveness of the different forms of control of the advanced industrial civilization. This article aims to understand and expose how for Marcuse, the society of affluent capitalism, with its new forms of control,

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: [diassis.sobrinho@gmail.com](mailto:diassis.sobrinho@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5615-1922>

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. E-mail: [albertodias.gadanha@uece.br](mailto:albertodias.gadanha@uece.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6263-5907>

plays a leading role in the formation and consolidation of the culture of one-dimensionality. Therefore, based on the dialectical method of the Frankfurtian philosopher, will be debated themes such as, the containment of critical thinking, the conditioning of human needs and technological rationality. In the course of our exposition, will be shown that behind the discourse of freedom, the new technological industrial society imposes its specific forms of control over individuals, resulting in the formation of a one-dimensional social system, where there is no place for critical thinking, considered superfluous. For, not only does it threaten the current understanding of technological progress in one-dimensional society, as it is also capable of inverting the order of established discourse and dismantling any and all social coexistence from the current status quo.

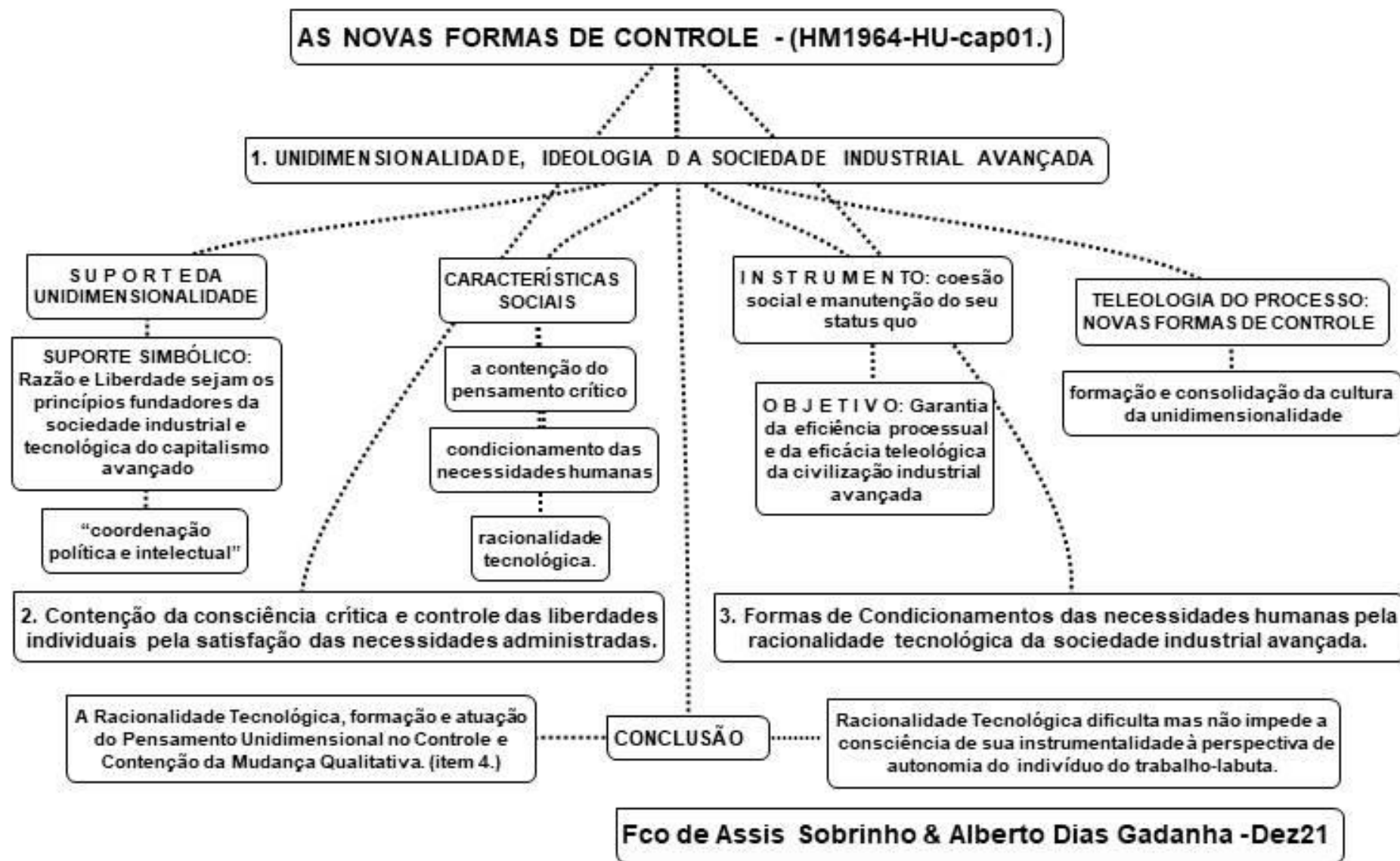
**Keywords:** Reason. Freedom. Technological society. One-dimensional thinking.

## 1. Introdução

Herbert Marcuse na obra *O homem unidimensional*, capítulo 1, “As Novas Formas de Controle”, apresenta a sociedade industrial do capitalismo afluyente, como portadora do progresso e das liberdades individuais, e como uma organização produtivo-tecnológica, cujo ordenamento, “coordenação política e cultural”, são capazes de conter as possibilidades de um pensamento crítico e de alternativas de liberdades individuais que possam alterar o modus operandi vigente.

Nesse artigo temos o propósito de apresentar a lógica de ordenamento e funcionamento do controle da sociedade capitalista, bem como, a relação entre o progresso tecnológico e a formação do pensamento e comportamento unidimensional nesta sociedade. Para isso, abordaremos a partir do método dialético de Marcuse, temas como a contenção do pensamento crítico e a supressão dos direitos e das liberdades individuais, por meio da satisfação e condicionamentos das necessidades humanas.

Mostraremos que por trás do discurso racional e livre, a sociedade industrial e tecnológica impõe as formas de controle dos indivíduos, tendo como consequência imediata, a formação de um sistema social unidimensional em que o pensamento crítico não tem lugar, pois, não só ameaça o que está posto, a ideia limitada do progresso da sociedade capitalista, mas representa também a possibilidade de uma mudança qualitativa, a inversão da ordem e do discurso estabelecido baseado no caráter opressor e controlador da sociedade industrial avançada, unilateral, unidimensional.



## **2. A contenção do pensamento crítico e a supressão de liberdades individuais pela civilização industrial avançada.**

A peculiaridade da sociedade industrial capitalista consiste, sobretudo, na sua forma de se apresentar como se fosse livre e racional. Mas, na verdade o que é definido como liberdade, não é outra coisa senão o “ordenamento tecnológico” e a “coordenação política e cultural” própria da sociedade do capitalismo avançado. A ideia permitida de liberdade está associada à contenção de uma consciência crítica portadora de transformação social e a supressão de liberdades individuais em prol de interesses econômicos e políticos, de grupos que controlam a vida social por meio do aparato<sup>3</sup> produtivo e dos meios de comunicação de massa.

Assim, o que prevalece na sociedade industrial avançada é uma “não liberdade”, visto que a liberdade se confunde com à satisfação de interesses gerenciais do sistema político econômico, em outras palavras, se reduz às formas de controle estabelecidas por tal sociedade. À medida que a gerência dessa sociedade é capaz de suprir carências individuais ela, “pode exigir a aceitação de seus princípios e instituições” como meio de reduzir a oposição e as possibilidades de mudanças políticas no seu status quo. Aqui, parece não se importar se a crescente realização, isto é, satisfação das necessidades vem de um sistema autoritário ou não. É nesse aspecto que a sociedade industrial avançada demonstra o seu caráter totalitário, uma vez que esta sociedade atua na manipulação das necessidades dos administrados, por meio de interesses ocultos. Em suma, ser livre aqui, é pensar e agir de acordo com os padrões exigidos pelo sistema social do capitalismo avançado, pois a não conformidade com o mesmo torna-se empecilho e compromete o funcionamento atual do todo.

A sociedade industrial foi considerada portadora de novos direitos e liberdades, como a possibilidade real de uma mudança qualitativa (em relação ao modo de produção feudal), uma vez que estes continham em si ideias críticas que viabilizariam “a substituição de uma cultura material e intelectual arcaica “por uma mais produtiva e racional”. Entretanto, o que ocorreu de fato foi a institucionalização de direitos e liberdades pela sociedade capitalista. Apesar de ser definida como “racional e livre”, a ideia de liberdade na sociedade industrial do capitalismo avançado, se reduz a mera satisfação de necessidades materiais e individuais permitidas, cuja consequência é a “privação do pensamento crítico, da autonomia e do direito de oposição política.”. Isso porque os indivíduos são impedidos de cumprir o seu papel crítico

<sup>3</sup> Em Marcuse o termo aparato significa o conjunto de instituições e dispositivos que de alguma forma influenciam os modos de organizações da indústria em sua situação social dominante (Cf. MARCUSE, 1999, p. 77, n. 6).



ao status quo dessa sociedade, considerada pela gerência institucional como a única forma de organização capaz de garantir a satisfação dos interesses e necessidades individuais.

Os direitos e liberdades que eram fatores vitais nas origens e nos estágios iniciais da sociedade industrial se renderam ao estágio superior dessa mesma sociedade; esses direitos e liberdades estão perdendo sua razão e seu conteúdo tradicionais (...). Diante de um crescente padrão de vida, a não-conformidade com o sistema parece ser socialmente inútil, ainda mais, se isso acarretar desvantagens econômicas e políticas concretas e ameaçar o bom funcionamento do todo (MARCUSE, 2015, pp. 41; 42.).

Na concepção de Marcuse, estamos nos tornando submissos a um estilo de vida ditado pelo modo capitalista de produção, cuja característica é o consenso incontestável aos valores do mercado, que nos leva a viver sob a égide do homem unidimensional, o qual define as condições materiais e subjetivas em escala planetária. Em outros termos, isso significa que o homem unidimensional não só ultrapassou os limites econômicos do capital com suas condições materiais, como também se propõe a preencher todo o espaço da subjetividade, “colonizando-nos a partir da vida simbólica”. Assim, o homem unidimensional, além de se referir a um modo de vida condizente com o capitalismo e sua tendência totalizante, possibilita de um lado o avanço dos pressupostos do mercado nos níveis econômico, social, político, cultural, científico e tecnológico; de outro avança no território subjetivo, sobretudo, no que se refere à produção do desejo inconsciente. “Daí que essa ‘unidimensionalidade’ está atualmente pelos quatro cantos do planeta: ela está praticamente em todos os lugares e em lugar algum” (BARROS, 2014, p. 111-119).

Nessa perspectiva, Marcuse considera que a livre iniciativa não se constitui em uma vantagem para a classe trabalhadora. Pois, enquanto liberdade para trabalhar ou morrer de fome, ela significou labuta, sacrifício, insegurança e medo para a maior parte da população. Na hipótese do indivíduo não ser mais obrigado a ser alguém de sucesso no mercado, como um sujeito livre do ponto de vista econômico, a extinção desse modo de liberdade significaria uma das grandes realizações da civilização. Isto porque, “se o aparato produtivo pode ser organizado e dirigido para a satisfação das necessidades vitais, seu controle pode bem ser centralizado; tal controle não impediria a autonomia individual, mas a tornaria possível” (MARCUSE, 2015, p. 42).

No que diz respeito o seu aparato produtivo e tecnológico, a sociedade industrial avançada configura-se essencialmente, como uma sociedade de controle que se impõe com suas exigências econômicas e políticas, de defesa e de expansão, sobre o tempo de trabalho e o tempo livre, sobre a cultura material e intelectual. Nessa sociedade o poder político afirma-se na

medida em que exerce poder sobre os processos mecânicos e sobre a organização técnica do aparato produtivo.

O governo das sociedades industriais avançadas e em desenvolvimento só pode se manter e se garantir quando tem êxito em mobilizar, organizar e explorar a produtividade técnica, científica e mecânica disponível na civilização industrial. E essa produtividade mobiliza a civilização industrial como um todo, acima e além de qualquer indivíduo particular ou interesses de grupos (MARCUSE, 2015, p. 43).

A demonstração de que a civilização industrial contemporânea alcançou o estágio de uma “sociedade livre” e, que por isso não pode mais se adequar as liberdades econômica, política e intelectual tradicionais, indica que são necessários novos modos de realização dessas liberdades que correspondam às novas capacidades dessa sociedade. “Esses novos modos só podem ser nomeados como termos negativos porque eles equivaleriam à negação dos modos predominantes” (MARCUSE, 2015, p. 43).

Assim, a liberdade econômica significaria libertação da economia – de ser controlado pelas forças e relações econômicas; libertação da luta diária pela existência de ganhar a vida. Liberdade política significaria a libertação dos indivíduos *em relação* às políticas sobre as quais eles não têm qualquer controle efetivo. De maneira similar a liberdade intelectual significaria a restauração do pensamento individual que foi agora absorvido pelos meios de comunicação e doutrinação, representaria a abolição da ‘opinião pública’ junto com seus autores (MARCUSE, 2015, p. 43, *itálicos do autor*).

Marcuse considera que o tom não realista dessas afirmações é um sinal, não de seu caráter utópico, mas do vigor das forças que impossibilitam a sua realização. A luta da sociedade industrial moderna, contra a efetivação das liberdades econômica, política e intelectual, dá-se mediante a criação e inculcação de necessidades materiais e intelectuais falsas, nos indivíduos como meio de perpetuar as formas arcaicas de lutas pela existência.

Nesse sentido, as necessidades humanas são necessidades históricas e à medida que a sociedade exige o desenvolvimento repressivo do indivíduo, suas próprias necessidades e a sua demanda por satisfação estão sujeitas aos padrões críticos dominantes (MARCUSE, 2015, p. 44).

De acordo com Marcuse, as necessidades podem ser verdadeiras ou falsas. Falsas são necessidades exteriores ao indivíduo sendo-lhes impostas para satisfação de interesses sociais particulares. São elas necessidades repressivas que impendem o desenvolvimento e a libertação do homem. Já as necessidades verdadeiras grosso modo, seriam aquelas possibilitadoras da realização e libertação do indivíduo e, portanto, não repressivas. Destacamos aqui as necessidades vitais – alimentação, vestuário e moradia - que são pré-requisito para a realização das demais necessidades.

### **3. Os condicionamentos das necessidades humanas: o controle social e a invasão da liberdade interior dos indivíduos**

No seu modo de aparecer à sociedade industrial contemporânea utiliza-se das ideias de razão e liberdade, como forma de ocultar o seu caráter controlador e opressor que exerce sobre as pessoas nos diversos espaços da vida social. No que se refere à razão, há nessa sociedade o predomínio de uma racionalidade instrumental que tem como fim a manutenção de um sistema econômico e político que vai de encontro aos interesses de grupos detentores do capital, e, por conseguinte do status quo. Já no que concerne à liberdade, propaga-se a ideia de que o indivíduo é dono de sua própria vida, sendo autônomo para escolher de acordo com seus interesses pessoais. Ora, o que a ideologia dominante da sociedade tecnológica esconde, é o fato de que as escolhas individuais são geralmente voltadas para a satisfação de necessidades e, que tais necessidades são criadas e colocadas na cabeça das pessoas pela própria sociedade industrial tecnológica, através dos meios de comunicação e dos processos tecnológicos de mecanização do trabalho.

Nesse contexto, podemos dizer que há uma invasão da liberdade interior do indivíduo, porque nesse sistema social, as suas escolhas estão controladas pela lógica da realidade tecnológica, que ele próprio assimilou através de um processo de nivelamento das classes sociais. Ou seja, o controle social dos indivíduos não se dá de forma violenta e visível, mas de modo sutil e camuflado no qual o próprio sujeito consente, e passa a pensar e agir segundo os interesses de grupos que se beneficiam com esse modelo de sociedade baseado no status quo. Aqui, os interesses das elites são transformados em interesses de todos, mediante os diversos mecanismos de controle especificamente, os recursos tecnológicos<sup>4</sup> que são as formas mais eficientes de controle social.

Quanto mais racional, produtiva, técnica e total se torna a administração repressiva da sociedade, mais inimagináveis se tornam os meios e modos pelos quais os indivíduos administrados poderiam quebrar sua servidão e tomar sua libertação em suas próprias mãos. Toda libertação depende da consciência da servidão e o despertar dessa consciência se vê impedido pela prevalência de necessidades e satisfações que, em grande medida, tornaram-se próprias do indivíduo. O processo sempre substitui um sistema de pré-condicionamentos por outro; o objetivo máximo é a substituição de falsas necessidades pelas verdadeiras, o abandono da satisfação repressiva (MARCUSE, 2015, pp. 45 – 46).

<sup>4</sup> Podemos destacar nessa esfera o papel desempenhado pela grande mídia que, ao invés de informar a população, faz uma espécie de lavagem cerebral doutrinando-a em torno dos interesses de uma minoria detentora do poder econômico.

Segundo Marcuse, na sociedade tecnológica o pré-condicionamento - por mais que pareça - não se inicia com a produção massiva dos meios de comunicação tais como, rádio e televisão e com o poder de controle que possuem, mas, precisamente, com o nivelamento das desigualdades sociais entre as necessidades dadas e as possíveis, entre as necessidades satisfeitas e aquelas que não foram satisfeitas. É nesse contexto, que o assim chamado nivelamento dos contrastes existentes entre as classes, manifesta sua função ideológica.

Se o trabalhador e seu chefe se divertem com o mesmo programa de televisão e visitam os mesmos lugares de lazer e descanso, se a datilógrafa está tão atraentemente maquiada quanto a filha do patrão, se o negro possui um Cadillac, se todos leem o mesmo jornal, então essa assimilação indica não o desaparecimento das classes, mas a extensão na qual as necessidades e satisfações que servem para a preservação do *Establishment* são partilhadas por toda a população subjacente (MARCUSE, 2015, p. 47).

Com efeito, a estrutura técnica com seu aparato produtivo e destrutivo tem sido um dos principais meios de sujeição da população à divisão social do trabalho estabelecida na modernidade. Além do fato de que essa integração esteve sempre acompanhada por formas mais evidentes de coação que acarretaram ao longo do tempo: “perda dos meios de subsistência, a administração da justiça, a polícia, as forças armadas”. Marcuse considera que tal situação ainda acontece nos dias de hoje, visto que em nossa contemporaneidade os controles técnicos tornaram-se cada vez mais eficazes no sentido que parecem como a própria encarnação da razão, passando a impressão que estão a serviço de todos e não apenas de grupos detentores do poder econômico. Nessa lógica de dominação não há espaço para a contradição e nem para a oposição, pois enquanto a primeira é tida como irracional, a segunda é praticamente impossível. “Assim, não é de se admirar que, nos setores mais avançados dessa civilização, os controles sociais tenham sido introjetados a ponto de até mesmo o protesto individual ser afetado em suas raízes” (MARCUSE, 2015, p. 48).

Para Marcuse, o que distingue a sociedade industrial avançada é a capacidade de sufocar as formas de pensar e agir que questionam o que está posto por ela. Nesse sentido, qualquer recusa intelectual e emocional aos controles exercidos por esta sociedade é denominada de neurótica e impotente. É esta a figura sócio-psicológica própria do acontecimento político na contemporaneidade: “o desaparecimento de forças históricas que, na fase anterior da sociedade industrial, pareceu representar a possibilidade de novas formas de existência” (MARCUSE, 2015, p. 48). A ideia de que as diversas formas de controle sociais são introjetados no indivíduo, sugere uma variedade de processos que de forma relativamente espontânea afeta o “EU” de cada pessoa fazendo com que este transponha aquilo que se encontra numa dimensão exterior para uma esfera interior.

Hoje esse espaço privado foi invadido e reduzido pela realidade tecnológica. A produção e a distribuição em massa exigem o indivíduo inteiro e a psicologia industrial há muito deixou de estar restrita à fábrica. Os múltiplos processos de introjeção parecem estar cristalizados em reações quase mecânicas. O resultado não é o ajustamento, mas a *mimese*: uma identificação imediata do indivíduo com sua sociedade e, através dela, com a sociedade como um todo [...]. Nesse processo, a dimensão “interior” da mente (*mind*), na qual a oposição ao *status quo* pode se enfatizar, é reduzida. A perda dessa dimensão, na qual habita o poder do pensamento negativo – o poder crítico da Razão – é a contraparte ideológica do próprio processo material pelo qual a sociedade industrial silencia e reconcilia a oposição (MARCUSE, 2015, pp. 48 – 49, itálicos do autor).

Em outras palavras, isso implica que a introjeção dos mecanismos de controles sociais no indivíduo, supõe a existência de uma dimensão interior diferente e oposta as exigências externas, ou seja, trata-se de uma consciência individual e um inconsciente individual que atuam independentes da opinião e do comportamento público. Aparece aqui, portanto, o conceito de liberdade interior que tem sua própria realidade, e indica um espaço privado onde o homem se torna homem e permanece ele mesmo.

Em sua obra *Eros e Civilização*, Marcuse trata deste caráter repressor da sociedade industrial avançada, a partir do chamado princípio de realidade como oposição ao princípio de prazer enquanto expressão dos instintos “não organizados” do sexo, no qual a reprodução é meramente um produto. Na continuação desta abordagem nosso filósofo utiliza-se dos termos de mais repressão e princípio de desempenho para falar das relações de dominação na sociedade capitalista. O primeiro diz respeito à análise que o autor faz das instituições e relações que constituem o corpo social do princípio de realidade, ao passo que o segundo se refere ao fato de que sob seu domínio, a sociedade é dividida em estamentos de acordo com os desempenhos econômicos “concorrentes de seus membros”. O princípio de desempenho é próprio de uma sociedade que acumula riquezas e que é antagônica no seu processo de constante expansão e desenvolvimento, durante o qual a dominação foi crescentemente racionalizada. Contudo, durante uma boa parte de sua evolução, houve uma convergência entre os interesses de dominação e os interesses do todo, visto que a utilização lucrativa do sistema produtivo satisfaz às necessidades e faculdades dos indivíduos<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Em *Razão e Revolução*, Marcuse salienta o fato de que para Hegel, a sociedade civil na sua dinâmica de funcionamento deveria inevitavelmente gerar um sistema autoritário, posto que se trata de “uma transformação que tem sua origem nos fundamentos econômicos da própria sociedade, e que se destina a perpetuar sua estrutura”. Nela, “os interesses individuais em competição eram incapazes de gerar um sistema que pudesse garantir a continuidade do todo” sendo, portanto, imprescindível à imposição de uma autoridade que de forma racional, promovesse o equilíbrio entre direitos e deveres, e entre a individualidade e a coletividade dos sujeitos sociais (Cf. MARCUSE, 2004, p.155).

Para a esmagadora maioria da população, a extensão e o modo de satisfação são determinados pelo seu próprio trabalho; mas é um trabalho para uma engrenagem que ela não controla, que funciona como um poder independente a que os indivíduos têm de submeter-se se querem viver. E torna-se tanto mais estranho quanto mais especializada se torna a divisão do trabalho. Os homens não vivem sua própria vida, mas desempenham tão-só funções preestabelecidas. Enquanto trabalham, não satisfazem suas próprias necessidades e faculdades, mas trabalham em alienação. O trabalho tornou-se agora geral, assim como as restrições impostas à libido: o tempo de trabalho, que ocupa a maior parte do tempo de vida de um indivíduo, é um tempo penoso, visto que o trabalho alienado significa ausência de gratificação, negação do princípio de prazer. A libido é desviada para desempenhos socialmente úteis, em que o indivíduo trabalha para si mesmo somente na medida em que trabalha para o sistema, empenhado em atividades que, na grande maioria dos casos, não coincidem com suas próprias faculdades e desejos (MARCUSE, 1975, p. 57- 58).

Nesse cenário de controle e dominação, protagonizado pela sociedade industrial tecnológica do capitalismo avançado, o trabalho que seria uma forma de realização do homem torna-se um sacrifício, um tormento para sua existência, dado as circunstâncias de exploração e alienação a que o trabalhador é submetido, fazendo com sua capacidade produtiva seja apenas um produto na engrenagem da produção de lucros, na qual o trabalhador é tido como meio e não como fim.

#### **4. A racionalidade tecnológica e a formação do pensamento unidimensional**

À medida que a ideologia da sociedade industrial avançada é absorvida pelo indivíduo, mediante processo de identificação do mesmo com a realidade, torna-se evidente que a cultura industrial contemporânea faz mais uso da ideologia dominante do que a sociedade pré-capitalista que lhe antecedeu, pois hoje, a ideologia é parte do próprio processo de produção da sociedade capitalista. De um modo provocativo, esse argumento revela os aspectos políticos da racionalidade tecnológica predominante. Nela o aparato produtivo e os bens e serviços que ele produz “vendem” ou impõem ao sistema social como um todo, o modo de pensar e agir unidimensional. Disso resulta que “A eficácia em termos de razão tecnológica é, ao mesmo tempo, eficácia em termos de eficiência lucrativa, e a racionalização é, ao mesmo tempo, padronização e concentração monopolistas” (MARCUSE, 1999, p. 81).

Para Marcuse, os produtos exercem o papel de doutrinares e manipuladores de consciências e, por conseguinte, criadores de uma falsa consciência que por sua vez é imune a sua falsidade. Nas palavras do jovem Marx: “O trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto” (MARX, 2004, p. 81). À proporção que esses produtos tidos como benéficos tornam-se cada vez mais disponíveis para mais pessoas, a

doutrinação que eles realizam de forma eficaz, deixa de ser mera propaganda e torna-se estilo de vida.

[...] Ali igualmente, é a totalidade que está em movimento: nesta totalidade a distinção conceitual entre negócios e a política, o lucro e o prestígio, as necessidades e a publicidade não é, mais de modo algum possível. Se exporta um “modo de vida” ou este mesmo se exporta na dinâmica da totalidade. Com o capital, os computadores e o saber-fazer (know how) aportam os outros “valores”: relações libidinosas com a mercadoria, com as agressivas máquinas motorizadas, com a estética falsa do supermercado (MARCUSE, 2019, p. 295-309).

Na continuidade da argumentação sobre a função do estilo de vida na contenção da mudança qualitativa na sociedade industrial administrada, Marcuse afirma:

É um bom estilo de vida – muito melhor que antes – e enquanto bom estilo de vida, ele age contra a mudança qualitativa. Surge assim um padrão de pensamento e comportamento unidimensional, no qual as ideias, aspirações e objetivos que, por seu conteúdo, transcendem o universo estabelecido do discurso e da ação, são ou repelidos ou reduzidos aos termos desse universo. Eles são redefinidos pela racionalidade do sistema dado e de sua extensão quantitativa (MARCUSE, 2015, p. 50).

Em sua análise acerca da sociedade industrial tecnológica, Marcuse considera que o fortalecimento da tendência de pensamento e comportamento unidimensional pode estar relacionada ao desenvolvimento do método científico, que na física é manifestado na operacionalização, enquanto que nas ciências sociais é expresso no behaviorismo (...). Aqui, a característica principal é o uso do empirismo no tratamento dos conceitos, cujo significado está restrito a representação de operações e, dos comportamentos sem a consideração das finalidades ou teleologias. Nesse sentido, o pensamento unidimensional tem sua promoção no âmbito da política por meio de seu corpo técnico e dos meios de comunicação de massa. Seu universo do discurso se origina a partir de hipóteses que se validam por si mesmas e que, de formas permanente e unilateralmente repetidas, transformam-se em prescrições que funcionam como meio de alienação.

Contudo, as práticas e limitações do modo de pensar unidimensional não são novas. Pois, suas origens nos remetem ao racionalismo moderno em ascensão, tanto em sua forma especulativa quanto na empirista, é notável a contradição entre uma forma de pensar racional e extremamente crítica no método científico e filosófico de um lado, e de outro lado, em um quietismo acrítico diante das instituições sociais estabelecidas em funcionamento, cujo fim era a manutenção do status quo.

Assim, o *ego cogitans* de Descartes deixou intactos os ‘grandes corpos públicos’ e Hobbes sustentou que ‘o presente deve ser sempre preferido, mantido e considerado melhor’. Kant concorda com Locke ao justificar a revolução *se e quando* ela obtiver êxito na organização do todo e na prevenção da subversão (MARCUSE, 2015, p. 52, itálicos do autor).

De acordo com Marcuse, o que caracteriza a sociedade unidimensional é a sua eficácia em dificultar ou eliminar todo comportamento e modo de pensar que se opõem a ela e, possibilitem a mudança qualitativa, portadora de uma nova existência, pois, as ideias que a contrariam são tratadas como irreais e sem importância. Nessa sociedade a atuação da razão está restrita a defesa daquilo que está posto. De modo que a Razão teórica e a prática, ou seja, o behaviorismo acadêmico e o social encontram-se no espaço de uma sociedade avançada que converte o progresso científico e técnico em um poderoso instrumento de dominação.

‘Progresso’ não é um termo neutro; ele se move para fins específicos e esses fins são definidos pelas possibilidades de melhoria da condição humana. A sociedade industrial avançada está se aproximando do estágio em que o progresso contínuo exigiria a subversão radical da direção e da organização predominantes do progresso. Esse estágio seria alcançado quando a produção material (incluindo os serviços essenciais) se tornar automatizada até o ponto em que todas as necessidades vitais possam ser satisfeitas enquanto o tempo necessário trabalho é reduzido a um tempo mínimo (MARCUSE, 2015, p. 53).

Para Marcuse, a partir desse nível de desenvolvimento o progresso tecnológico ultrapassaria o reino das carências dado que, onde ele foi usado como instrumento de exploração e dominação - resultando assim, na limitação de sua racionalidade - a tecnologia agora se submeteria ao livre jogo das faculdades humanas na luta pela pacificação da natureza e da sociedade, isto é, pela pacificação da existência.

‘Pacificação da existência’ significa o desenvolvimento da luta do homem com o homem e com a natureza sob condições nas quais as necessidades mutuamente concorrentes, os desejos e as aspirações, não são mais organizados segundo interesses de dominação e escassez – uma organização que perpetua as formas destrutivas dessa luta (MARCUSE, 2015, p.53).

A mudança qualitativa de uma nova existência não se dará apenas como um subproduto das mudanças econômicas e políticas, como resultado meio que espontâneo das novas instituições que formam os pré-requisitos necessários para tais mudanças. Mas, a mudança qualitativa requer uma alteração também na base teórica sobre a qual a sociedade se sustenta. Assim, as técnicas de industrialização são técnicas políticas e, como tais elas fazem um prejulgamento das possibilidades da Razão e da Liberdade.



Em suma, a racionalidade tecnológica demonstra seu aspecto político quando ela se transforma num eficiente mecanismo de dominação, construindo em torno de si um universo totalitário no qual sociedade, natureza, espírito e corpo são mantidos em um estado de intensa mobilização em defesa do seu sistema de controle.

## 5. Conclusão

Neste artigo refletimos a partir da teoria marcusiana, como “as novas formas de controle” atuam para formação e consolidação do pensamento unidimensional na sociedade tecnológica do capitalismo avançado. Utilizando-se do discurso de liberdade e racionalidade, essa sociedade recorre a sofisticados mecanismos de dominação que de forma sutil controlam as mentes e as ações das pessoas. O modus operandi da sociedade do capitalismo afluyente não é mais o uso da força e da violência como ocorrera nas sociedades anteriores, tal como descrito por Orwell em sua obra *1984*. Trata-se de uma forma de convencimento por meio das satisfações de necessidades administradas pelo sistema econômico, político e social, na medida em que se cria a ilusão de que sendo livre, o indivíduo pode escolher o que é melhor para si, mas, uma vez inserido numa sociedade capaz de satisfazer suas carências, para que então, recorrer à outro modelo de sociedade? Ressalta-se, que serão satisfeitas, todas as necessidades permitidas pela administração dessa sociedade.

Trata-se de uma contradição interna da sociedade industrial avançada, pois, se no discurso apresenta-se como racional, livre e portadora de direitos individuais capazes de desenvolver uma consciência de liberdade nos sujeitos sociais pretendentes de uma mudança qualitativa na sua estrutura de funcionamento; na prática esta sociedade está voltada para a contenção de toda e qualquer mudança, qualquer alteração do status quo. É exatamente, na contenção de mudanças e na integração das oposições que a sociedade tecnológica capitalista mostra sua eficácia. Ao dispor de aparato político e tecnológico, esta sociedade utiliza-se da ideologia para convencer os indivíduos de que a única alternativa, de se conquistar o bem estar social e uma vida feliz, é estar integrado ao seu modo de produção. “Validado pelas realizações da ciência e da tecnologia, justificado por sua crescente produtividade, o *status quo* desafia toda transcendência” (MARCUSE, 2015, p. 53, itálicos do autor).

Assim, todo o aparato político, cultural e tecnológico que é apresentado como neutro desprovido de qualquer ideologia dominante e, portanto, voltado à promoção da autonomia do todo social, libertação e pacificação da existência; na verdade é usado como

mecanismo de controle e pressuposto para a formação do pensamento unidimensional. A sociedade industrial torna-se irracional quando se apropria da ciência e da tecnologia para dominar o homem e a natureza com a finalidade de utilizar-se de forma cada vez mais efetiva de seus recursos, favorece novas dimensões para a realização humana. “A organização para a paz é diferente da organização para a guerra; as instituições que serviram para a luta pela existência não podem servir para a pacificação da existência” (MARCUSE, 2015, p. 54). Disto se conclui que não é possível uma mudança qualitativa como subproduto de alterações superficiais e espontâneas das instituições políticas e econômicas, sem a devida realização de mudanças responsáveis por adequações processuais mas igualmente por mudanças adequadas à alteração da qualidade dos objetivos políticos e econômicos de uma outra nova instituição. Como contraposição dialética-libertária à unidimensionalidade das “novas formas de controle” Marcuse nos adverte que:

Os processos tecnológicos de automação e estandardização podem liberar energia individual para um reino desconhecido de liberdade, situado para além da necessidade. A própria estrutura da existência humana seria alterada; o indivíduo seria liberado do mundo do trabalho que impõe a ele necessidades e possibilidades que lhe são estranhas. O indivíduo seria livre para exercer a autonomia sobre sua vida que seria propriamente sua (MARCUSE, 2015, p. 42).

Isto significa que ao indivíduo político ator na sociedade unidimensional, resta tornar efetiva a possibilidade de uma alteração do mundo contingente do trabalho-labuta, do aparato produtivo e tecnológico, da sociedade industrial do capitalismo avançado.

### Referências bibliográficas

BASTOS, Rogério Lustosa. **Marcuse e o homem unidimensional**: pensamento único atravessando o Estado e as instituições. In: Revista Katál, Florianópolis, v. 17, n. 1, jan./jun., 2014, p. 111-119. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rk/v17n1/a12v17n1.pdf> >. Acesso em 20 Out. 2021.

MARCUSE, Herbert. **O Homem Unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. Tradução Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes, Rafael Codeiro Silva. São Paulo: EDIPRO, 2015.

\_\_\_\_\_. **Razão e Revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução Marília Barroso. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

\_\_\_\_\_. **Tecnologia, Guerra e Fascismo**. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_ **Eros e Civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Tradução de Álvaro Cabral. 6 ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1975. Disponível em: <[https://monoskop.org/images/b/b6/Marcuse\\_Herbert\\_Eros\\_e\\_civilizacao\\_6a\\_ed.pdf](https://monoskop.org/images/b/b6/Marcuse_Herbert_Eros_e_civilizacao_6a_ed.pdf)> Acesso em 22 Out. 2021.

\_\_\_\_\_ **Prefácio de Fevereiro de 1967 À edição francesa de “O Homem Unidimensional”**. In: Revista Dialectus, Fortaleza, a. 8, n. 14, jan/jul. 2019, p. 295-309. Disponível em:<<http://www.periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/41611/99049>>. Acesso em 13 Nov. 2021.

MARX, KARL. **Manuscrítos econômico-filosóficos**. Tradução Jesus Raniere. São Paulo: Boitempo, 2004.

# A DISTORÇÃO NEOLIBERAL DO PENSAMENTO ECONÔMICO DE ADAM SMITH SEGUNDO NOAM CHOMSKY E AMARTYA SEN

Édil Carvalho Guedes Filho<sup>1</sup>  
Wesley Heleno de Oliveira<sup>2</sup>

## Resumo

Adam Smith é considerado um dos fundadores do liberalismo clássico. Ele é apresentado, com razão, como o organizador da nova ciência da economia, que tem por objetivo compreender, prover e maximizar as riquezas e os confortos de uma sociedade. Descreveu em certa medida uma nova sociabilidade engendrada nas transações econômicas, emergindo a partir disso uma sociedade comercial, materialmente próspera dentro da ordem política. A riqueza advém da oportuna e correta divisão do trabalho. O trabalho se vê e se faz, a partir da obra smithiana, autêntico substrato da ordem econômico-social. Mas Adam Smith não limitou exclusivamente a vida em sociedade às relações econômicas, notadamente as comerciais. Também não reduziu a motivação humana ao estrito autointeresse, vinculado ao amor-próprio. Como filósofo moral, ele nunca se declarou economista, e considerou que a sensibilidade, a consciência e as virtudes morais têm papel primordial na constituição de uma sociedade humana genuinamente desenvolvida. A apropriação que seus seguidores atuais e a abordagem econômica neoliberal fazem de Smith desfigurou o seu legado. Neste artigo, depois de introduzirmos brevemente a apropriação neoliberal do pensamento smithiano, apresentamos a crítica de Noam Chomsky e de Amartya Sen a esta perspectiva, desvelando o processo de redução e distorção dos conceitos originais do pensador escocês, buscando ao mesmo tempo resgatar um pouco de sua rica contribuição à compreensão do agir e da vida social humanos, notadamente o modo pelo qual estes se manifestam em nosso tempo.

**Palavras-chave:** Economia Política. Ética. Liberalismo. Neoliberalismo. Crítica.

## THE NEOLIBERAL DISTORTION OF ADAM SMITH'S ECONOMIC THOUGHT ACCORDING TO NOAM CHOMSKY AND AMARTYA SEN

### Abstract

Adam Smith is considered one of the founders of classical liberalism. He is rightly considered the organizer of the new science of economic reality, which aims to understand, provide, and maximize a society's wealth and comforts. He described to some extent a new sociability engendered in economic transactions, emerging from that a commercial society, materially prosperous within the political order. Wealth comes from the timely and correct division of labor. The work is seen and made, based on Smith's work, an authentic substrate of the economic-social order. But Adam Smith did not exclusively limit life in society to economic relations, especially commercial ones. Nor did he reduce human motivation to strict self-interest, linked to self-love. As a moral philosopher, he never declared himself an economist, and considered that sensitivity, conscience, and moral virtues play a major role in constituting a genuinely developed human society. Smith's appropriation of his current followers and neoliberal economic approach has disfigured his legacy. In this article, after briefly introducing the neoliberal appropriation of Smithian thought, we present Noam Chomsky and Amartya Sen's critique of this perspective, unveiling the process of reduction and distortion of the Scottish thinker's original concepts, while seeking to rescue some of his rich contribution to the understanding of human action and social life, notably the way in which they occur in our time.

**Keywords:** Political Economy. Ethics. Liberalism. Neoliberalism. Criticism.

<sup>1</sup> Possui graduação em Ciências Econômicas pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1994), mestrado (1999) e doutorado (2009) em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atualmente é professor da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. É autor do livro *A ECONOMIA COMO SISTEMA DA REPRESENTAÇÃO EM KARL MARX*, publicado em 2014 pela Editora Unisinos, integrando a Coleção Focus. Site pessoal: <http://edilguedes.com.br>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2406-6867>. E-mail: [edilcgf@gmail.com](mailto:edilcgf@gmail.com).

<sup>2</sup> Graduado em Psicologia pela Universidade São Judas Tadeu (2005); graduado em Licenciatura Plena em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção (2012); Mestrando em Filosofia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, desenvolvendo a pesquisa "Cultura Plural e Homem Moderno: subjetividade e alteridade no pensamento de Michel de Certeau", sendo orientado pelo Prof. Dr. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell. Participo no grupo de pesquisa Rephil (Filosofia da Religião), cujo responsável é o Prof. Dr. Daniel de Luca Silveira de Noronha. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0894-2612>.

## INTRODUÇÃO

Adam Smith é por muitos considerado o pai da economia política, ciência nova, contemporânea da emergência da sociedade civil-burguesa e da economia mercantil-capitalista moderna, que surgiu com o objetivo de compreender como prover e mesmo ampliar a disponibilidade de bens materiais em uma sociedade. Curiosamente, o próprio Smith não se identificou como economista,<sup>3</sup> mas sim como professor de filosofia moral. Na universidade tinha por tarefa lecionar, entre outros assuntos, teologia natural, jurisprudência, moral e economia. Seu pensamento político-econômico pode ser considerado liberal e, mais do que isto, é comumente assumido como uma das fontes matriciais do liberalismo clássico. Não obstante, sua obra *Uma investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações* (1776) muitas vezes é interpretada – por aqueles que se querem seus seguidores e admiradores – de modos, no mínimo, questionáveis. Diversas e divergentes leituras de sua metáfora da “mão invisível” – empregada uma única vez em seu tratado econômico –, e de seu alcance explicativo, conduziram a imprecisos comentários.

Neste artigo, pretendemos refletir sobre o pensamento smithiano acerca da concepção do ser humano como agente moral e econômico, refletindo sobre a noção de sociedade comercial que ali se desenvolve e sobre algumas de suas principais implicações. O caminho escolhido para esta abordagem inicia-se com uma breve incursão no modo como o pensamento neoliberal desfigura o legado smithiano, não apenas subvertendo as ideias político-econômicas de Smith, como também sustentando falsa dicotomia entre economia e moral em sua obra. O segundo passo a que nos propomos consistirá em recorrer a dois intérpretes contemporâneos do autor escocês, que são Amartya Sen, economista – merecedor do Prêmio Nobel em 1998 – e filósofo, e Noam Chomsky, linguista e intelectual público, que em suas pertinentes abordagens sobre o pensamento smithiano, substancialmente críticas a essas leituras convencionais, auxiliam-nos a revelar a sua problemática redução por boa parte da economia contemporânea, a despeito da reverência que muitos desses intérpretes consideram nutrir em relação ao pensador escocês. Mais do que isto, o modo pelo qual algumas noções e categorias smithianas são apropriadas e divulgadas tem enorme peso na constituição de um universo

<sup>3</sup> Como o fizeram, antes dele, os Fisiocratas, pensadores econômicos franceses, liderados pelo médico François Quesnay, na segunda metade do século XVIII.

simbólico e de um senso comum justificadores de uma sociabilidade e de uma ordem político-econômica sem efetiva conformidade à autêntica perspectiva smithiana.

Chomsky e Sen, ao comentar Adam Smith, mesmo com suas formações e identidades intelectuais bastante distintas, convergem ao enfatizar a postura ética daquele grande pensador, inclusive quando ele escreveu sobre economia política. Indicam, cada qual em seu registro próprio, os efeitos perversos que o divórcio entre ética e economia pode promover ou ensejar, como quando se veem derrogar os direitos ou as possibilidades reais de trabalhadores e dos mais fragilizados da sociedade de mercado. Ademais disto, ambos consideram que a obra de Smith pode oferecer-nos importantes recursos heurísticos para pensar a sociedade do nosso tempo e problematizar este afastamento da vida, da teoria e da política econômicas em relação aos seus fundamentos ético-políticos.

#### APROPRIAÇÃO E DIVULGAÇÃO CONVENCIONAIS DO PENSAMENTO DE ADAM SMITH SOBRE O AGIR ECONÔMICO E A VIDA SOCIAL

A abordagem econômica neoclássico-marginalista, cujo desenvolvimento teve curso primeiramente entre os últimos decênios do século XIX e os primeiros do século XX, e que encontra em autores como Léon Walras, William Stanley Jevons e Karl Menger os seus principais representantes, considera-se herdeira de Adam Smith no que respeita à sua compreensão do agente humano e de seu agir econômico. Mas essa suposta herança é assumida de forma claramente diversa, como nos mostra Angela Ganem:

O sujeito smithiano, complexo, cortado pela moralidade e dependente do outro dá lugar ao chamado Homem Econômico Racional, dotado de decisões isoladas, onipotentes, maximizadoras. A racionalidade reduzida a um cálculo, tem como objetivo garantir uma ordem do mercado equilibrada, estável e ótima através de um mecanismo de ajuste automático de preços. Em verdade o projeto acabou por se expressar num mito da ordem racional e a demonstração da estabilidade geral uma impossibilidade. (p. 11)

Muitas vezes, ao referir-se o legado smithiano, tomando-o como referência matricial de suas próprias convicções, autores contemporâneos filiados ao novo *mainstream economics*, inaugurado pela assim-chamada revolução neoclássico-marginalista, aderiram à perspectiva – tão acalentada – que afirma a existência de uma relação paradoxal,<sup>4</sup> portanto insustentável, entre as duas obras publicadas por Smith, e entre as visões do agente humano que

<sup>4</sup> Conferir, a este respeito, os excelentes artigos de BIANCHI e SANTOS (2005), *Adam Smith: filósofo e economista*, e de CERQUEIRA (2008), *Sobre a filosofia moral de Adam Smith*.

lhes correspondem. De um lado, o sujeito moral solidário, de outro, o homem econômico egoísta. Outras tantas vezes, assume-se a posição supostamente defendida na obra econômica, sem a problematizar, simplesmente abstraindo qualquer consideração sobre a filosofia moral smithiana, ainda que Smith tenha reeditado por mais cinco vezes a sua Teoria dos Sentimentos Morais, e anunciado, na Advertência ao Leitor da sexta edição, de 1790, ano de sua morte, o propósito de compor uma espécie de trilogia sobre a vida social humana, da qual fariam parte a obra de Economia Política, já publicada, e um Tratado de Jurisprudência, ainda por ser escrito, se o tempo que lhe restava de vida permitisse. (ver SMITH, 1984, p. 3)

Este modo de se considerar a herança smithiana reaparece com muita força no pensamento econômico neoliberal, em suas duas acepções mais correntes. A primeira delas refere o conjunto de doutrinas surgidas no período entre as duas grandes guerras mundiais, que consideravam a necessidade de reformar as instituições vigentes e a atuação do Estado, de modo a recobrar e salvaguardar as liberdades perdidas, restituindo as condições para que a economia de mercado possa afirmar plenamente a sua natureza autorreguladora. Como bem sintetiza Paul Hugon (1995):

A noção de Estado liberal, segundo a qual as funções deste se restringiriam à segurança e ao arbítrio, tal como as definiram Mercier de La Rivière, no século XVIII, e clássicos ingleses, no século XIX, transmuda-se, na doutrina neoliberal, em uma visão de Estado liberador, liberador de todos os obstáculos opostos ao livre funcionamento do mecanismo dos preços. E, uma vez obtido esse resultado, sua intervenção se reduzirá a fiscalizar o mercado econômico, a fim de evitar engendrar concorrência, tal como se deu no passado, o monopólio ou quase monopólio. Nesse sentido é que o neoliberal Louis Baudin assim se exprime: “*O Estado deve ser um soberano que prepara a sua própria abdicação*” (p. 153).

A segunda acepção já refere uma abordagem mais contemporânea, também mais difusa, mas claramente associada à primeira, como nos mostra, com propriedade, Paulo Sandroni (1999):

Atualmente, o termo vem sendo aplicado àqueles que defendem a livre atuação das forças de mercado, o término do intervencionismo do Estado, a privatização das empresas estatais e até mesmo de alguns serviços públicos essenciais, a abertura da economia e sua integração mais intensa no mercado mundial (p. 421).

Aparentemente, há clara linha de continuidade entre a teoria smithiana, a afirmação jevonsiana da “mecânica do interesse individual e da utilidade” (JEVONS, 1996, p. 22, 58) e a busca neoliberal de resgatar a “ordem natural da vida econômica”, com a eliminação de todos os estorvos que se impuseram ao longo do século XX à mais livre iniciativa individual. Afinal,

como escrevem Oliveira e Gennari (2009), em sua *História do pensamento econômico*, é exatamente esta a ideia mestra representada pela metáfora mais famosa do pensador escocês:

78

O bem-estar humano sempre esteve presente na teoria de Smith. Para o pensador da economia política, o bem-estar econômico estaria relacionado ao livre jogo das forças de mercado que comandaria, por meio de uma mão invisível, as ações egoístas dos indivíduos, que, buscando seus interesses individuais, atingiriam, como por derivação, o bem-estar geral da sociedade (p. 66).

Os mesmos intérpretes já haviam considerado o seguinte sobre a importância formadora do pensamento de Smith, uma espécie de patrono do pensamento burguês moderno:

Não são poucas as razões que levaram o pensamento de Adam Smith a ser considerado o precursor da ciência econômica e o próprio Smith a ser considerado o “pai” da disciplina. Talvez a mais importante resida no fato de que a sua obra consubstanciou de forma extraordinária a síntese do novo pensamento burguês, no campo da economia. Incorporou as ideias de Hobbes de que os homens em seu egoísmo inato seriam tragados a um estado bestial, caso não houvesse a força coercitiva de um poder maior, que poderia ser a força do Estado. Entretanto, no pensamento de Smith, o egoísmo e a competição generalizada assumiram uma interpretação e uma importância inusitadas como aspectos benéficos e inatos ao homem (p. 60).

Temos aqui, pois, uma síntese exemplar de como o pensamento de Smith tem sido comumente apreendido e ensinado, o que, indubitavelmente, constitui uma das razões de sua tão ampla e entusiasmada difusão. Mas por que razões Chomsky e Sen não se podem inscrever a esta leitura, como precisam torná-la objeto de contundente crítica? Quais os impactos dessas interpretações sobre os nossos esforços de bem compreender, tanto a obra deste grande pensador escocês, quanto a complexa condição do agente social humano em nossa circunstância espaço-temporal.

#### A CRÍTICA DA LEITURA NEOLIBERAL DE SMITH POR NOAM CHOMSKY

Noam Chomsky é um nome de destaque da chamada nova esquerda, cientista renomado no campo da Linguística, e atualmente uma presença de envergadura como intelectual público. É um crítico ferrenho do neoliberalismo e do que ele chama de “pseudodemocracia”, associada à defesa do mercado livre, que favoreceria a restrita elite opulenta em detrimento dos direitos mais fundamentais do restante da população empobrecida.

Segundo Chomsky, Adam Smith e os liberais clássicos do século XVIII defendiam que as pessoas “deviam ser livres”, ou seja, não deveriam estar sob o “controle de instituições autoritárias”, nem irremediavelmente presas à “divisão do trabalho que as destrói”. É certo para Chomsky que, se Smith era “a favor dos mercados”, esta posição se subordinava à possibilidade



de estes viabilizarem circunstâncias de maior liberdade e, correlativamente, também maior igualdade entre os homens, no que respeita à garantia das condições básicas da vida e à busca por uma vida mais confortável (CHOMSKY, 2005, p. 298). Na base do ideário smithiano, estava assegurado que o que define uma pessoa humana, em sua afirmação mais plena, inclui, necessariamente, um sentido elementar de solidariedade social, o reconhecimento de uma igual dignidade fundamental e o direito ao controle do próprio trabalho – tudo aquilo que, na avaliação de Chomsky, é “o exato oposto do capitalismo” (CHOMSKY, 2005, p. 298), tal como este efetivamente se desenvolveu. O argumento básico smithiano concerne a alguma forma necessária de equilíbrio entre os diversos ofícios e empregos, com uma distribuição mais ou menos igualitária de suas vantagens e desvantagens; caso contrário, se em uma mesma região houvesse um notório desequilíbrio, as pessoas tenderiam a abandonar os postos de trabalhos desvantajosos e se aglomerariam no único vantajoso, o que seria o colapso do próprio mercado, pois solaparia os seus alicerces e destituiria a sua significação e propósito originais.<sup>5</sup> Nesta perspectiva, pois, igualdade e liberdade condicionam-se reciprocamente. Sem condições mais igualitárias para proporcionar uma competição com vantagens semelhantes para todos os envolvidos, sem que haja alguma simetria entre as partes, não se têm as condições da vida social preconizadas pelo liberalismo clássico. E sem essa possibilidade de o agente deliberar sobre o que lhe seja mais útil ou realizador, de escolher aquilo que efetivamente lhe seja desejável ou pertinente, não há como garantir maior igualdade. São justamente esses pressupostos que, para Chomsky, tornam o liberalismo clássico e, particularmente, o smithiano, a rigor, *anticapitalista* (CHOMSKY, 2005, p. 298).

O intelectual estadunidense, portanto, considera que este pensamento foi distorcido pelos leitores atuais que leem e interpretam Smith de modo muito diverso, quando não contrário ao que Smith de fato sustentou. Chomsky denuncia inclusive alguns acadêmicos que reeditaram *A Riqueza das Nações*, numa vistosa edição para estudos, em virtude do bicentenário de sua publicação original. Isto se deu pelos auspícios da *University of Chicago Press*, com introdução redigida por George Stigler, renomado economista norte-americano, ganhador de um Nobel em economia, na qual este teria deturpado os argumentos de Smith. Chomsky nos oferece dois

<sup>5</sup> Conferir, a respeito: Mitchell, Peter R.; Schoeffel, John (Ed.) *The footnotes of Understanding Power*. The indispensable Chomsky, p 20, nota 34. Ver também o próprio texto smithiano: SMITH, Adam. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Editors R. H. Campbell, A. S. Skinner & W. B. Todd. Indianápolis: Liberty Fund, 1981, v. I, Book I, ch. X, p. 132 (esta edição é a reprodução fotográfica do primeiro tomo do segundo volume de *The Glasgow Edition of The Works and Correspondence of Adam Smith*, publicada originalmente por Oxford Press University, em 1979).

exemplos textuais dessas distorções: primeiro, no prefácio, Stigler alterara um relato denunciatório de Smith, recontando que os ingleses eram explorados pelos colonos, enquanto na percepção de Smith acerca das colônias americanas, a exploração sofrida pelos colonos era “muito dolorosa”, e assim também o era com a exploração do povo simples na Inglaterra pelas políticas ditadas e controladas por uma elite econômica inglesa, nomeadamente os comerciantes e fabricantes. Na leitura crítica de Chomsky, Stigler também teria sido intelectualmente desonesto ao “higienizar”, por assim dizer, a dura asserção smithiana sobre “essa que parece ter sido, em todas as épocas do mundo, a máxima vil dos senhores da humanidade”: “Tudo para nós e nada para os outros”.<sup>6</sup> Outro ponto importante é a divisão do trabalho. Smith considerava a desumanizante em grande medida – e não apenas um modo eficaz de organizar a produção de riquezas – e, segundo Chomsky, a contundente passagem<sup>7</sup> do livro V da obra econômica de Smith, em que este tece considerações críticas sobre os efeitos perversos da divisão do trabalho sobre a grande massa de trabalhadores sequer aparece no índice da edição comemorativa, “ela simplesmente não está lá” (CHOMSKY, 2005, p. 298).

Conforme nos recorda Chomsky, os pais do liberalismo clássico, no século XVIII, tinham uma concepção do ser humano e de como este pode viver uma vida plena e gratificante. Em linhas gerais o homem é formado pelo trabalho que exerce, bem como pela forma de controle e criatividade com que exerce seu trabalho na liberdade de suas escolhas e decisões. Mas é sempre possível admirar a laboriosidade do trabalhador e a qualidade do produto por ele

<sup>6</sup> “All for ourselves, and nothing for other people, seems, in every age of the world, to have been the vile maxim of the masters of mankind”. (SMITH, 1981, p. 418)

<sup>7</sup> Vejam-se a expressividade e a lucidez do pensador escocês ao refletir sobre as condições a que se submetia o trabalhador sob a divisão parcelar do trabalho: “In the progress of the division of labour, the employment of the far greater part of those who live by labour, that is, of the great body of the people, comes to be confined to a few very \_ simple operations; frequently to one or two. But the understandings of the greater part of men are necessarily formed by their ordinary employments. The man whose whole life is spent in performing a few simple operations, of which the effects too are, perhaps, always the same, or very nearly the same, has no occasion to exert his understanding, or to exercise his invention in finding out expedients for removing difficulties which never occur. He naturally loses, therefore, the habit of such exertion, and generally becomes as stupid and ignorant as k is possible for a human creature to become. The torpor of his mind renders him, not only incapable of relishing or bearing a part in any rational conversation, but of conceiving any generous, noble, or tender sentiment, and consequently of forming any just judgment concerning many even of the ordinary duties of private life. Of the great and extensive interests of his country, he is altogether incapable of judging; and unless very particular pains have been taken to render him otherwise, he is equally incapable of defending his country in war. The uniformity of his stationary life naturally corrupts the courage of his mind (...) It corrupts even the activity of his body, and renders him incapable of exerting his strength with vigour and perseverance, in any other employment than that to which he has been bred. His dexterity at his own particular trade seems, in this manner, to be acquired at the expence of his intellectual, social, and martial virtues. But in every improved and civilized society this is the state into which the labouring poor, that is, the great body of the people, must necessarily fall, unless government takes some pains to prevent it” (SMITH, 1981, p. 781-782).

feito, desde que sub-repticiamente desprezando a sua pessoa, negligenciando-se a sua humanidade:

Então, por exemplo, um dos fundadores do liberalismo clássico, Wilhelm von Humboldt (o qual, aliás, é muito admirado pelos chamados “conservadores” de hoje em dia, porque não o leem), destacou que, se um operário produz um belo objeto por encomenda, você poderá “admirar o que o operário faz, mas desprezará o que ele é” – porque isto não é comportar-se realmente como um ser humano, é apenas comportar-se como uma máquina. E esta concepção percorre o liberalismo clássico inteiro. De fato, mesmo meio século depois, Alexis de Tocqueville chamou a atenção para que é possível ter-se um sistema em que “a arte progride e o artesão regride”, mas isso é desumano – porque aquilo em que se está realmente interessado é no artesão, se está interessado em gente, e, para que as pessoas tenham a oportunidade de levar vidas plenas e gratificantes, elas precisam ter o controle daquilo que fazem, mesmo que isso seja economicamente menos eficiente (CHOMSKY, 2005, p. 299).<sup>8</sup>

O linguista, que tem militado contra a política econômica e as relações internacionais dos Estados Unidos, apresenta seu entendimento sobre o que nomeia neoliberalismo em outro livro, intitulado, sugestivamente, *O lucro ou as Pessoas? Neoliberalismo e Ordem Global*. Chomsky (2002, p. 21) busca esclarecer os termos, salientando que é necessário distinguir a *doutrina* da *realidade*. Em seu entendimento, o neoliberalismo é um “sistema de princípios que, ao mesmo tempo em que é novo, baseia-se em ideias liberais clássicas” e tem na figura de Adam Smith o “seu reverenciado santo padroeiro”, para ficarmos com a sua expressão. Nos EUA essa doutrina econômico-política foi conhecida como o *Consenso de Washington* e implicaria, na percepção de Chomsky, um ordenamento econômico global. A doutrina em si mesma não seria nova, contudo, os pressupostos se veem claramente apartados dos princípios que fundaram a tradição liberal desde os tempos iluministas.

O assim chamado *Consenso de Washington* é um conjunto de princípios “orientados para o mercado”, cujas regras básicas são:

Liberalização do mercado e do sistema financeiro, fixação dos preços pelo mercado (“ajustes de preços”), fim da inflação (“estabilidade macroeconômica”) e privatização. Os governos devem ‘ficar fora do caminho’ e a população também, se for governo democrático. Aqueles que impõe o “consenso” têm grande impacto sobre a ordem global’ (CHOMSKY, 2002, p. 21-22).

<sup>8</sup> Chomsky tem consciência do quanto se modificaram e do quanto se perdeu desses princípios liberais ao longo dos dois últimos séculos, mas considera que “essas concepções liberais clássicas hoje deviam ser recuperadas, e as ideias em seu âmago deviam criar raízes em uma grande escala”. (ibidem) Ele considera haver enorme proximidade entre esses ideais e os do que se denominou anarcossindicalismo, aos quais ele próprio se vê vinculado (p. 299-300) Esta relação, no entanto, não se pretende desenvolver aqui.

Para Chomsky aqueles que ditam as regras do referido consenso são as grandes instituições financeiras internacionais e a alta cúpula do governo dos Estados Unidos. Ele recorda que Smith já estava ciente de que “os grandes arquitetos” das políticas sociais e econômicas eram “os comerciantes e fabricantes ricos”, que praticamente colocavam o poder do Estado a seu serviço, sob seus interesses, não importando o quão sofríveis fossem os resultados dessas ações para o restante da população inglesa. Na leitura de Chomsky, Smith “estava interessado na ‘riqueza das nações’, mas entendia que o ‘interesse nacional’ é, em grande parte, uma ilusão” (CHOMSKY, 2002, p. 22). A expressão, cunhada pelo próprio Smith – “arquitetos principais” –, visava a decifrar o sistema mercantil. Esse sistema beneficiaria principalmente àqueles que o projetaram às custas da grande maioria. Ouçam-se as palavras do próprio Smith a respeito:

Não pode ser muito difícil determinar quem foram os articuladores (*contrivers*) de todo esse sistema mercantil: que não os consumidores, podemos acreditar, cujos interesses têm sido totalmente negligenciados, mas os produtores, cujos interesses têm sido tão cuidadosamente atendidos; e, entre esta última classe, nossos comerciantes e fabricantes têm sido, de longe, os *principais arquitetos*. (SMITH, 1981, p. 661)

Smith ainda diz muito mais sobre esta relação entre poder econômico e poder político, quase sempre valendo-se de expressão forte e muito contundente. Vejam-se alguns exemplos:

*Ora, o interesse dos negociantes, em qualquer ramo particular de comércio ou de manufatura, é sempre, sob algum aspecto, diferente do interesse público, e até se lhe opõe. Alargar o mercado e estreitar a concorrência é sempre do interesse dos empresários. Ampliar o mercado pode frequentemente ser agradável ao interesse público, mas limitar a concorrência sempre necessariamente o contraria, e só pode servir para possibilitar aos negociantes, pelo aumento de seus lucros acima do que naturalmente seriam, cobrar, para seu próprio benefício, um imposto absurdo dos demais concidadãos. A proposta de qualquer nova lei ou regulação do comércio que provenha de sua classe sempre deve ser ouvida com grande precaução, e jamais deve ser adotada antes de ser longa e cuidadosamente examinada, não somente com a atenção mais escrupulosa, mas também a mais desconfiada. Ela vem de uma categoria de pessoas cujo interesse nunca coincide exatamente com o do povo, pois ela geralmente tem interesse em enganá-lo e mesmo oprimi-lo e que, conseqüentemente, em muitas ocasiões, tanto o tem iludido quanto oprimido.* (SMITH, 1981, 267)

Quando se trata das relações de força entre trabalhadores e empregadores, Smith não deixa dúvidas sobre a vultosa assimetria desse conflito, o que faz com que a relação, sob fachada contratual, tenha na verdade o caráter de coerção ou constrangimento: “Não é difícil prever qual das duas partes, em todas as ocasiões ordinárias, tem a vantagem na disputa, e força a outra a concordar com os seus termos”. (SMITH, 1981, p. 83) Dentre as vantagens dos patrões, encontra-se a já referida articulação entre poder político e econômico, que leva ao efeito de um

reforçamento recíproco: “Não há atos do Parlamento contra a combinação para reduzir o que se paga pelo trabalho; mas muitos são os atos que proíbem associações para elevar este valor”.

83

(ibidem) Ainda sobre o mesmo assunto:

Como já se disse, raramente ouvimos falar das associações entre patrões, ao passo que com frequência ouvimos falar das associações entre operários. Entretanto, *quem por causa disto imagina que os patrões raramente fazem combinações, é completamente ignorante em relação ao assunto*. Os patrões *estão sempre e em todo lugar em uma sorte de conluio tácito*, mas constante e uniforme, para não elevar os salários do trabalho acima da taxa vigente. Eles às vezes também entram em combinações particulares para afundar os salários do trabalho mesmo abaixo dessa taxa (SMITH, 1981, p. 84. Grifos nossos).

Além disto, acrescenta Smith, os patrões “nunca cessam de clamar alto pela assistência da autoridade e pela execução rigorosa das leis estabelecidas com tanta severidade contra as associações dos serviçais, operários e diaristas” (SMITH, 1981, p. 85).<sup>9</sup>

Tudo isso já era francamente inaceitável para Smith na Grã-Bretanha do século XVIII, e agora, continua sendo para Chomsky nos EUA do século XXI: as grandes teses econômicas beneficiam sobremaneira aos grandes arquitetos da sociedade, jamais à classe trabalhadora ou ao conjunto da população. Chomsky (2002) chama nossa atenção às variantes da doutrina neoliberal, ao mesmo tempo que, nas entrelinhas, apresenta a sua crítica e expressa a sua perplexidade diante da realidade que se lhe apresenta. Afirma que o princípio do “livre mercado” apresenta “duas variantes”: a primeira é a “doutrina oficial imposta aos indefesos [a parte mais pobre da sociedade e os trabalhadores comuns]”. A segunda é a que ele nomeia “doutrina do livre mercado realmente existente” (p. 39). Segundo ele, esta é a doutrina que prevalece desde o século XVII, quando a Grã-Bretanha despontou como Estado superpotente da Europa, com “aumento de impostos e administração pública” eficiente para “controlar as atividades fiscais e militares” do Estado, bem como a sua “expansão global” (ibid.).

Mais escandaloso para Chomsky é o que vem ocorrendo desde o final da 2ª Guerra Mundial, nos EUA e no mundo, com as chamadas empresas multinacionais, grandes instituições financeiras e o Governo, que ilustram o mercado livre “realmente existente”. Empresas como *Boeing*, *Airbus* “devem sua existência ao subsídio público em larga escala”. Gigantes indústrias de computadores, automação e biotecnologia seguem o mesmo padrão. Tais iniciativas privadas e megaempresas não sobrevivem por si mesmas, como se cada uma delas

<sup>9</sup> É preciso observar que Smith apostava no crescimento econômico como a única condição para que os patrões pudessem voluntariamente violar “o seu natural conluio tácito para não elevar os salários” (p. 121), pois apenas a escassez relativa de mão-de-obra, provocada pela expansão da economia, poderia ensejar algum poder de barganha aos trabalhadores. Cf. SMITH, 1981, p. 86.

atuasse como “livre empresa pura, competitiva e não-subsidiada”, pois o governo, em situações nas quais elas passam por dificuldades, está sempre na retaguarda como a sua “única salvação”. (CHOMSKY, 2002, p. 42)

Em *Réquiem para o sonho americano* (2018), Chomsky constata que o tão desejado “sonho americano” está degradando-se. Este sonho caracteriza-se pela esperança de uma pessoa que, embora nasça pobre, possa encontrar meios de trabalhar duro e enriquecer (ou, ao menos, alcançar um nível considerável de bem-estar material). Isto está em colapso, denuncia Chomsky. Há um “círculo vicioso” entre riqueza, poder e legislação: política tributário-fiscal, desregulamentação, regras de governança corporativa e uma série de medidas políticas protetivas. Isto engendra o aumento e a concentração de riqueza e poder nas mãos de uma minoritária elite opulenta. Para Chomsky, Adam Smith já conhecia esse mecanismo de concentração de riqueza. Se, para Smith, como se viu, os principais “arquitetos” da sociedade econômica eram os comerciantes e fabricantes, para Chomsky, hoje eles são as instituições financeiras e as corporações multinacionais (CHOMSKY, 2018, p. 14).

Chomsky considera que Smith propugnou a “livre circulação do trabalho”, que é a base do sistema de livre comércio. Contudo, hoje, os trabalhadores estão “presos” às condições de trabalho e salário precários (nos EUA apenas 7% das categorias profissionais tem sindicato para defender seus interesses), enquanto os ricos e super-ricos estão protegidos. Chomsky recordou que Alan Greenspan (ex-presidente do Sistema de Reserva Federal dos Estados Unidos), em seu testemunho no Congresso americano em 1978, declarou que o sucesso ao conduzir a economia estava baseado no que ele chamou de “insegurança maior entre os trabalhadores” (p. 56). Tal insegurança, como a base de sustentação daquele “sucesso”, consistia, pois, em mantê-los sob controle para que *não* demandassem melhores salários, boas condições de trabalho, dificultando outrossim a sua livre associação (ibid.) O resultado disto é a precarização crescente da classe trabalhadora:

Há um termo para eles que vem ganhando força também. Eles são chamados de “preariado”, ou “proletariado em situação precária” — ou seja, os trabalhadores do mundo que vão levando uma vida cada vez mais precária. Portanto, vemos o preariado vivendo com insegurança e precariedade, sobrevivendo do jeito que podem, muitos deles em terríveis condições de pobreza, além de outros sofrimentos (CHOMSKY, 2018, p. 68).

Para Chomsky, se Adam Smith baseou sua abordagem econômica no princípio da solidariedade, no atual neoliberalismo – cujos ideólogos o referem como seu “patrono” – a

solidariedade é atacada porque os “mestres da humanidade” a consideram fundamentalmente problemática:

A solidariedade é algo muito perigoso. Do ponto de vista dos senhores da humanidade, você só deve cuidar de si mesmo e não dos outros. É uma visão muito diferente daquela das pessoas que eles alegam considerar seus heróis, como Adam Smith, que baseou todo o seu enfoque à economia no princípio de que a simpatia é um traço fundamental da personalidade humana, mas, para os nossos senhores, isso tem que ser extirpado de nossas cabeças. Você tem que se preocupar apenas com si mesmo e seguir a máxima vil — “não se importar com os outros” —, atitude normal para os ricos e poderosos, mas devastadora para todo o restante da humanidade. Tem sido necessário muito esforço para apagar esse tipo de sentimento da cabeça das pessoas (CHOMSKY, 2018, p. 81).

Hodiernamente, nos EUA as grandes corporações e instituições financeiras investem contra a seguridade social, que, para Chomsky, está justamente fundada no princípio da solidariedade. Mas a seguridade social, porquanto ofereça proteção a tantos, não são úteis ao grande capital. São apenas gastos, não promovem, nem favorecem a valorização do valor. O ataque à seguridade social da grande massa de trabalhadores é uma constante na agenda de políticas econômicas neoliberais. Assim se vê constituir-se, segundo conclui Chomsky (2017, p. 57-60), verdadeira “*plutonomia*<sup>10</sup> internacional”.

Teríamos de aceitar esses “mecanismos” como se fossem uma lei da natureza? Para Chomsky, se levarmos a sério a perspectiva do liberalismo clássico, a resposta é, inequivocamente, “não”. Como vimos, para Smith, em uma sociedade civilizada, toda sorte de injustiça ou de desrealização deve fazer-se objeto de uma ação governamental, pois esta deve sempre zelar para que os efeitos da prosperidade material se tornem extensivos até as camadas mais simples da população.<sup>11</sup>

## A CRÍTICA DE AMARTYA SEN À LEITURA DE SMITH FEITA PELA ECONOMIA CONTEMPORÂNEA

O notável pensador indiano Amartya Sen recobra a questão humana fundamental, proposta por Sócrates e fundadora da ética, da qual a ciência econômica acabou por desvencilhar-se: *como devemos viver?* A questão é que a economia e a ética passaram a ver-se

<sup>10</sup> Plutonomia (do grego: *ploutos* (riqueza) e *nomos*: lei; une plutocracia e economia): o termo foi utilizado por Ajay Kapur e outros analistas do Banco Citigroup, para descrever que o crescimento econômico se concentra e é usufruído somente pela parte mais rica da sociedade, gerando desigualdades e desequilíbrios.

<sup>11</sup> Veja-se como Smith aborda essa estreita e necessária relação entre uma sociedade bem governada, a dinâmica do mercado e a extensão dos seus benefícios aos mais simples desde o primeiro capítulo do Livro I de sua obra econômica (SMITH, 1981, *passim*).

separadas na realidade e na teoria econômica contemporâneas. A ação econômica passou a conceber-se cada vez mais dissociada dos sentimentos e juízos morais. A economia contemporânea apresenta, na interpretação de Sen, um “caráter conscientemente ‘não ético’”, não obstante se tenha historicamente originado como uma ramificação da ética (SEN, 1999, p. 18).

Sen lembra que Adam Smith, fundador da economia como ciência moderna, fê-lo como professor de filosofia moral na Universidade de Glasgow, e observou também que, até meados da primeira metade do século XX, ética e economia eram disciplinas dialogantes entre si e interdependentes nos ambientes universitários. Contudo, já em 1930, Lionel Robbins inicia, contra toda uma visão relativamente consolidada, a deliberada contraposição de ambas as disciplinas, entendendo-as como dois campos de estudo logicamente inassociáveis. (SEN, 1999, p. 18; ROBBINS, 1945, p. 147-148).

Com efeito, conforme pondera Sen, há duas origens para a economia, as duas vinculadas à política, uma que a compreende no âmbito da “ética” e a outra, no da “engenharia”. Aquela vinculada à ética remonta a Aristóteles, para quem a economia é uma ciência a serviço dos “fins humanos”, à organização da vida em comum e ao bem-viver na *pólis* (cidade-Estado). A outra forma de interpretar a economia é caracteriza-se pela preocupação logística e pelo cálculo, voltados à manutenção do Estado abastecido de recursos e com as receitas e despesas em ordem. De certo modo, é possível fazê-la remontar também a Aristóteles,<sup>12</sup> pois esta seria uma dimensão também inalienável da economia. Mas no desenvolvimento contemporâneo desta perspectiva “engenheira”, a questão ética e os fins propriamente humanos são descuidados e restam em segundo plano (SEN, 1999, p. 19-22).

Sen pondera que o pensamento econômico que preza pelos fins humanos, portanto, éticos, também se ocupa de questões de “engenharia”. Nenhum modo de fazer economia é puro; contudo, a ênfase pode ser mais normativa e ética ou pode dirigir-se àquelas outras questões. Neste aspecto, Sen constatou que a ciência econômica contemporânea, sob o influxo da chamada “economia positiva”, fez sobrepor-se a análise e o cálculo econômicos às considerações éticas complexas. E mesmo alguns aspectos do “comportamento humano real”, que expressam variações éticas relevantes, são descurados, mesmo quando também são “fatos”, e não apenas “juízos morais” (SEN, 1999, p. 22-23).

<sup>12</sup> Uma outra importante obra antiga que representaria esta abordagem engenheira, segundo Sen, é a *Arthaśāstra* (do sânscrito: “instruções para a prosperidade material”), do indiano Kautilya, e escrito no século IV a.C.



Para Sen, a separação entre ética e economia dos tempos recentes tem prejudicado inclusive a própria economia. Ele critica duramente a tendência, predominante no ensino e na prática da economia, de compreender racionalidade estritamente como “maximização do autointeresse”. O próprio autointeresse compreende-se de modo bastante restritivo, referindo-se àquilo que cada indivíduo quer ou deseja para si, de modo que, por definição, a “visão da racionalidade como autointeresse implica [...] uma decidida rejeição da concepção da motivação ética” (SEN, 1999, p. 25; 31).

Sen questiona ainda se o assim-chamado “homem econômico” esse agente que buscaria apenas a realização dos seus próprios interesses pode ser a melhor representação do comportamento humano em questões econômicas. Naturalmente, pelo que já se disse acima, não pode haver dúvida de que a resposta de Sen é enfaticamente negativa, porém ele não pode deixar de lamentar que seja esta a postulação corrente na economia contemporânea.<sup>13</sup>

Uma questão relevante é saber se “existe ou não uma pluralidade de motivações” ou se o autointeresse é mesmo exclusivo na regência do comportamento humano. Sen argumenta que não há contraposição necessária entre autointeresse e preocupação coletiva pelas pessoas. Cita, como exemplo, grupos sociais de categorias profissionais e sindicatos, e ainda o caso do grupo familiar, onde muitas vezes o indivíduo faz “sacrifícios” pessoais para beneficiar o grupo onde está inserido. Constata-se uma combinação de condutas altruístas e autointeressadas nos diferentes grupos (SEN, 1999, p. 35; 36).

O mais surpreendente é que muitos consideram que essa concepção do agente e do agir econômicos, ou, mais longe ainda, essa visão do agente social humano, é especialmente tributária de Adam Smith. Contudo, ao estudar detidamente o pensamento de Adam Smith e a questão do autointeresse em sua obra, Sen observou argutamente que os economistas tendem a interpretar, de modo apressado e equivocado, os conceitos do pensador escocês. George Stigler, por exemplo, entende que em Smith a prudência governa a maior parte de nossas ações, mas confunde, inadvertidamente, prudência e autointeresse (SEN, 1999, p. 38).

Sen explica que, na obra *Teoria dos Sentimentos Morais*, o próprio Smith define a *prudência* como “união” das duas qualidades: “razão e entendimento” e “autodomínio” (virtude inspirada nos estoicos, declaradamente por Smith). Nem é possível identificar igualmente

<sup>13</sup> Sen exemplifica o caráter reducionista dessa postulação reportando o caso do “*ethos* japonês”, que é vivido num contexto de mercado livre, e ainda assim o comportamento autointeressado dá espaço a valores como lealdade, dever e boa vontade. E pondera que o argumento de alguns economistas “engenheiros” de que há “efeitos indiretos” originados desses *ethos* não justifica enquadrá-los como uma outra forma de autointeresse (SEN, 1999, p. 32; 34).

autointeresse com o autodomínio nem com o amor-próprio [*self-love*], importantes conceitos da filosofia moral smithiana. E Sen arremata, dizendo que Smith compôs sua filosofia moral buscando, dentre outros, inspiração na concepção estoica, de maneira que a “simpatia” e a “autodisciplina” tem importância central em sua ética.

Com efeito, afirma Smith na sexta e última edição de sua *Theory of moral sentiments*, publicada em 1790, ano de seu falecimento, que o ser humano “deve considerar-se não como um ente separado e desvinculado, mas como um cidadão do mundo, um membro da vasta comunidade da natureza”.(SMITH, 1984, p. 140) E ao contrário do que se suporia em uma representação frequente, e um tanto caricata, do agente social humano na obra do pensador escocês, ele acrescenta: “pelo interesse dessa grande comunidade, ele [o ser humano] deve, em todos os momentos, desejar que o seu mesquinho interesse próprio seja sacrificado”. (ibidem)

O que aprendemos com autores como Smith, pois, é radicalmente diverso do que sugere a apropriação mais comum de seu pensamento:

Ao atentarmos para a natureza da vida humana, temos razões para nos interessar não só pelas várias coisas que conseguimos fazer, mas também pelas liberdades que realmente temos para escolher entre diferentes tipos de vidas. A liberdade de escolher nossa vida pode contribuir significativamente para nosso bem-estar, mas, indo além da perspectiva do bem-estar, a própria liberdade pode ser vista como importante. A capacidade de oferecer razões e escolher é um aspecto significativo da vida humana. Na verdade, não temo obrigação de procurar apenas o nosso bem-estar, e cabe a nós decidir quais são as coisas que temos boas razões para buscar. (...) As liberdades e as capacidades das quais desfrutamos também podem ser valiosas para nós e, em última análise, cabe a nós decidir como usar a liberdade que temos. (SEN, 2011, p. 48-49)

Conforme bem reflete Sen, a teoria smithiana é ampla e complexa e seus admiradores e ditos seguidores preferiram interpretar o legado do mestre simplesmente como a demonstração da “natureza das trocas mutuamente vantajosas” e da eficácia da “divisão do trabalho”, enfim, de um comportamento econômico que pode supostamente aplicar-se “*sem* bonomia e *sem* ética”, ao passo que outras dimensões importantes de seus escritos morais e econômicos – nas quais têm lugar temas como o combate à fome e a política de ajuda aos pobres, a criação de direitos aos desprivilegiados, o reconhecimento das condições por vezes limitadoras que lhes impossibilitavam aspirar refinar seus talentos e cultura, a defesa da educação e da cultura da juventude como contraponto aos efeitos perversos da divisão do trabalho sobre o trabalhador – foram relegadas ao esquecimento por parte de muitos intérpretes contemporâneos. Para Sen, persistiu uma leitura não somente tendenciosa, mas reducionista e errônea de Smith. (SEN, 1999, p. 39).

Não há essa descoordenação, menos ainda, essa condição antitética na relação entre as obras econômica e moral de Adam Smith. Ao contrário, este é para Sen o estado da teoria econômica contemporânea, que bem poderia encontrar no legado smithiano respostas às suas próprias deficiências estruturais. O fato de não o fazer revela-se importante sintoma do estreitamento do pensamento econômico atual (SEN, 1999, p. 44). A abstração da perspectiva ética, na avaliação do pensador indiano, empobreceu a economia do bem-estar e igualmente prejudicou a economia prescritiva e preditiva.

Para Sen, por fim, a noção smithiana de “espectador imparcial”, essa representação, em nossa consciência moral, do juízo de um outro sobre nossas próprias ações, forçando-nos a buscar, diligentemente, alguma medida do que a humanidade espera de nós – para falarmos com Smith – oferece-nos hoje um recurso de grande alcance para considerarmos a questão da *objetividade* na avaliação da justiça:

Na busca de decisões deliberadas através da argumentação pública, há claramente fortes razões para não deixarmos de fora as perspectivas e os argumentos apresentados por toda pessoa cuja avaliação seja relevante, quer porque seus interesses estejam envolvidos, quer porque suas opiniões sobre essas questões lançam luz sobre juízos específicos – uma luz que poderia ser perdida caso não se desse a essas perspectivas a oportunidade de se manifestarem. (SEN, 2011, p. 74)

A noção smithiana de espectador imparcial permite que ultrapassemos não apenas a limitada perspectiva do autointeresse individual, mas ajuda-nos também – o que é tão relevante para o nosso tempo – a ultrapassar toda sorte de provincianismo ou paroquialismo na consideração do que motiva ou justifica a nossa conduta:

(...) uma das principais preocupações metodológicas de Smith é a necessidade de invocar uma ampla variedade de pontos de vista e perspectivas baseada em experiências diversas, distantes e próximas, em vez de se contentar com defrontar-se – de forma real ou contrafáctica – com outras pessoas que vivem no mesmo meio cultural e social, com o mesmo tipo de experiências, preconceitos e convicções sobre o que é razoável e o que não é, e até mesmo crenças sobre o que é viável e o que não é. A insistência de Adam Smith sobre a necessidade, inter alia, de vermos nossas opiniões de “uma certa distância” é motivada pelo objetivo de analisar não apenas a influência do interesse pelo benefício próprio, mas também o impacto da tradição e do costume arraigados. (SEN, 2011, p. 75)

## CONCLUSÃO

Adam Smith pode ser considerado um dos fundadores do liberalismo clássico. Sua obra, a despeito das notáveis fluência e clareza do texto smithiano, tem articulação complexa e requer cuidadoso esforço hermenêutico para que se compreendam suas motivações e suas intenções. É acertado dizer que o pensador escocês vislumbrou certa forma de sociabilidade

engendrada pelas transações econômicas, a partir da qual se desenvolve uma nova sociedade, a *sociedade comercial*, capaz de gerar prosperidade material e, se bem governada, de estender essa prosperidade até as camadas mais baixas da população. A riqueza advém da oportuna e correta *divisão do trabalho*, que promove, de maneira inaudita, o aumento das forças produtivas do próprio trabalho.

Mas Smith também era realista o suficiente para perceber que esta sociedade comercial era passível de sofrer as mazelas da objetificação do ser humano pelo trabalho ou de subjugar-se pelos interesses dos grandes comerciantes e industriais. Para ele a economia, por si só, não seria capaz de resolver todas essas atrocidades causadas pela divisão técnica do trabalho e as injustiças resultantes de relações econômicas assimétricas, fundadas em condições iniciais profundamente desiguais.

Caberia ao Estado garantir, numa sociedade civilizada, que os trabalhadores pobres e os membros frágeis não fossem tão penalizados, porque submetidos a condições precárias de vida e trabalho. E, mais do que isso, o Estado, para além de suprir minimamente as necessidades da população, deveria dar-lhe condições de buscá-la por si mesmo, capacitando-o a obter os meios para uma digna existência.

Smith animou-se com a dinâmica de trocas comerciais e com o horizonte de progresso para o qual ela apontava. E entendeu a generalização das relações comerciais como a extensão da lógica do contrato até mesmo às questões materiais da vida social, atuando, pois, como índice de civilização. Contudo, mesmo a relação efetivamente contratual, a das trocas livres, justas e mutuamente vantajosas em uma sociedade civilizada, sempre necessariamente guiadas pelo princípio e pela virtude da justiça, não constitui a única forma possível de vida social para Smith – nem mesmo a melhor forma. Para o filósofo escocês, o estado mais satisfatório da vida social humana, aquele em que a vida humana floresce, realizando-se mais plenamente, é o da sociedade orientada pela virtude da caridade e da benevolência.

Evidentemente, a maneira mais convencional de se apresentar o pensamento de Adam Smith mostra-se incapaz de considerar essas sutilezas de seu pensamento. A abordagem neoliberal prefere tomá-lo como inspirador de uma sociedade baseada, por vezes, no oposto da concepção smithiana do ser e do agir humanos, justificando o comportamento egoísta e desmedido do indivíduo, que ali se apresenta como a causa motriz do sucesso e da prosperidade de toda vida econômico-social.

Como pudemos ver, Chomsky mostra-nos que o liberalismo smithiano considerava o *caráter das pessoas*, além de noções fundamentais como compreensão, solidariedade e o direito de controlar o seu próprio trabalho. Estas são categorias centrais do pensamento smithiano. Para Chomsky, os princípios do liberalismo clássico não apenas não se reconhecem, mas se contrapõem ao estágio contemporâneo da sociedade mercantil-capitalista e de seu universo simbólico, bem representado pela agenda político-econômica neoliberal. Autodeclarando-se um *anarcossindicalista*, Chomsky defende que os *princípios do liberalismo clássico* de Smith não encontram ressonância no dogmatismo neoliberal, mas sim nos *movimentos independentes dos trabalhadores* e nas práticas dos *sindicatos libertários*.

Por sua vez, Amartya Sen recorre a Smith para recuperar a questão humana fundamental para a economia política, que é a questão ética. A economia não pode desvencilhar-se da questão fundadora da Ética, tal qual nos é apresentada por Sócrates, e precisa ajudar a respondê-la concretamente: *como devemos viver?*

É preciso que nos lembremos da existência de outras fontes de “motivação e valoração” que levam as pessoas a agir, que não sejam apenas aquelas reconhecidas pela abordagem econômica convencional, e que se aplicam muito bem à imagem do indivíduo racional, porque autointeressado, utilitário e calculista. Não devemos limitar a descrição e predição da economia, elementos importantes na elaboração de políticas econômicas, ao estudo do comportamento humano em recorte tão limitado. Ademais disto, Sen defende que não apenas a economia pode beneficiar-se considerando a ética, como a ética pode enriquecer-se estreitando a sua relação com a economia.

Enfim, o estudo do rico legado smithiano deve considerar as sutilezas das continuidades e diferenças entre propriedade e convenção, amor-próprio e simpatia, o natural e social, o ético e o econômico. Para tanto, é preciso que nos movamos como Chomsky e Sen, e saibamos ouvir o que Adam Smith tem a nos ensinar.

## REFERÊNCIAS

BIANCHI, Ana Maria e SANTOS, Antonio Tiago Loureiro Araújo dos. Adam Smith: filósofo e economista. UNISINOS. Instituto Humanitas Unisinos. **Cadernos IHU Ideias**. Ano 3, nº 35 (2005).

CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama. Sobre a filosofia moral de Adam Smith. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 35, n. 111, 2008.

CHOMSKY, Noam. **Natureza Humana**: justiça vs. Poder: o debate entre Chomsky e Foucault. Tradução Fernando Santos. Editado por Fons Elders. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

CHOMSKY, Noam. **O Lucro ou as Pessoas?** Neoliberalismo e Ordem Global. Tradução Pedro Jorgensen Jr. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

CHOMSKY, Noam. **Para entender o poder**: o melhor de Noam Chomsky/Peter R. Mitchell & John Schoeffel. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CHOMSKY, Noam. **Réquiem para o sonho americano**: os 10 princípios da concentração de riqueza e poder. Trad. Milton Chaves de Almeida. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

DOCUMENTÁRIO (vídeo). **Réquiem para o sonho americano**: os princípios da concentração de riqueza e poder. Dirigido por Peter Hutchison, Kelly Nyks, Jared P. Scott (2015).

ELDERS, Fons. Noam Chomsky e Michel Foucault: um choque de paradigmas. In: **Natureza Humana**: justiça vs. Poder: o debate entre Chomsky e Foucault. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

GANEM, Ângela. Adam Smith e a explicação do mercado como ordem social: uma abordagem histórico-filosófica. **Revista de Economia Contemporânea**, Rio de Janeiro, 4(2): 9-36, jul./dez. 2000.

GUEDES. Édil. Economia. In: SÍVERES, Luiz; NODARI, Paulo César (organizadores). **Dicionário de cultura de paz**. Curitiba: Editora CRV, 2021 (Volume 1).

HUGON, Paul. **História das doutrinas econômicas**. 14ª edição. São Paulo: Atlas, 1995.

JEVONS, William Stanley. **A teoria da economia política**. Trad. C. Laversveiler de Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

OLIVEIRA, Robertson de; GENNARI, Adilson Marques. **História do pensamento econômico**. São Paulo: Saraiva, 2009.

ROBBINS, Lionel. **An essay on the nature and the significance of economic science**. 2<sup>nd</sup> Edition, revised and extended. London: Macmillan, 1945,

SEN, Amartya. **Sobre ética e economia**. Coleção Prêmio Nobel. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. Trad. de Denise Bottman e Ricardo D. Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SMITH, Adam. **An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations.** Editors R. H. Campbell, A. S. Skinner & W. B. Todd. Indianápolis: Liberty Fund, 1981, v. I & II. (estas edições são a reprodução fotográfica do primeiro e do segundo tomos do segundo volume de The Glasgow Edition of The Works and Correspondence of Adam Smith, publicada originalmente por Oxford Press University, em 1979).

93

SMITH, Adam. **The theory of moral sentiments.** Editors D. D. Raphael, A. L. MacFie. Indianápolis: Liberty Fund, 1984. ((esta edição é a reprodução fotográfica do primeiro volume de The Glasgow Edition of The Works and Correspondence of Adam Smith, publicada originalmente por Oxford Press University, em 1979).

# A FORMAÇÃO POLÍTICA COMO TOTALIDADE NOS MOVIMENTOS SOCIAIS POPULARES: A EXPERIÊNCIA DO TERRITÓRIO SERRINHA

Wandick Nogueira Maciel<sup>1</sup>  
Hildemar Luiz Rech<sup>2</sup>

## Resumo

Na crise estrutural do capital, iniciada na década de 1970, foi inaugurado o chamado capitalismo neoliberal, no cerne do qual o tema da formação política parece ter assumido destacada importância. Em sua radicalidade emancipatória, a formação política encontra-se inextricavelmente vinculada à luta dos movimentos sociais populares, atravessando, portanto, a totalidade das atividades desenvolvidas pelos sujeitos coletivos em movimento. O objetivo do artigo é tecer algumas considerações sobre o tema da formação política no interior dos movimentos sociais populares. Para tanto, lançaremos mão de uma pesquisa bibliográfica ancorada em alguns breves relatos de militantes colhidos através de entrevistas semiestruturadas, a partir do nosso trabalho militante no seio da luta social. Alguns desses relatos constituem igualmente resultados parciais da nossa pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará (UFC). O título da pesquisa é: Práxis político-educativa do sujeito potencialmente revolucionário nas associações de moradores: a experiência da Associação de Moradores do Bairro da Serrinha (AMORBASE). O campo empírico da pesquisa é o território Serrinha, situado na periferia da cidade de Fortaleza, capital do estado do Ceará. O artigo encontra-se fundamentado nos pressupostos do materialismo dialético tal como formulado por Marx e Engels (2007). No artigo, a formação política, no interior dos movimentos sociais populares é compreendida como um fenômeno mais abrangente e mais denso complexamente articulado uma vez que atravessa a totalidade das atividades organizadas pelos sujeitos coletivos em movimento.

**Palavras-chave:** Crise estrutural do capital. Formação da classe trabalhadora. Práxis.

## POLITICAL FORMATION AS A TOTALITY IN POPULAR SOCIAL MOVEMENTS: THE EXPERIENCE OF SERRINHA TERRITORY

### Abstract

In the structural crisis of capital, which began in the 1970s, the so-called neoliberal capitalism was inaugurated, at the heart of which the theme of political formation seems to have assumed outstanding importance. In its emancipatory radicalism, political formation is inextricably linked to the struggle of popular social movements, thus crossing the totality of activities carried out by collective subjects in movement. The objective of the article is to make some considerations on the theme of political formation within popular social movements. For that, we will make use of a bibliographical research anchored in some brief reports of militants collected through semi-structured interviews, from our militant work in the heart of the social struggle. Some of these reports are also partial results of our master's research in the Postgraduate Program in Brazilian Education at the Federal University of Ceará (UFC). The title of the research is: Political-educational praxis of the potentially revolutionary subject in neighborhood associations: the experience of the Serrinha Neighborhood Residents Association (AMORBASE). The empirical field of research is the Serrinha territory, located on the outskirts of the city of Fortaleza, capital of the state of Ceará. The article is based on the assumptions of dialectical materialism as formulated by Marx and Engels (2007). In the article, political formation within popular social movements is understood as a broader and denser phenomenon, complexly articulated, as it crosses the totality of activities organized by collective subjects in movement.

**Keywords:** Political Formation. Totality. Popular social movements.

<sup>1</sup> Graduado em Pedagogia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Educação, FAGED-UFC. Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-8409-9674>. E-mail: [wandicknogueira@gmail.com](mailto:wandicknogueira@gmail.com).

<sup>2</sup> Doutor em Ciências Sociais pelo IFCH da UNICAMP, SP, com estágio doutoral pela Universidade de Manchester, Inglaterra; Pesquisador e Professor no Departamento de Fundamentos da Educação e na Linha de Pesquisa de Filosofia e Sociologia da Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação, FAGED-UFC. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5825-1887>. E-mail: [hluizrech@gmail.com](mailto:hluizrech@gmail.com).



## 1. INTRODUÇÃO

Na crise estrutural do capital<sup>3</sup>, iniciada na década de 1970, foi inaugurado o chamado capitalismo neoliberal, no cerne do qual o tema da formação política parece ter assumido ainda mais importância no interior da práxis dos movimentos sociais populares e do conjunto das camadas sociais oprimidas. A nosso ver, tal fato parece estar fortemente enraizado nos dramas humanos que tal crise acabou por radicalizar na forma de uma crise sistêmica que tudo abrange. Pois, de acordo com Mészáros (2002), o sociometabolismo do capital é o mais totalizador da história.

Dentre os dramas humanos que podemos destacar, e que, certamente, revelam a gravidade da luta pela produção material da existência nesse novo contexto, diz respeito à precarização daquele tripé que, em alguma medida, contribuía efetivamente para o amplo processo de formação da classe trabalhadora. Tripé esse tendencialmente progressista que, em alguma medida, iluminava o que se convencionou denominar de Estado de bem-estar social<sup>4</sup>. Estamos diante da forma política assumida pelo capital no período pós Segunda Guerra Mundial. A principal característica dessa forma política foi os inegáveis ganhos sociais garantidos à classe trabalhadora. No entanto, é preciso destacar que o Estado de bem-estar social foi localizado em poucos países da Europa, atendendo tão somente a setores específicos do movimento operário (MÉSZÁROS, 2002).

Em termos mais concretos, podemos afirmar então que o tripé potencialmente progressista era sustentado por três elementos, quais sejam: a sociedade salarial, a escola liberal-democrática e, não menos importante, os instrumentos de participação política (pense-se nos combativos sindicatos do movimento operário).

Tudo muda com a crise estrutural do capital. Com efeito, a configuração daquele tripé tendencialmente progressista passou a ganhar novos contornos, de tal forma que agora os desafios consistem fundamentalmente em como enfrentar no devido tempo as mazelas do “desemprego estrutural” (MÉSZÁROS, 2002), da “escola neoliberal” (LAVAL, 2004), e da criminalização dos movimentos sociais populares e do conjunto dos oprimidos (ARROYO, 2019). Acrescente-se a isso a grave crise ambiental em curso, assentada na lógica da produção

<sup>3</sup> Para uma compreensão mais aprofundada sobre os elementos que definem a crise estrutural do capital, ver especialmente Mészáros (2002).

<sup>4</sup> Na periferia do capitalismo, a exemplo da América Latina, houve tão somente surtos de bem-estar social. Tais surtos, no entanto, só se tornaram realidade graças à luta dos trabalhadores e do conjunto dos oprimidos. No Brasil, a aprovação da Constituição de 1988 foi certamente um ponto alto da luta dos movimentos de esquerda e progressistas por um Estado de bem-estar capaz de atender efetivamente os interesses das maiorias sociais.

do valor de troca das mercadorias em detrimento do seu valor de uso. Em resumo, trata-se de uma crise sem precedentes que se insurge radical e profundamente contra a expansão liberal-democrática do capital (SOUSA JÚNIOR, 2010).

A atualidade do tema da formação política não ganha somente importância em função das desumanidades produzidas pelo sistema do capital; igualmente importante, para um trato adequado da problemática em foco, foram as respostas que historicamente foram dadas às desumanidades do capital pelo proletariado e suas organizações/movimentos, que resultaram num desconcertante “malogro histórico da esquerda” (MÉSZÁROS, 2002, p. 21) consubstanciado na incapacidade das forças sociais ligadas diretamente ao trabalho de pegar as coisas pela raiz.

Naturalmente, as questões anteriormente destacadas envolvem seguramente incursões em empreendimentos teóricos bastante sofisticados<sup>5</sup>. Com efeito, não podemos de forma alguma abdicar de todo o conhecimento acumulado historicamente pela humanidade. Certamente, tais teorias<sup>6</sup> são de extrema relevância para o encaminhamento de um consistente programa de formação política no interior dos movimentos sociais populares e das camadas sociais oprimidas, que seja capaz de enfrentar efetivamente os desafios do tempo presente. Contudo, o acento do presente estudo está direcionado, ao amplo processo de formação política dos sujeitos coletivos em movimentos.

Em seu sentido emancipatório e verdadeiramente libertador, o tema da formação política vincula-se inextricavelmente à práxis dos movimentos sociais populares e do conjunto dos oprimidos, haja vista que é um fenômeno que atravessa a totalidade das atividades organizadas pelos sujeitos coletivos em movimento. Em resumo, estamos referindo-nos aos movimentos de rebelião que lutam por humanização (ARROYO, 2017; FREIRE, 2005; HOBBSAWN, 2015).

O objetivo deste artigo é tecer algumas considerações preliminares sobre o tema da formação política no interior dos movimentos sociais populares. Para tanto, lançaremos mão da pesquisa bibliográfica e de alguns breves relatos de militantes que foram colhidos por nós a partir da nossa práxis militante no seio da luta social. Alguns desses relatos, por sua vez,

<sup>5</sup> O que nos provoca a refletir criticamente sobre o papel da escola no interior da materialidade do capitalismo dependente, a exemplo do Brasil. Com efeito, a materialidade do capitalismo dependente manifesta-se igualmente na materialidade da ação pedagógica. Nesse tocante, Saviani (2013) destaca alguns problemas que dificultam o trabalho pedagógico na escola, a saber, a ausência de um sistema de educação e, não menos importante, a descontinuidade das políticas no campo educacional. Consequentemente, somos obrigados a conviver com uma realidade educacional marcadamente assentada em altas taxas de analfabetismo.

<sup>6</sup> Notadamente aquelas teorias que balizam o que Saviani (2013) denomina de conhecimento clássico. Para o fundador da pedagogia histórico-crítica clássico é o que resistiu ao tempo.

constituem alguns dos resultados parciais da nossa pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará (UFC). O título da pesquisa é: Práxis político-educativa do sujeito potencialmente revolucionário nas associações de moradores: a experiência da Associação de moradores do bairro Serrinha (AMORBASE). O referente empírico da pesquisa é o território Serrinha, situado na periferia da cidade de Fortaleza, capital do estado do Ceará. No artigo, a formação política é compreendida como uma das dimensões da educação bem como um fenômeno mais abrangente que não se restringe tão somente àqueles momentos de estudos nos quais os movimentos sociais populares têm como objetivo principal o trabalho de internalização de conceitos e categorias pertencentes à uma determinada teoria (pense-se no marxismo).

### **1. TERRITÓRIO SERRINHA: UMA BREVE APRESENTAÇÃO**

Cumprido destacar inicialmente que compreendemos o território, bem como a periferia, como um emaranhado de formas de práxis conflitantes. Tal conflito informa de maneira bastante peculiar a virulência da luta de classes que vem moldando a imagem das metrópoles brasileiras na forma de desigualdades injustificáveis. Nesse sentido, território e periferia acolhem tanto os vetores que conformam os interesses das classes dominantes bem como os vetores potencialmente comprometidos com os processos de transformação social (SANTOS, 2008, p. 114).

O território Serrinha surge em meados dos anos de 1920, abrigando inicialmente moradores oriundos do interior, notadamente Quixadá e Sobral. O bairro em foco, faz parte da periferia de Fortaleza, capital do estado do Ceará, formando com mais oito bairros a Secretaria Regional VIII<sup>7</sup>. O território divide espaço com equipamentos de destacada importância para a cidade, a saber, o Aeroporto Internacional de Fortaleza, a Universidade Estadual do Ceará (UECE) e a Arena Castelão. Até o início da década de 1980 a Serrinha carecia de serviços básicos capazes de garantir minimamente uma vida digna aos seus moradores. Nesse tocante vale mencionar a ausência de políticas sociais efetivas, a exemplo do fornecimento de água, luz, coleta de lixo, escola, dentre outras. Em 1980, indignados com as condições materiais de existência que vivenciavam, alguns moradores decidiram lutar organizadamente pelos seus

<sup>7</sup> Na década de 1990, notadamente na gestão do então prefeito Juraci Magalhães, Fortaleza foi dividida em seis secretarias regionais. Atualmente, são doze secretarias moldando o setor administrativo da cidade. O Prefeito Juraci Magalhães dirigiu a cidade por três mandatos (1991-1992, 1997-2004).

direitos e fundaram então a Associação de Moradores do Bairro da Serrinha (AMORBASE). A AMORBASE foi a primeira associação de moradores do território mantendo-se ainda hoje atuante em defesa dos direitos sociais dos moradores. Em sua sede, localizada na R. Santiago nº 359, reúnem-se diversos movimentos sociais populares, a exemplo do Movimento Círculos Populares, coletivo fundado em 2017 presente em alguns territórios da periferia de Fortaleza.

## **2. MOVIMENTOS SOCIAIS: PRÁXIS POLÍTICO-EDUCATIVAS CONFLITANTES**

Inicialmente é preciso destacar desde já que interessa-nos situar a problemática da formação política a partir do ponto de vista dos interesses dos setores populares, aqui compreendidos num sentido classista: como o conjunto dos proletários em sua diversidade. Foge ao objetivo desse trabalho enveredar pela armadilha da neutralidade, notadamente na forma de manifestação de ideias abstratas supostamente desencarnadas da prática social e, conseqüentemente, longe dos constrangimentos sociais do sistema produtor de mercadorias. “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” (MÉSZÁROS, 2008, p. 12). Dito isto, a questão relacionada à objetividade do conhecimento emerge e de forma alguma encontra-se prejudicada no que tange ao seu comprometimento com o rigor da análise, como quer fazer crer o raciocínio positivista.

De acordo com Saviani (2013):

Em meu entender, é necessário, para desmontar o raciocínio positivista, evitar a armadilha, negar a premissa maior, isto é, demonstrar a falsidade do vínculo entre neutralidade e objetividade. Importa, pois, compreender que a questão da neutralidade (ou não neutralidade) é uma questão ideológica, isto é, diz respeito ao caráter interessado ou não do conhecimento, enquanto a objetividade (ou não objetividade) é uma questão gnosiológica, isto é, diz respeito à correspondência ou não do conhecimento com a realidade à qual se refere. Por aí se pode perceber que não existe conhecimento desinteressado; portanto, a neutralidade é impossível [...]. Com efeito, se existem interesses que se opõem à objetividade do conhecimento, há interesses que não só não se opõem como exigem essa objetividade. É nesse sentido que podemos afirmar que, na atual etapa histórica, os interesses da burguesia tendem cada vez mais a se opor à objetividade do conhecimento, encontrando cada vez mais dificuldades de se justificar racionalmente, ao passo que os interesses proletários exigem a objetividade e tendem cada vez mais a se expressar objetiva e racionalmente (p. 49-50).

Trata-se, evidentemente, de um ponto de vista fundamentado nas condições materiais, notadamente na materialidade estruturalmente assentada no antagonismo entre capital e trabalho que transforma algumas vidas em “vidas ameaçadas” (ARROYO, 2019).

Uma questão deve nos alertar quando estamos debruçando-nos sobre os movimentos sociais. Tal alerta reside no entendimento de que certamente existem movimentos sociais que operam fundamentalmente a partir dos interesses das classes dominantes (RIBEIRO, 2013; GONH, 2014). No Brasil, tal fato parece ter se tornado mais evidente a partir das manifestações de junho ocorridas em 2013, onde operou-se os primeiros ensaios da “onda verde-amarela” que foram-se insurgindo contra a democracia. Dessa forma, poderíamos perguntar-nos: a “onda verde-amarela” de extrema-direita que foi ganhando corpo nas ruas das capitais brasileiras não seria uma manifestação inatacável de movimentos sociais que operam a partir do ponto de vista do capital? Tais movimentos sociais não despontaram de forma ainda mais radicalizada na sociedade brasileira como sujeitos pedagógicos que protagonizam uma formação política conservadora/reacionária? Com efeito, a problemática da formação política não pode ser abordada tão somente como um atributo pertencente unicamente aos setores populares organizados em movimentos. Trata-se, isso sim, de compreendermos os movimentos sociais *no terreno da materialidade contraditória* do sistema do capital que acaba por colocar em perspectiva dois tipos de formação política conflitantes. Enquanto a formação política dos movimentos organizados pelos setores populares reveste-se de potencialidades civilizatórias – com impactos positivos para toda a humanidade – a formação política dos setores reacionários/conservadores, por seu turno, nutre-se de elementos próprios da barbárie. A questão de fundo que então atravessa significativamente esse segundo tipo de práxis é, efetivamente, o problema referente ao *permanente empobrecimento humano em todas as dimensões de sua existência*, incluídos aí os aspectos materiais e intelectuais/culturais. Com efeito, no interior dessa materialidade atravessada por antagonismos irreconciliáveis não há evidentemente práticas sociais despolitizadas, como parece acreditar Fernandes (2019)<sup>8</sup>.

### 3. FORMAÇÃO POLÍTICA: UM DIÁLOGO COM OS AUTORES

<sup>8</sup> Fernandes (2019) discorre sobre os sintomas mórbidos que, segundo a autora, passaram a ameaçar a esquerda, sobretudo a partir das manifestações de junho de 2013. Nesse período, a esquerda foi bastante hostilizada nas ruas. A noção de sintomas mórbidos a autora tomou emprestada do pensador italiano marxista Antônio Gramsci. Fernandes (2019) trabalha de forma bastante ambígua com as noções politização e despolitização. A autora chega a afirmar, por exemplo, que o PT despolitizou a classe trabalhadora ao adotar em sua prática política valores neoliberais (FERNANDES, 2019, p. 25). A nosso ver, aqui não reside nenhum tipo de despolitização, mas, isto sim, de uma prática política de um partido que acabou sendo colonizado pelas políticas neoliberais. Dessa forma, acabou contribuindo para uma politização da classe trabalhadora através de um quadro de referência totalmente nefasto ao desenvolvimento da consciência de classe tal como preconizada pelo marxismo.

Pontuamos logo no início deste trabalho que o tema da formação política passou a ser destacado mais fortemente em função das desumanidades agravadas pela crise estrutural do capital que se inicia na década de 1970.

No Brasil, o tema da formação política nunca saiu de cena. No entanto, parece ser inegável que a temática em tela ganhou novos contornos no contexto de implementação das políticas neoliberais abraçadas acriticamente na década de 1990 por governos abertamente capturados pelo imperialismo norte-americano, com destaque para os governos Fernando Collor (1990-1992) e Fernando Henrique Cardoso (1995-2003).

Severino (1996) situa a questão da formação política no interior das principais tarefas que devem lastrear a educação universitária. Na argumentação do autor, uma sólida formação científica não pode prescindir de forma alguma de uma sólida formação política. O autor argumenta que a formação política deve ser destacada porque o que está em jogo quando pensamos o papel da universidade na formação das novas gerações é o próprio quadro de referência que deve orientar o projeto civilizatório brasileiro. Cabe à universidade, então

[...] desenvolver a formação política, mediante uma conscientização crítica dos aspectos políticos econômicos e sociais da realidade histórica em que ela se encontra inserida. A educação superior enfrenta esta questão fundamental: Formar politicamente uma juventude pela criação de uma nova consciência social capaz de mobilizá-la não só para uma atuação concreta e uma participação política no processo histórico real mas também para um compromisso mais radical de se construir um novo modelo de civilização humana para o Brasil (SEVERINO, 1996, p. 17).

Demo (1996) também localiza a formação política no interior das grandes tarefas da educação no que tange o seu potencial para fomentar a participação política em termos de cidadania. Isso porque, no Brasil, o que o autor denomina de pedagogismo, a visão segundo a qual o treinamento levaria a criar os empregos respectivos, foi totalmente desmentido pela prática. Daí a importância de uma educação que fomente a participação política. Nas palavras do autor:

Na verdade, uma educação que não leve à participação política já nisto é deseducação, porque consagra estruturas impositivas e imperialistas, transformando o educador manipulador em figura central do fenômeno, em vez de elevar o educando a centro de referência. [...] A formação da cidadania é um processo lento e profundo, que leva gerações. Planta-se uma geração, não uma prede ou pátio (DEMO, 1996, p. 53).

Iasi (2011) entende a educação popular como formação política. O autor reflete sobre consciência e metodologia da educação popular a partir da sua experiência no Núcleo de

Educação Popular 13 de Maio, formado em 1982. Em termos metodológicos, Iasi (2011) assinala as tensões em torno das tendências “basistas” e “conteudistas” presentes na educação popular. Como proceder no trabalho de educação popular? Partir da realidade imediata das classes populares (das bases) ou do conhecimento historicamente acumulado (conteúdo)? Iasi (2011) entende que nessa pergunta reside uma falsa polêmica. Dito isto, o autor argumenta que a superação dessa dicotomia só pode ser superada através do método dialético que entende o imediato e o histórico articulados. Com efeito, no interior da educação popular tais aspectos constituem partes de um mesmo processo os quais devem estar prioritariamente subordinados à organização popular.

Em Peloso (2012), a formação política encontra-se entrelaçada com o trabalho de base. O trabalho de base é uma intervenção totalizadora no processo de organização popular. Dessa forma, reconhece a importância dos aspectos objetivos e subjetivos. Em Peloso (2012):

O trabalho de base é ação política transformadora, realizada por militantes de uma organização popular, que mete o corpo em uma realidade concreta, para despertar, organizar o povo na solução de problemas do cotidiano e ligar essa luta à luta geral da opressão (p. 10).

Ressalte-se que o trabalho de base voltou a fazer parte do vocabulário das esquerdas no Brasil, sobretudo posteriormente às manifestações de junho de 2013 que tomaram conta de várias cidades brasileiras questionando os gastos com a Copa do Mundo de 2014 (FERNANDES, 2019). No interior de tais manifestações, as organizações e partidos de esquerda foram significativamente rechaçados e deslegitimados.

Bogo (2011) reflete sobre a organização política e a formação de quadros no interior dos desafios político-organizativos que emergiram a partir da queda do muro de Berlim em 1989 e o conseqüente malogro do chamado bloco socialista no Leste da Europa. Nesse momento, segundo o autor, muitos lutadores e intelectuais bateram em retirada das frentes de batalha. Um dos desafios da formação política, segundo o autor, é “[...] como resolver a questão entre o conhecimento ‘empírico’ e o conhecimento científico no seio das lutas dos movimentos sociais” (BOGO, 2011, p. 182). Tal desafio implica também pensar inevitavelmente o papel da escola nesse processo, sobretudo frente a uma realidade em que a educação formal ainda é um direito social negado a muitos trabalhadores.

Leher (2010) elenca uma série de iniciativas que vêm sendo realizadas nas periferias das grandes metrópoles brasileiras. Tais iniciativas atestam cabalmente o interesse das classes populares, em especial a juventude proletária, pela questão da formação política. Iniciativas

essas protagonizadas por diversos coletivos dos setores oriundos das classes populares. Na esteira dos autores citados anteriormente, Leher (2010) também compreende a educação popular como formação política e a situa no campo da estratégia política de cunho socialista.

Nas palavras do autor:

Nas periferias das grandes metrópoles, têm surgido diversas organizações reunindo a juventude de caráter (algo difuso) classista: são cursinhos comunitários, organizações de hip-hop, de mulheres, de meio ambiente, partidos, entre outras, que têm colocado o problema da formação como central (LEHER, 2010, p. 30).

Leher (2010) fornece-nos nesse sentido uma pista importante para pensarmos os desafios da formação política que devem ser enfrentados em permanente diálogo com os movimentos sociais populares que atuam nas periferias das grandes cidades. Isso porque nas periferias a luta pelas condições materiais de existência assume certamente mais radicalidade.

#### **4. FORMAÇÃO POLÍTICA COMO TOTALIDADE NOS MOVIMENTOS SOCIAIS POPULARES**

Por totalidade compreendemos as múltiplas determinações que conformam um determinado fenômeno. Totalidade concebida como o conjunto das circunstâncias lastreadas por condições objetivas e subjetivas. “A totalidade não é um tipo-ideal, modelo independentizado do objeto para em seguida explicá-lo. Ela também não é um universal abstrato que se contraponha aos particulares como uma essência platônica” (CURY, 1995, p. 36).

Para que possamos compreender a formação política como um fenômeno mais rico e, conseqüentemente, mais totalizador; como um fenômeno atravessado por múltiplas determinações, e que, por isso mesmo, não se restringe tão somente àqueles momentos de estudos teóricos que são organizados pela militância no interior dos movimentos sociais populares; para que possamos, em suma, relativizar o “princípio educativo” da formação política assentado no “poder da palavra” somos provocados então a apresentar mesmo que brevemente os fundamentos que em alguma medida embasam nossa concepção de formação política como sendo um fenômeno mais totalizante.

Neste estudo estamos trabalhando com um significado de educação mais abrangente. Como tal, nossa reflexão gira fundamentalmente em torno da educação compreendida como formação humana. Com efeito, entendemos que as contribuições do método do materialismo dialético, desenvolvido por Marx e Engels, são de extrema importância para iluminar os objetivos, que ora nos propomos. Retemos desse método um princípio



fundamental: que o desenvolvimento da consciência se encontra vinculado intimamente à produção da vida material. Dessa forma, segundo pensamos, toda concepção de pedagogia deve estar atenta a essa questão nuclear mais de fundo e, na medida do possível, tirar daí todas as consequências.

Segundo Marx e Engels (2007):

O primeiro ato histórico é, pois, a produção [...] da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos [...] A primeira coisa a fazer em qualquer concepção histórica é, portanto, observar esse fato fundamental em toda a sua significação e em todo o seu alcance e a ele fazer justiça (p. 33).

Através das contribuições do materialismo dialético podemos compreender então “que as circunstâncias fazem os homens assim como os homens fazem as circunstâncias” (MARX & ENGELS, 2007). Estamos diante de um princípio fundamental da formação humana indicando-nos que a práxis carrega um princípio educativo imanente.

O educador Miguel Arroyo apropriou-se de forma muito interessante desse princípio fundamental do materialismo dialético. Esse ilustre educador situa a problemática da produção material da existência no terreno das preocupações da pedagogia. De acordo com Arroyo (2013), a pedagogia é a ciência da formação humana. Na concepção pedagógica de Arroyo (2013), a produção material da existência desponta então como princípio pedagógico fundamental. Quando mediada pelos movimentos sociais populares – considerados por Arroyo (2012) sujeitos pedagógicos que desenvolvem pedagogias de humanização/libertação frente às pedagogias de subalternização/desumanização – a produção material da existência assume um caráter libertador e emancipatório. Com efeito, em Arroyo (2013), o poder da palavra deve ser relativizado, de tal forma que educação e trabalho intelectual apresentam dinâmicas específicas.

Nas palavras deste educador brasileiro:

Começemos por aquela resposta que coloca a ação educativa na inculcação. Sabemos que pertencemos a uma tradição filosófico-religiosa que acredita que a formação do ser humano acontece por inculcação e transmissão de ideias, saberes e valores. Quando nos colocamos a questão de como acontece a educação, a resposta tem sido: pela palavra. O verbo, a palavra criou o mundo e pensamos que cria e conforma os seres humanos. Deus disse e tudo foi sendo criado. O professor, o catequista ou os pais dizem suas lições e conselhos e as crianças vão se formando. Na palavra estão as virtualidades formadoras. O domínio dessa tradição tem sido quase absoluto na pedagogia, não apenas na escola. Também na educação popular e na educação política, o ideal tem sido conscientizar e politizar pela palavra, pelo discurso, pela denúncia. Será que como intelectuais e profissionais do conhecimento e das ideias pensamos que a educação se produz na mesma dinâmica do trabalho intelectual? (ARROYO, 2013, p.158).

## **5. DIALOGANDO COM ALGUNS RELATOS DE MILITANTES EM MOVIMENTO DO TERRITÓRIO SERRINHA – RELATOS E ANÁLISES**

Os relatos que se seguem constituem *falas-atos*<sup>9</sup> de militantes potencialmente revolucionários pertencentes fundamentalmente à classe trabalhadora diversa. Os militantes em questão serão chamados de *M1*, *M2*, *M3* e *M4*. Trata-se de sujeitos coletivos que decidiram lutar organizadamente pelas suas condições materiais de existência e no interior desse processo vêm assimilando ativamente importantes aprendizados políticos.

Os relatos que se seguem foram colhidos no intervalo dos primeiros cinco meses de 2021<sup>10</sup>. O procedimento adotado foram as entrevistas semiestruturadas. Igualmente importante foram as conversas informais surgidas no interior de reuniões. Tratam-se de relatos de militantes que realizam sucintas análises acerca de suas experiências no interior de dois movimentos sociais populares com atuação no território Serrinha. Trata-se da Associação de Moradores do Bairro da Serrinha (AMORBASE) e do Movimento Círculos Populares.

Análises tão sucintas que parecem simples de tão condensadas quanto as frases curtas, as orações diretas com que expressam suas leituras de mundo e de seu viver. Outras linguagens porque outras formas de leitura, de pensar aprendidas em formas tão essenciais de viver. Leituras, linguagens em perfeita concordância com suas experiências sociais e coletivas (ARROYO, 2012, p. 222).

*M1* foi um dos fundadores da Associação de Moradores do Bairro da Serrinha (AMORBASE). O militante em questão destaca o papel pedagógico da *luta prática reivindicatória*. Podemos afirmar que a luta reivindicatória se insere na luta por direitos, notadamente quando os trabalhadores de forma organizada passam a exigir políticas sociais que permitam a reprodução social da classe trabalhadora através de serviços como educação, saúde e moradia.

*M1* foi também um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores (PT). O mesmo mantém-se ainda hoje ativo na Associação, exercendo o cargo de vice-presidente da entidade. Na década de 1970, esse militante, já havia participado assiduamente de várias iniciativas

<sup>9</sup> Ressalte-se que as falas foram reproduzidas na íntegra, sem “correção”. Com isso buscamos evidenciar o *jeito de falar* dos sujeitos.

<sup>10</sup> No momento em que os militantes discorriam sobre suas experiências percebemos um misto de indignação e alegria nos relatos. Nesse sentido, tudo leva a crer que os movimentos sociais populares também podem incutir nos sujeitos a alegria cultural tal como formulada por Snyders (2005). Para esse educador, a alegria cultural diz respeito àquele tipo de consciência que se insurge contra tudo o que é desumano. Snyders (2005) atribui principalmente à escola a tarefa de promover a alegria cultural através de uma política escolar que permita os estudantes estabelecerem contato com as obras clássicas.

organizadas pela igreja católica num contexto em que essa instituição se encontrava ainda bastante influenciada pelo ideário do que se convencionou denominar de teologia da libertação. O princípio de tal teologia baseava-se fundamentalmente na opção pelos pobres e no compromisso cristão comprometido com as lutas de libertação do jugo imperialista na América Latina.<sup>11</sup>

Atualmente, além de compor a diretoria da AMORBASE, o sujeito político em questão é presidente do Movimento Pró-Parque Lagoa de Itaperaoba. Fundado em 1995, a principal reivindicação do Pró-Parque é a urbanização da lagoa de Itaperaoba, localizada no bairro Serrinha.

Sobre a luta reivindicatória, *M1* afirma:

Quando a gente começou a nossa militância aqui na Associação de moradores a gente tinha pouca experiência de luta, né... então a gente foi... nós fomos forçados na luta prática; reivindicatória, dentro dessa luta puxada pela associação.

Nas reflexões de Sampaio (2004), a luta reivindicatória se encontra intimamente vinculada à construção do poder popular. Sampaio (2004) não discorre sobre o que seria o poder popular. Podemos dizer então que o poder popular pode ser compreendido como um momento qualitativo da luta de classes, notadamente quando os trabalhadores conscientes dos seus direitos se apresentam como força política organizada frente ao poder da classe dominante. O poder popular relaciona-se desse modo à questão da dualidade de poderes (COUTINHO, 1985).

*M2* reside no bairro da Serrinha. É uma destacada catadora de material reciclável. A militante atua a quase 30 anos no trabalho de catação. No seu relato destaca-se um aprendizado político radical. *M2* é presidenta da Associação de Catadoras Mulheres de Luta em Cena, fundada em 2018, no território Serrinha. Tal aprendizado foi possível graças à realização de uma caminhada organizada em setembro de 2020 pela AMORBASE. A caminhada se dirigiu à Secretaria Regional VIII objetivando apresentar uma plataforma de reivindicações visando melhorias para o território. Ressalte-se que grande parte dos sujeitos que participaram dessa atividade era oriunda do movimento de catadores de material reciclável. Dentre as demandas mencionadas na plataforma, constava a reforma de um Ecoponto<sup>12</sup>, pauta reivindicada pela Associação de Mulheres de Luta em Cena. Sobre o aprendizado político, *M2* comenta:

<sup>11</sup> No Brasil, destacamos os nomes de Leonardo Boff e Frei Beto, que constituem a velha guarda da teologia da libertação.

<sup>12</sup> Os Ecopontos são centros de reciclagem. Esses equipamentos foram construídos pela prefeitura municipal de Fortaleza na gestão do prefeito Roberto Cláudio (2013-2021), conformando parte da política ambiental adotada pelo município desde então. O movimento dos catadores organizados contesta duramente tal política. Esses

Até num tempo pra cá eu tava... sem noção... sem ter experiência, né? Devido a experiência que entrou política, que entrou tudo, que aí eu fui analisando... fui analisando... aí eu vi que há necessidade muito grande, precisa de política.

*M2* passa então a caracterizar mais concretamente a experiência em questão:

Aquela experiência da... foi... foi lá, que foi que nós fizemos a caminhada, a caminhada lá pra prefeitura, que nós começamos... eu ali dentro mesmo da prefeitura... eu analisei. Aquela atividade me despertou porque a gente tinha que ter política dentro [...]. Pra mode a gente conseguir alguma coisa a gente tem que ir em luta.

A partir do relato supra é possível identificar que a caminhada organizada pela AMORBASE proporcionou um aprendizado político mais de fundo, deslocando significativamente o sentido dominante da chamada questão social. Em outras palavras, estamos diante da política compreendida fundamentalmente como ação direta organizada autonomamente pelos trabalhadores.

Nas palavras de Arroyo (2012):

Nesses confrontos, os movimentos sociais radicalizam a questão social para além das clássicas correções de desigualdades, de programas compensatórios, de carências nutricionais, educativas, de saúde, e até da erradicação da miséria, de aumento de salário mínimo ou de qualificação para o trabalho (p. 286).

No dia 29 de maio de 2021, naquilo que ficou conhecido como *29M*, foram organizadas em várias cidades brasileiras diversas manifestações contra o governo do presidente Jair Bolsonaro sob o lema: “Vacina no braço e comida no prato”. Tais manifestações foram fundamentalmente protagonizadas por movimentos sociais populares e sindicatos pertencentes à classe trabalhadora.

Em uma reunião do Movimento Círculos Populares, realizada poucos dias após a manifestação, houve uma breve avaliação sobre a importância da participação dos Círculos no *29M*. Na ocasião, algumas mulheres militantes do Movimento manifestaram suas impressões destacando importantes aprendizados políticos para a luta social, notadamente o aprendizado da força popular. Num primeiro relato, uma delas, *M3*, destaca:

Não temos o poder do dinheiro, mas temos o poder do povo.

trabalhadores se sentem prejudicados em seu trabalho de catação, uma vez que a indústria da reciclagem acaba controlando a política ambiental de Fortaleza. A capital cearense conta atualmente com mais de 23 Ecopontos.

Noutro relato, outra militante, M4, nos informa:

A gente não pode ficar calado [...]. Eu era uma das pessoas que tinha muito medo de participar dessas coisas assim, de manifestação, de debater, de falar... Hoje em dia, não; hoje em dia eu falo, eu debato, porque a gente tá exigindo uma coisa que é por direito nosso... né...? Que é a vacina, que é a comida no prato, que é as escola, que é a saúde. Então, a pessoa não pode ficar em casa calado, não pode mais se calar.

Os relatos, atos-falas de resistência, anteriormente apresentados, são decididamente reveladores de que a formação política nos movimentos sociais populares se apresenta como um fenômeno ricamente mais abrangente dada a radicalidade das circunstâncias construídas por tal práxis que acabam por contribuir efetivamente para o desenvolvimento da consciência de classe dos trabalhadores. A formação política não é absolutamente um estado psicológico, mas, isto sim, uma práxis. Esta, por sua vez, conforma significativamente um compromisso prático dos sujeitos com o amplo processo de lutas sociais empreendidas pelo proletariado diversificado. Nos movimentos sociais populares, enquanto “movimentos pedagógicos totais” – totais no sentido de que a *totalidade* das atividades são potencialmente explosivas em termos de formação política – podemos destacar um princípio pedagógico fundamental: “cada nova situação vivida e padecida leva a novas indagações, novas aprendizagens” (ARROYO, 2012, p. 220). Com efeito, restringir a formação política tão somente àqueles momentos de estudos teóricos, onde o que está em jogo é a crença na força mediadora do poder da palavra, é não atentarmos para as questões mais de fundo que incidem mais profundamente na formação dos sujeitos militantes. É aí que se revela a luta de classes sustentando mais radicalmente as bases da formação da “consciência para si” que não espera pela chegada da pedagogia do futuro (que nunca chega) repetida à exaustão pela escola das classes dominantes.

Como destaca Arroyo (2012):

Um traço que persiste desse mito é que a história humana a ser reconhecível de alguém como gente começa com a escolarização, com o letramento. Antes a inexistência humana, racional, civilizada. É significativo que a história da educação nas sociedades colonizadas comece com os catecismos, as escolas jesuítas. Como a história da humanização das classes subordinadas é pensada começando com a chegada da escola indígena, quilombola, do campo ou da favela pacificada. Na empreitada colonizadora fora do catecismo não haverá salvação, na empreitada democrática fora da escola não será reconhecido o estatuto da humanização (p. 197).

De tudo o que foi dito até aqui arriscamos encaminhar a seguinte reflexão: como educadores-militantes, comprometidos que somos com os processos de libertação/emancipação que tanto marcam os movimentos sociais populares, não podemos simplesmente afirmar que a

formação política é um ingrediente indispensável à luta dos movimentos sociais populares. Isso é muito e, ao mesmo tempo, é pouco. Continuemos afirmando a importância da formação política! Contudo, precisamos refletir mais pormenorizadamente sobre como se manifesta o pedagógico no amplo processo de formação política dos sujeitos que participam dos coletivos em movimento. Aqui parece residir um ponto de partida mais de fundo caso queiramos encaminhar efetivamente um programa de formação política mais radical.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Neste trabalho, buscamos refletir sucintamente sobre a formação política nos movimentos sociais populares a partir de nossa pesquisa bibliográfica em diálogo com relatos de sujeitos militantes que atuam na Associação de Moradores do Bairro Serrinha (AMORBASE) e no Movimento Círculos Populares, ambos coletivos com atuação no território Serrinha. A nosso ver, os movimentos sociais populares são sujeitos pedagógicos que têm o potencial de radicalizarem os processos de emancipação e libertação uma vez que expressam as questões mais de fundo da luta pela produção material da existência. Nesse sentido, impulsionam um tipo de formação política ampla dada a riqueza de circunstâncias (pense-se nas místicas, nas caminhadas, nas ocupações, nas palavras de ordem, na simbologia, dentre outras) que vão conformando a luta popular. O trabalho foi fundamentado nos pressupostos do método do materialismo histórico dialético, com destaque para a dialética objetividade/subjetividade presente na luta pela produção material da existência. Na crise estrutural do capital, o aprofundamento das desumanidades produzidas pelo sistema produtor de mercadorias passou a provocar mais intensamente os movimentos sociais populares a radicalizarem o entendimento sobre a formação política. Como “movimentos pedagógicos totais” informam as múltiplas determinações que atuam no processo de formação política dos sujeitos que participam desses coletivos.

### **REFERÊNCIAS**

ARROYO, Miguel. **Outros Sujeitos, Outras Pedagogias**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. Trabalho-Educação e teoria pedagógica. In: FRIGOTTO, Gaudêncio (Org.). **Educação e crise do trabalho**. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **Passageiros da noite**: do trabalho para a EJA: itinerários pelo direito a uma vida justa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. **Vidas ameaçadas**: exigências-respostas éticas da educação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

BOGO, Ademar. **Organização política e política de quadros**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Dualidade de poderes**: Estado e revolução do pensamento marxista. 2. ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1987.

CURY, Carlos Roberto Jamil. **Educação e contradição**. Elementos metodológicos para uma teoria crítica do fenômeno educativo. 6. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

DEMO, Pedro. **Participação é conquista**. São Paulo: Cortez Editora, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

FERNANDES, Sabrina. **Sintomas mórbidos**. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

GONH, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais**: paradigmas clássicos e contemporâneos. 11. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HOBSBAWN, Eric. **Mundos do trabalho**: novos estudos sobre a História Operária. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

IASI, Mauro. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. 2. ed. São Paulo: Expressão popular, 2011.

LAVAL, Christian. **A escola não é uma empresa**: o neo-liberalismo em ataque ao ensino público. Londrina: Editora Planta, 2004.

LEHER, Roberto. Educação Popular como Estratégia Política. In: EDINEIDE, Jezine; ALMEIDA, Maria de Lourdes Pinto de. (Orgs.). **Educação e movimentos sociais**: novos olhares. 2. ed. Campinas, SP: Editora Alínea, 2010.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2002.

\_\_\_\_\_. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

PELOSO, Ranulfo (org.). **Trabalho de base**: seleção de roteiros organizados pelo Cepis. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

RIBEIRO, Marlene. **Movimento camponês, trabalho e educação**: liberdade, autonomia, emancipação: princípio/fins da formação humana. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 20. ed. São Paulo: Cortez, 1996.

SAMPAIO, Plínio de Arruda. **Construindo o poder popular**: as seis condições de vitória das reivindicações populares. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

SNYDERS, Georges. **Escola, classe e luta de classes**. São Paulo: Centauro, 2005.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 16. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SOUSA JÚNIOR, Justino de. **Marx e a crítica da educação**: da expansão liberal-democrática à crise regressivo-destrutiva do capital. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2010.



DENEEN, Patrick J. **Por que o liberalismo fracassou?** 1ª ed. – Editora Âyiné, 2020, p. 258.

*Why Liberalism Failed* é uma obra publicada em 2018 nos Estados Unidos da América pelo professor de ciência política da *Universidade de Notre Dame*, Patrick J. Deneen. O autor articula uma ampla crítica à ideologia liberal abrangendo tanto o liberalismo clássico, identificado à direita republicana no cenário americano, quanto ao liberalismo progressista, identificado à esquerda democrata americana. A tradução da obra foi publicada no Brasil pela Editora Âyiné, em março de 2020, sob o título *Por que o liberalismo Fracassou?*. A presente resenha da referida obra visa a apresentar os argumentos sustentados pelo autor. O texto de Deneen adota uma metodologia exploratória por meio de revisão bibliográfica de obras do pensamento liberal. Apesar de pouco conhecido no Brasil, o livro apresenta importantes críticas teórico-práticas ao pensamento liberal.

De início, Deneen propõe como objetivo apresentar uma crítica à excessiva ênfase à autonomia individual que fundamenta o pensamento liberal e defender que o liberalismo deve ser aposentado como ideologia. Sua hipótese é a de que o liberalismo fracassou ao se tornar bem sucedido, pois a absolutização da autonomia individual leva à atomização dos indivíduos, à quebra de laços comunitários, à profunda desigualdade social, à desestabilização das autoridades, dentre outras consequências. Para o autor, o liberalismo, enquanto ideologia que absolutiza a autonomia individual, tornou-se um pesadelo para a liberdade. Face a esse cenário, o autor proporá ser preciso haver novas formas de comunidade que reestabeleçam as relações de fraternidade entre os indivíduos através de laços morais.

Na introdução, Deneen entende que o liberalismo tem funcionado como uma cosmovisão que só é percebida quando entra em crise. Isto é, a visão de mundo dos indivíduos ocidentais foi tão modelada pelo liberalismo que, só em crise, é possível enxergar com mais clareza suas consequências. A crise surge à medida que formulações do liberalismo sobre a natureza humana não correspondem à realidade e quando as promessas de mais liberdade por meio de mais autonomia individual não são alcançadas. As crises identificadas pelo autor se

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciência Política e Relações Internacionais pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil. Bacharel em LEA Negociações Internacionais pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil. Bacharel em Direito pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7799-3707>. E-mail: andersonbarbosapaz@gmail.com.

dão em vários âmbitos. Na política, aristocracias governantes são legitimadas com base em pressupostos liberais que, por sua vez, atribuem a tais lideranças mais poder para garantir mais liberdade aos indivíduos. Contudo, o custo da concentração de poder político é mais distanciamento entre as aristocracias e as massas, como também um maior controle de tais lideranças sobre os cidadãos.

Deneen defende que no âmbito econômico, o princípio liberal de competição tende a reforçar as desigualdades econômicas, gerar distinção meritocrática entre vencedores e fracassados e submeter os indivíduos à mentalidade consumerista. A educação, por sua vez, deixa de servir ao cultivo de uma pessoa livre e passa a ter a finalidade de atribuir ao mercado profissionais preocupados, primordialmente, com o sucesso financeiro. Nesse ponto, Deneen identifica uma lógica nefasta: o liberalismo deixa de apresentar apenas uma proposta de livre mercado e passa a tornar a sociedade uma economia de mercado. Estado e mercado agem juntos no sentido de que a maior presença do estado é pedida por indivíduos que querem ter preservada um âmbito maior da própria liberdade e isso, por consequência, fortalece ainda mais a aristocracia e o aparato estatal ao passo que aprofunda as desigualdades sociais. Competição e mérito passam, portanto, a determinar as relações interpessoais e intercomunitárias.

Após uma introdução que, em certa medida, sumariza as principais críticas do autor ao liberalismo, Deneen, no primeiro capítulo, discute como o liberalismo é insustentável. Para o autor, o liberalismo clássico surgiu no sentido de apresentar uma defesa da liberdade individual face ao poder estatal. No contexto europeu, tanto no pensamento político continental como anglo-saxão, o liberalismo secularizou valores cristãos e deu autonomia à ciência e à economia política face à intervenção estatal e da igreja. Tal liberalismo clássico, segundo o autor, assumiu uma concepção de individualismo antropológico e de liberdade de escolha pela qual os indivíduos foram entendidos como agentes racionais que visavam seu autobenefício através de relações contratuais, ao passo que não eram determinados por uma natureza humana prévia.

A partir disso, o pensamento liberal possibilitou comunidades contratuais à medida que as relações interindividuais e intercomunitárias se davam com base em vínculos precários e se sugeria que o ser humano podia dominar racionalmente a natureza por meio da expansão acentuada de sua liberdade. O estado passou a agir para garantir que a liberdade individual sobre a natureza se concretizasse e que vínculos contratuais fossem validados por um terceiro ente burocrático não-interventor. Nesse sentido, o liberalismo já se mostrava insustentável à

medida que fundamentava os vínculos comunitários com base em relações precárias e demandava um estado cada vez maior para garantir mais liberdade individual.

No segundo capítulo, o autor argumenta que o liberalismo uniu individualismo e estatismo. Historicamente, agendas políticas mais à direita propõem um estado mínimo que possibilite mais liberdade individual, ao passo que agendas mais à esquerda sustentam que um estado maior deve agir para garantir mais igualdade entre os indivíduos. Para o autor, ambos os espectros políticos contribuem para a expansão do estado e do individualismo à medida que defendem uma maior ou menor expansão dos mecanismos estatais para superar barreiras à autonomia individual, seja para dar mais liberdade aos indivíduos, seja para promover mais igualdade entre os indivíduos. Conseqüentemente, sustenta Deneen, indivíduos mais atomizados e desprovidos de laços comunitários demandam mais estado que, por sua vez, é expandido para controlar uma sociedade sem valores compartilhados. Logo, a sociedade civil é enfraquecida já que suas instituições não promovem cooperação.

A visão negativa de Deneen acerca do pensamento liberal é ainda mais potencializada quando, no capítulo terceiro, o autor caracteriza o liberalismo como uma anticultura. Para ele, o liberalismo disseminou uma anticultura abrangente e potencializou perdas para as culturas particulares. Primeiramente, ao defender o amplo domínio racional dos indivíduos sobre a natureza, o pensamento liberal atacou normas culturais que valorizavam a natureza. Ademais, o pensamento liberal, ao priorizar o presente, fragmentou a conexão entre passado, presente e futuro fragilizando o pacto entre gerações para a preservação da humanidade. E, ainda, o liberalismo levou à destituição de valor dos vínculos locais que geram responsabilidade comunitária. Em substituição, Deneen entende que o pensamento liberal homogeneizou o mercado global destruindo culturas particulares em prol de uma cultura universal, apagou diferenças entre os indivíduos e comunidades, e destituiu os indivíduos de responsabilidade moral de um para com o outro. Por isso, declara o autor: “a ‘cultura’ liberal é o vácuo que fica depois de a experiência local ter sido eviscerada, de a memória ter sido perdida e de todos os lugares terem se tornado iguais” (DENEEN, p. 124).

Já no capítulo quatro, Deneen discute como a expansão da tecnologia, com base nos pressupostos liberais, levou à perda de liberdade. O pensamento liberal, que se propõe neutro, possibilita a crença de que a tecnologia se desenvolve independentemente de normas e intenções. A tecnologia deve seguir, para o liberalismo, seu curso natural sem intervenção, posto que resultará em mais liberdade. Para o autor, porém, a expansão desenfreada das novas

tecnologias destroem a tradição, os costumes e as práticas culturais e, por consequência, os indivíduos se tornam mais solitários, impotentes e submissos às tecnologias.

No que toca aos impactos do pensamento liberal sobre a educação, Deneen, no capítulo cinco, entende que o liberalismo se coloca contra as artes liberais. O pensamento liberal substitui o ideal de uma educação liberal por uma educação utilitária. A educação liberal se caracterizava por cultivar nos indivíduos práticas que os libertassem dos próprios instintos, disciplinando-os por meio do cultivo de boas práticas. Por sua vez, entende o autor, o liberalismo propõe uma educação pragmática que não impõe limites aos instintos naturais dos indivíduos e propõe mais progresso por meio da sujeição da natureza à vontade humana. Enquanto as artes liberais sugeriam limites à autonomia individual, o pensamento liberal propõe mais autonomia para se alcançar mais progresso.

No capítulo seis, o autor discute como o liberalismo legitima uma nova aristocracia. Segundo Deneen, o liberalismo possibilitou uma profunda estratificação social. Com base no discurso meritocrático, a aristocracia mantém sua posição com a promessa de que todos podem, por meio do próprio esforço, ascender nas camadas sociais. Por sua vez, o liberalismo igualitário prometeu mais igualdade por meio de mais liberdade individual. Sejam por meio da competição e do mérito, sejam por meio de mais oportunidades igualitárias, o discurso liberal tornou a sociedade mais passível ao domínio de uma minoria mais forte à medida que as virtudes e os costumes foram abandonados em busca do objetivo individual de subir socialmente à aristocracia.

No último capítulo, Deneen sugere que o liberalismo degradou a cidadania. De acordo com o autor, a ênfase liberal nos interesses privados fez com que os indivíduos perdessem a dimensão de cidadania pública. A própria democracia liberal se torna alvo de liberais quando democratas sugerem sobrepor interesses cívicos às opiniões e interesses individuais. Com isso, tem-se uma baixa e má participação cívica dos indivíduos que não conseguem perceber a dimensão cidadã de suas decisões e interesses.

Deneen conclui que o liberalismo está em crise devido a seu esgotamento individualista. Ainda assim, sugere o autor que é preciso manter as conquistas do liberalismo, ainda que seja preciso abandonar seus motivos fundacionais básicos. O escritor ainda propõe a necessidade de se cultivar novas práticas que incentivem novas formas de cultura, economia doméstica e participação cívica. Assim, entende Deneen, as conquistas e demandas da liberdade individual devem ser mantidas, mas a ideologia liberal deve ser abandonada, a fim de se cultivar uma liberdade após o liberalismo, isto é, uma liberdade comunitária, local e cívica.

**Tradução do Capítulo 1 “Meaning” da parte 1 “The Traditions of Science”  
da obra “An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge”<sup>12</sup>  
de Alfred North Whitehead (1919)**

Rafael Ferreira Martins<sup>3</sup>

**Um Inquérito Concernente aos Princípios do Conhecimento Natural**

**Parte 1: As Tradições da Ciência**

**Capítulo 1: Significado**

**1. Conceitos Científicos Tradicionais**

**1.1.** O que é uma explanação física? A resposta para essa pergunta, mesmo quando meramente implícita na imaginação científica, deve afetar profundamente o desenvolvimento de cada ciência e, num nível especial, aquele da física especulativa. Durante o período moderno, a resposta ortodoxa foi invariavelmente guiada em termos de Tempo (fluindo igualmente em lapsos mensuráveis), de Espaço (atemporal, vazio de atividade, euclidiano) e de Material no espaço (como matéria, éter ou eletricidade).

O princípio governante subjacente a esse esquema é que a extensão, nomeadamente a extensão no tempo ou a extensão no espaço, expressa desconexão. Esse princípio resulta na suposição de que a ação causal entre entidades separadas no tempo ou no

---

<sup>1</sup> WHITEHEAD, Alfred North. *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*. 1ª Edição. Londres: Cambridge University Press, 1919. Disponível, como material de domínio público, em: <<https://archive.org/details/enquiryconcernpr00whitrich/page/n1/mode/2up>>.

<sup>2</sup> Este trabalho consiste na apresentação da pioneira e primeira tradução ao português do capítulo 1 “Significado” (Meaning), composto por 3 subcapítulos: Conceitos Científicos Tradicionais, Relatividade Filosófica e Percepção; e oriundo da parte 1 “As Tradições da Ciência” (The Traditions of Science), que integra a obra “Um Inquérito Concernente aos Princípios do Conhecimento Natural” (An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge) – livro escrito pelo matemático e filósofo Alfred North Whitehead (1861 a 1947) nas duas primeiras décadas do século XX e publicado pela Editora da Universidade de Cambridge em 1919 (atualmente em domínio público). A justificativa para esta tradução é dada pela relevância da obra original, o livro que inaugurou a fase filosófica ampla da carreira de Whitehead, até então dedicada especificamente à fundamentação da lógica matemática. É, especificamente, no capítulo aqui traduzido, que Whitehead expõe, pela primeira vez, suas críticas ao tempo absoluto, ao espaço absoluto e ao conceito tradicional de “significado”, bem como estreia seus conceitos de “percepção”, “extensão” e “relatividade”. Tais críticas e conceitos, inaugurados no capítulo cuja tradução este trabalho apresenta, irão guiar e embasar a filosofia de Whitehead até seus últimos dias – sendo o conceito de “extensão” facilmente classificável como a pedra angular de toda a sua filosofia. A fonte do texto original, utilizada para o trabalho de tradução, foi a versão digitalizada e disponibilizada on-line, para livre uso, pela Biblioteca da Universidade da Califórnia.

<sup>3</sup> Membro do grupo de pesquisa Pensamento Processual e Estudos Whiteheadianos na América Latina (UFRJ), focado no desenvolvimento da Geometria Livre de Pontos Whiteheadiana, tendo apresentado os resultados de sua pesquisa em diversas conferências acadêmicas, com destaque para sua apresentação na seção *Whitehead, Mathematics, Logic and Natural Sciences* do *XII Whitehead International Conference*. Graduando no Bacharelado em Filosofia pela Universidade de Brasília e na Licenciatura em Física pela Universidade Paulista.

espaço é impossível e que a extensão no espaço e a unidade do ser são inconsistentes. Assim, o material estendido (nessa visão) é essencialmente uma multiplicidade de entidades que, conforme estendidas, são diversas e desconectadas. Esse princípio governante tem que ser limitado com respeito à extensão no tempo. O mesmo material existe em diferentes tempos. Essa concessão introduz as muitas perplexidades centradas em torno da noção de mudança que é derivada da comparação de vários estados de um material autoidêntico em diferentes tempos.

**1.2.** O fato último abrangendo a natureza é (neste ponto de vista tradicional) uma distribuição de material ao longo de todo espaço em um instante de tempo sem duração, e outro tal fato último será outra distribuição do mesmo material ao longo do mesmo espaço em outro instante de tempo sem duração. As dificuldades dessa declaração extrema são evidentes e foram apontadas mesmo nos períodos clássicos, quando o conceito tomou forma pela primeira vez. Alguma modificação é evidentemente necessária. Nenhum espaço foi deixado para velocidade, aceleração, momentum e energia cinética, os quais certamente são quantidades físicas essenciais.

Nós devemos, por conseguinte, quanto ao fato último, além de onde as ciências cessam sua análise, incluir a noção de um estado de mudança. Entretanto, um estado de mudança em um instante sem duração é uma concepção muito difícil. É impossível definir velocidade sem alguma referência ao passado e ao futuro. Portanto, a mudança é essencialmente a importação do passado e do futuro ao fato imediato incorporado no instante presente sem duração.

Essa conclusão é destrutiva para a pressuposição fundamental de que os fatos últimos para a ciência estão para serem encontrados em instantes de tempo sem duração.

**1.3.** A recíproca ação causal entre materiais A e B é o fato de que seus estados de mudança são parcialmente dependentes de seus relativos locais e naturezas. A desconexão envolvida na separação espacial leva à redução de tal ação causal à transmissão de estresse através da superfície delimitadora de materiais contíguos. Mas o que é contato? Não há dois pontos em contato. Assim, o estresse sobre a superfície, necessariamente, atua em alguma massa do material inclusa no interior. Dizer que o estresse atua na imediata contiguidade material é assumir volumes infinitamente pequenos. Ainda (com este ponto de vista), isso não pode ser significado como a superfície que atua sobre o interior.

Certamente, estresse tem a mesma reivindicação de ser considerado uma quantidade física essencial quanto o momentum e a energia cinética. Mas nenhuma consideração inteligível de seu significado está para ser extraída do conceito de distribuição

contínua de diversas (pois estendidas) entidades através do espaço como um fato científico final. Em algum estágio de nossa consideração sobre o estresse, nós somos dirigidos ao conceito de qualquer quantidade de material estendido como uma unidade única, cuja natureza é parcialmente explicável em termos de seu estresse superficial.

**1.4.** Na biologia, o conceito de organismo não pode ser expressado em termos de um material distribuído em um instante. A essência de um organismo é uma coisa que funciona e se propaga pelo espaço. Agora, funcionamento leva tempo. Logo, um organismo biológico é uma unidade com uma extensão espaço-temporal, a qual é da essência de seu ser. Essa concepção biológica é, obviamente, incompatível com as ideias tradicionais. Esse argumento não depende, de maneira nenhuma, da suposição de que fenômenos biológicos pertencem a uma categoria diferente daqueles fenômenos físicos. O ponto central da crítica aos conceitos tradicionais, que nos ocupou até aqui, é que o conceito de unidades, funcionando e com extensões espaço-temporais, não pode ser extrudado dos conceitos físicos. A única razão para introduzir a biologia é que, nessa ciência, a mesma necessidade se torna mais clara.

**1.5.** A hipótese fundamental, a ser elaborada no curso deste inquérito, é a de que os fatos últimos da natureza, sob os termos dos quais toda explanação física e biológica deve ser expressa, são eventos conectados por suas relações espaço-temporais, e que essas relações são centralmente reduzíveis às propriedades dos eventos que eles podem conter (ou estender-se sobre) outros eventos que são parte deles. Em outras palavras, no lugar de enfatizar espaço e tempo em sua capacidade de desconexão, nós deveríamos construir uma consideração de suas complexas essências, como derivação oriunda das maneiras finais pelas quais essas coisas, últimas na ciência, são interconectadas. Dessa forma, os dados da ciência, aqueles conceitos a partir dos quais toda explanação científica deve ser expressa, serão mais claramente apreendidos. Antes de procedermos para nossa tarefa construtiva, porém, alguma realização adicional, acerca das perplexidades introduzidas pelos conceitos tradicionais, é necessária.

## **2. Relatividade Filosófica**

**2.1.** O princípio filosófico da relatividade do espaço significa que propriedades do espaço são, meramente, uma maneira de expressar relações entre coisas ordinariamente ditas como estando ‘no espaço’. A saber, quando duas coisas são ditas como estando ‘ambas no espaço’, o que significa é que elas estão mutuamente relacionadas em certo sentido definido, o qual é nomeado ‘espacial’. É uma consequência imediata dessa teoria que todas as entidades

espaciais, como pontos, linhas retas e planos, sejam meramente complexos de relações entre coisas ou de possíveis relações entre coisas.

Considere o significado de dizer que a partícula P está no ponto Q. Essa declaração transmite informação substancial e deve, por conseguinte, transmitir mais do que a infértil asserção de autoidentidade ‘P é P’. Portanto, o que deve significar é que P possui certas relações para com outras partículas P’, P’’, etc., e que a possibilidade abstrata desse grupo de relações é o que se denota pelo ponto Q.

O trabalho extremamente valioso sobre as fundações da geometria, produzido no século dezenove, procedeu da premissa dos pontos como entidades últimas dadas. Essa premissa, para o propósito lógico dos matemáticos, está completamente justificada. A saber, os matemáticos perguntam: Qual é a descrição lógica das relações entre pontos, das quais todos os teoremas geométricos, respeitando tais relações, podem ser deduzidos? A resposta para essa questão está agora praticamente completa; e, se a velha teoria do espaço absoluto é verdadeira, não há nada mais para ser dito. Uma vez que pontos são simples existentes últimos, com relações mútuas descobertas pela nossa percepção da natureza.

Todavia, se nós adotarmos o princípio da relatividade, essas investigações não resolvem a questão das fundações da geometria. Uma investigação sobre as fundamentações da geometria tem de explicar o espaço como um complexo de relações entre coisas. Ela tem que descrever o que um ponto é, e tem que mostrar como as relações geométricas entre pontos resultam das relações últimas entre as coisas últimas, que são os objetos imediatos do conhecimento. Portanto, o ponto inicial de uma discussão sobre as fundações da geometria é uma discussão do caráter dos dados imediatos da percepção. Não está aberto agora aos matemáticos supor *sub silentio*<sup>4</sup> que os pontos estão entre esses dados.

**2.2.** Os conceitos tradicionais eram evidentemente formados em torno do conceito de espaço absoluto, isto é, o conceito do persistente material último distribuído sobre os persistentes pontos últimos em sucessivas configurações em instantes últimos sucessivos de tempo. Aqui, ‘último’ significa ‘não analisável por um complexo de entidades simples’. A introdução do princípio da relatividade adiciona à complexidade, ou melhor, à perplexidade dessa concepção de natureza. A proposição, de caráter geral, do fato último deve, agora, ser emendada para ‘material último persistente com relações mútuas sucessivas últimas em instantes últimos sucessivos de tempo’.

<sup>4</sup> ‘sub silentio’ é um termo latino que, em língua portuguesa, denota ‘em silêncio’.



Espaço resulta dessas relações mútuas da matéria em um instante. A primeira crítica a ser feita sobre tal asserção é que ela aparenta ser um conto de fadas metafísico em qualquer comparação com nosso real conhecimento perceptivo da natureza. Nosso conhecimento do espaço é baseado em observações que levam tempo e que são necessariamente sucessivas, mas as relações que constituem o espaço são instantâneas. A teoria demanda que haja um espaço instantâneo correspondendo a cada instante e não fornece correlação entre esses espaços; enquanto a natureza não forneceu a nós aparelho para observá-los.

**2.3.** É uma sugestão óbvia que nós devemos emendar nossa proposição do fato último, conforme modificada pela aceitação da relatividade. As relações espaciais devem, agora, esticar-se ao longo do tempo. Portanto, se  $P, P', P'', \dots$ , etc. são partículas materiais, existem relações espaciais definidas conectando  $P, P', P'', \dots$ , etc. no tempo  $t$  com  $P, P', P'', \dots$ , etc. no tempo  $t_2$ , bem como tais relações entre  $P$  e  $P'$  e  $P''$ , etc. no tempo  $t$  e tais relações entre  $P$  e  $P'$  e  $P''$ , etc. no tempo  $t_2$ . Isso deve significar que  $P$  no tempo  $t_2$  tem uma posição definida na configuração espacial constituída pelas relações entre  $P, P', P'', \dots$ , etc. no tempo  $t_1$ .

Por exemplo, o sol, em um certo instante de 1º de janeiro de 1900, tinha uma posição definida no espaço instantâneo constituído pelas relações mútuas entre o sol e as outras estrelas em um instante definido de 1º de janeiro de 1800. Tal afirmação só é compreensível (assumindo o conceito tradicional) pelo recurso ao espaço absoluto e, portanto, abandonando a relatividade. Pois, de outra maneira, nega a completude do fato instantâneo, que é a essência do conceito. Outra maneira de sair dessa dificuldade é pela negação de que o espaço é constituído pelas relações de  $P, P', P'', \dots$ , etc. em um instante, afirmando que isso resulta de suas relações ao longo das durações de tempo que, por sua vez, prolongadas no tempo, são observáveis.

De fato, é óbvio que nosso conhecimento sobre espaço resulta de tais observações. Porém, nós estamos solicitando à teoria que nos forneça as relações reais a serem observadas. Esta última emenda é somente uma maneira confusa de admitir que ‘a natureza em um instante’ não é o fato científico último, ou então é um apelo ainda mais confuso de que, embora não haja possibilidade de correlação entre espaços instantâneos distintos, ainda que dentro de durações que são suficientemente curtas, tais correlações inexistentes entram na experiência.

A persistência do material carece de qualquer garantia observacional quando a relatividade do espaço é admitida no conceito tradicional. Pois, em um instante, há material instantâneo em seu espaço instantâneo conforme constituído por suas relações instantâneas e, em outro instante, há material instantâneo em seu espaço instantâneo. Como nós sabemos que as duas cargas de material, que carregam os dois instantes, são idênticas? A resposta é que nós

não percebemos fatos instantâneos isolados, mas uma continuidade da existência e que é essa continuidade observada da existência que garante a persistência do material. Exatamente assim; mas isso entrega todo o conceito tradicional. Pois uma ‘continuidade de existência’ deve significar uma duração ininterrupta de existência. Dessa maneira, admite-se que o fato último para o conhecimento observacional é a percepção por meio de uma duração. Ou seja, que o conteúdo de um presente especioso, e não aquele do instante sem duração, é um *datum*<sup>5</sup> último para a ciência.

**2.5.** É evidente que a concepção do instante de tempo como uma entidade última é fonte para todas as dificuldades de explanação. Se existem tais entidades últimas, a natureza instantânea é um fato último.

Nossa percepção de tempo é como uma duração, e esses instantes somente foram introduzidos em razão de uma suposta necessidade de pensamento. Na verdade, o tempo absoluto é tanto uma monstruosidade metafísica quanto o espaço absoluto. A saída para estas perplexidades bem como para os dados últimos da ciência, sob os termos dos quais a explanação física deve ser expressa em instância última, é expressar os conceitos essenciais científicos de tempo, espaço e material como resultantes de relações fundamentais entre eventos, bem como do reconhecimento do caráter dos eventos. Essas relações de eventos são aquelas imediatas entregadas da observação, às quais nos referimos quando dizemos que eventos estão esticados ao longo do tempo e do espaço.

### 3. Percepção

**3.1.** A concepção de uma natureza universal abrangendo as fragmentárias percepções de eventos, por um percipiente, e as muitas percepções, por diversos percipientes, é cercada por dificuldades. Em primeiro lugar, existe aquilo que chamamos de ‘Dilema de Berkeley’ que, crua e brevemente, pode ser apresentado como: percepções estão na mente e a natureza universal está fora da mente, portanto, a concepção de natureza universal não pode ter nenhuma relevância para nossa vida perceptiva. Essa não é a maneira como Berkeley propôs sua crítica ao materialismo; ele estava pensando em substância e matéria. Mas essa variação é um detalhe e sua crítica é fatal para qualquer um dos tipos tradicionais de filosofias ‘mente-observando-coisas’, mesmo se essas coisas forem eventos e não substância ou material. Suas

<sup>5</sup> Manteve-se a palavra original em inglês ‘datum’, pois não há tradução precisa deste termo ao português na maneira pela qual Whitehead o emprega, visto que significa ‘dados’ e, também, ‘ponto de origem’.

críticas alcançam todo tipo de percepção sensorial, embora ele se concentrasse particularmente na visão.

### 3.2.

Euphranor: Diga-me, Alciphron, você pode discernir as portas, janelas e ameias desse mesmo castelo?

Alciphron: Não posso. A esta distância parece somente uma pequena torre redonda.

Euph.: Mas eu, que estive nele, sei que não é uma pequena torre redonda, mas uma larga construção quadrada com ameias e torres, as quais parece que você não vê.

Alc.: O que você vai inferir daí?

Euph.: Eu deveria inferir que o próprio objeto que você, estrita e apropriadamente, percebe pela vista não é aquela coisa que está a muitas milhas distante.

Alc.: Por que isso?

Euph.: Porque um pequeno e redondo objeto é uma coisa, e um grande e quadrado objeto é outra. Não é assim?

Alc.: Não posso negar.

Euph.: Diga-me: não é a aparência visível sozinha o próprio objeto em vista?

Alc.: É sim.

O que pensa agora (disse Euphranor, apontando para o céu) da aparência visível daquele planeta ali?

Alc.: O que então?

Euph.: Diga-me, então, o que você pensa do planeta propriamente? Você não o concebe como um vasto opaco globo, com muitas elevações desiguais e vales?

Alc.: Sim, eu concebo.

Euph.: Como pode você, então, concluir que o próprio objeto da vista existe distante?

Alc.: Eu confesso, eu não sei.

Euph.: Para sua convicção ir além, considere aquela nuvem avermelhada. Pensa você que se você estivesse no mesmo lugar onde ela está você a perceberia similar com aquilo que vê agora?

Alc.: De maneira nenhuma. Eu perceberia somente uma névoa escura.

Euph.: Não está claro, portanto, que nem o castelo, nem o planeta, nem a nuvem que você vê aqui são aquelas reais que você supõe existirem distantes?

(BERKELEY, Seção 10, Diálogo IV, Alciphron<sup>6</sup>)

3.3. Agora, a dificuldade a ser enfrentada é justamente essa. Nós não devemos abandonar levemente o castelo, o planeta e a nuvem avermelhada e esperar manter o olho, a

<sup>6</sup> Referência à citação realizada conforme informações apresentadas por A. N. Whitehead no texto original. A data de publicação da obra citada, não informada por Whitehead originalmente, é 1732.

retina e o cérebro. Tal filosofia é muito simplória ou, ao menos, pode-se pensar assim, exceto por sua ampla difusão.

Suponha que nós façamos uma limpa varredura. A ciência, então, torna-se uma fórmula para calcular ‘fenômenos’ mentais ou ‘impressões’. Mas onde está a ciência? Nos livros? Mas o castelo e o planeta levam suas livrarias com eles.

Não, ciência está na mente dos homens. Mas homens dormem e esquecem e, no seu melhor, em qualquer momento de percepção entretêm, mas os pensamentos são escassos. Ciência, portanto, é nada mais que uma expectativa confiante de que pensamentos relevantes vão ocasionalmente ocorrer. Mas, a propósito, o que aconteceu com o tempo e o espaço? Eles devem ter ido atrás das outras coisas. Não, nós devemos distinguir: o espaço se foi, claramente; mas o tempo permanece, conforme relaciona a sucessão de fenômenos. Porém, isso não se realizará; pois essa sucessão só é conhecida pela recordação e a recordação é sujeita à mesma crítica daquela aplicada por Berkeley ao castelo, ao planeta e à nuvem. Então, afinal, o tempo evapora com o espaço e, na partida deles, ‘você’ também os acompanhou; e eu sobre solitário no caráter de um vazio de experiência sem significância.

**3.4.** Neste ponto da argumentação, já podemos interromper, tendo formado um pequeno catálogo dos tipos de consideração que conduzem do dilema de Berkeley para um ceticismo completo, o qual não se encontrava no próprio pensamento de Berkeley.

Há dois tipos de resposta para essa descida ao ceticismo. Uma é a do Dr. Johnson. Ele bateu o pé na pedra do pavimento e seguiu seu caminho, satisfeito com a realidade. Um escrutínio da filosofia moderna irá, se não estou enganado, mostrar que mais filósofos deveriam apropriar o Dr. Johnson como seu mestre do que estariam dispostos a reconhecer seu endividamento.

O outro tipo de resposta foi, primeiramente, apresentado por Kant. Nós devemos distinguir entre a forma geral que ele preparou para construir sua resposta à Hume e os detalhes de seu sistema que, em diversos aspectos, são altamente disputáveis. O ponto essencial de seu método é a pressuposição de que ‘significância’ é um elemento essencial na experiência concreta. O dilema de Berkeley começa ignorando tacitamente esse aspecto da experiência e, portanto, apresentando, como expressão da experiência, concepções dela que não tem

relevância aos fatos. À luz do procedimento kantiano, a resposta de Johnson se encaixa<sup>7</sup>. É a afirmação de que Berkeley não expôs corretamente o que a experiência é de fato.

O próprio Berkeley insistiu que a experiência é significativa, inclusive, três quartos de seus escritos são devotados a reforçar essa posição. Mas a posição de Kant é o oposto da de Berkeley, isto é, que significância é experiência. Berkeley primeiro analisa a experiência, então expõe sua visão acerca do significado dela, a saber, que é Deus se comunicando conosco. Para Berkeley, a significância é destacável da experiência. É aqui que entra Hume. Ele aceitou a afirmação de Berkeley, de que experiência é algo dado, uma impressão, sem referência essencial à significância, e exibiu-a em sua mera insignificância. A comunicação com Deus, de Berkeley, então, torna-se um conto de fadas.

**3.5.** O que é ‘significância’? Evidentemente, esta é uma questão fundamental para a filosofia do conhecimento natural, que não pode mover um passo até que tenha se decidido quanto ao que entende pela ‘significância’ que é a experiência.

‘Significância’ é o relacionamento das coisas. Dizer que significância é experiência é afirmar que conhecimento perceptual não é nada mais que uma apreensão do relacionamento das coisas, ou seja, de coisas em suas relações e conforme relacionadas. Certamente, se começarmos com o conhecimento das coisas e, então, procurarmos por suas relações, nós não as encontraremos. ‘Conexão causal’ é meramente uma típica instância da ruína universal do relacionamento. Mas, então, nós estamos muito enganados, ao pensar que existe um conhecimento possível das coisas quando não relacionadas. Está, portanto, fora de cogitação, iniciar com o conhecimento das coisas antecedendo ao conhecimento de suas relações. As, assim chamadas, ‘propriedades das coisas’ podem sempre ser expressas como seus relacionamentos com outras coisas inespecificadas, e o conhecimento natural é exclusivamente concernido com relacionamentos.

**3.6.** O relacionamento que é sujeito do conhecimento natural não pode ser entendido sem referência às características gerais da percepção. Nossa percepção dos eventos naturais e objetos naturais é uma percepção de dentro da natureza, e não uma consciência contemplando toda a natureza imparcialmente por fora. Quando Dr. Johnson ‘pesquisou a humanidade da China ao Peru’ ele o fez a partir de *Pump Court*, em Londres, numa certa data.

<sup>7</sup> ‘se encaixa’ foi a escolha de tradução, baseada no contexto em que se insere, da expressão em língua inglesa, trazida por Whitehead no texto original, ‘fall into its place’, a qual não encontra tradução precisa em expressões da língua portuguesa.

Mesmo *Pump Court* era demasiadamente ampla para seu peculiar *locus standi*<sup>8</sup>. Ele estava, na realidade, meramente consciente das relações de seus eventos corporais com os eventos simultâneos ao longo do resto do universo. Portanto, percepção envolve um objeto percipiente, um evento percipiente, o evento completo – que é toda a natureza simultânea com o evento percipiente – e os eventos particulares, que são percebidos como parte do evento completo. Essa análise geral da percepção será elaborada na Parte II. O ponto aqui a ser enfatizado é que conhecimento natural é um conhecimento de dentro da natureza, um conhecimento ‘aqui dentro da natureza’ e ‘agora dentro da natureza’, e é uma consciência das relações naturais de um elemento na natureza (a saber, o evento percipiente) para com o resto da natureza. Igualmente, o que é conhecido não são apenas as coisas, mas as relações das coisas, e não as relações em abstrato, mas, especificamente, as coisas conforme relacionadas.

Portanto, a visão de Alciphron do planeta é sua percepção de seus relacionamentos (isto é, o relacionamento de seu evento percipiente) para com outros elementos da natureza que, conforme relacionados, ele chama de planeta. Ele admite no diálogo que certas outras relações especificadas desses elementos são possíveis para outros eventos percipientes. Nisso, ele pode estar certo ou errado. O que ele diretamente sabe é sua relação com alguns outros elementos do universo, isto é – eu, Alciphron, estou localizado em meu evento percipiente ‘aqui e agora’ e a aparência imediatamente percebida do planeta é, para mim, uma característica de outro evento ‘lá e agora’. Na verdade, conhecimento perceptivo é sempre conhecimento da relação do evento percipiente com alguma outra coisa na natureza. Essa doutrina está em total acordo com a batida de pé do Dr. Johnson, pela qual ele percebeu a alteridade<sup>9</sup> da pedra de pavimentação.

**3.7.** A concepção de conhecimento como contemplação passiva é muito inadequada para atender aos fatos. A natureza está sempre originando seu próprio desenvolvimento, e o senso de ação é conhecimento direto do evento percipiente como tendo seu próprio ser na formação de suas relações naturais. O conhecimento resulta dessa insistência recíproca entre esse evento e o resto da natureza, ou seja, as relações são percebidas no fazer e por causa do fazer. Por esta razão, a percepção está sempre no ponto máximo da criação. Nós não podemos colocarmo-nos de volta às cruzadas e saber os eventos enquanto eles estão acontecendo. Nós essencialmente percebemos nossas relações com a natureza porque elas estão no fazer. O senso

<sup>8</sup> ‘locus standi’ é uma expressão latina, amplamente utilizada no vocabulário jurídico, nele conotando ‘esforço litigioso’, aqui, porém, é empregada por Whitehead em sentido denotativo ‘local de existência’ ou, mais especificamente, dado o contexto que a envolve, ‘local de percepção’.

<sup>9</sup> ‘alteridade’ foi o termo escolhido, baseado no contexto geral da teoria de Whitehead e em sua posição semântica, para traduzir o termo original ‘otherness’ que, por sua vez, não encontra bom paralelo na língua portuguesa. Apelando-se para um neologismo, ‘otherness’ pode ser traduzido como ‘outressencia’.

de ação é esse fator essencial no conhecimento natural, que o exhibe como um autoconhecimento apreciado por um elemento da natureza, respeitando suas relações ativas com o todo da natureza em seus vários aspectos. Conhecimento natural é meramente o outro lado da ação. O tempo, em movimento adiante, exhibe essa característica da experiência, que é essencialmente ação. Essa passagem da natureza ou, em outras palavras, seu avanço criativo, é sua característica fundamental; o conceito tradicional é uma tentativa de capturar a natureza sem sua passagem.

**3.8.** Portanto, a ciência leva a uma inteiramente incorreta filosofia da percepção, na medida em que se restringe ao *datum*<sup>10</sup> último do material no tempo e espaço, a configuração espaço-temporal de tal material sendo o objeto de percepção. Essa conclusão não é novidade para a filosofia, mas ela não levou a nenhuma explícita reorganização dos conceitos realmente empregados na ciência. Implicitamente, a teoria científica está completamente enviesada<sup>11</sup> com noções que são, francamente, inconsistentes com seus explícitos dados fundamentais.

Essa confusão não pode ser evitada por nenhum tipo de teoria na qual a natureza é concebida simplesmente como um complexo de um tipo de elementos inter-relacionados, tais como coisas persistentes, ou eventos, ou dados sensoriais. Uma visão mais elaborada é requisitada, da qual uma explanação será tentada na sequência. Será suficiente aqui dizer que resulta na afirmação de que toda a natureza pode (em muitas diversas maneiras) ser analisada como um complexo de coisas; portanto, toda a natureza pode ser analisada como um complexo de eventos, e toda a natureza pode ser analisada como um complexo de dados sensoriais. Os elementos que resultam de tal análise, eventos e dados sensoriais, são aspectos da natureza de tipos fundamentalmente diferentes, e as confusões da teoria científica têm crescido pela ausência de qualquer reconhecimento claro da distinção entre as relações próprias a um tipo de elemento e as relações próprias a outro tipo de elemento. É, certamente, um lugar comum que elementos desses tipos sejam fundamentalmente diferentes. O que está aqui, para ser insistido, é a maneira pela qual a verdade desse lugar comum é importante na produção de uma análise dos dados últimos para a ciência, mais elaborada que aquelas de sua tradição corrente. Nós temos que lembrar que, enquanto a natureza é complexa, com sutileza eterna, o pensamento humano advém da simplicidade<sup>12</sup> de seres cuja vida ativa é menor que meio século.

<sup>10</sup> Novamente, em igualdade com o relatado na nota número 3, manteve-se a palavra original em inglês “*datum*”, pois não há tradução precisa deste termo ao português na maneira pela qual Whitehead o emprega, visto que significa ‘dados’ e, também, ‘ponto de origem’.

<sup>11</sup> ‘completamente enviesada’ foi a expressão escolhida, com base no contexto do argumento em decorrência e na aplicabilidade à sentença, para traduzir a peculiar expressão inglesa ‘shot through and through’ que, por sua vez, não encontra paralelo exato na língua portuguesa.

<sup>12</sup> ‘simplicidade’ foi o termo escolhido para traduzir o vocábulo composto ‘simple-mindedness’ por uma simples adequação de empregabilidade semântica, porém, o conceito de ‘simple-mindedness’ é mais específico ao

Alfred North Whitehead, 1919.

tema, isto é, delimita, em si, o tópico em trato no trecho, enquanto ‘simploriedade’ tem caráter mais genérico e não deve ser explorado como conceito Whiteheadiano partindo deste trecho traduzido.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 11	n. 26	Julho - Agosto 2022	p. 115 - 126
--------------------------	--------	-------	---------------------	--------------