

Revista Dialectus

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 2 (2013), jan.-jun. 2013.

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 2, n. 2, jan.-jun. 2013.

Arte da Capa: *O pensador* (1904), Auguste Rodin.

**As informações técnicas e editoriais que seguem estão conforme a data da padronização
dos arquivos da revista, no primeiro semestre de 2020.**

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 Ceará, 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
Rosálvo 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

Contato para Suporte Técnico

Telefone: 85 33669224
E-mail: revistadialectus@yahoo.com.br

SUMÁRIO

EDITORIAL

ARTIGOS FLUXO CONTÍNUO

1. MÉTODO E ATO FILOSÓFICO EM HEGEL 8
Marcos Fábio Alexandre Nicolau
2. O PENSAMENTO DE MARX SOBRE A SUBJETIVIDADE 21
Eduardo F. Chagas
3. UM ESTUDO SOBRE O CONCEITO DE HISTÓRIA E TEMPO EM MARX
ATRAVÉS DA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DE 1859 40
Jean Paulo Pereira de Menezes
4. UMA FILOSOFIA PARA A CRISE DO CAPITAL 50
Aluisio Pampolha Bevilaqua
5. O HUMANISMO TEÓRICO DE CHE GUEVARA 60
Caio Bugiato
6. THE UNIVERSAL 70
Evald Vasilyevich Ilyenkov
7. SHERLOCK HOLMES IN DER KULTURWISSENSCHAFT – EINE
SPURENSUCHE MIT ERNST BLOCH 95
Francesca Vidal
8. SLAVOJ ZIZEK: REAL, FANTASIA, OBJETOS SUBLIMES DA IDEOLOGIA,
ATO POLÍTICO E EDUCAÇÃO 112
Hildemar Luiz Rech
9. AGRESSIVIDADE EM EDUCAÇÃO 138
Fabíola Menezes Araújo
10. A RAZÃO EM ESPIRAL EM ADORNO 153
João Capistrano Filho
11. A HISTÓRIA DO SABER ENQUANTO DETERMINANTE DO FILOSOFAR:
UMA BREVE INTRODUÇÃO A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE MICHEL
ONFRAY 165
Arthur Rodrigo Lopes Filho
12. ESTADO CAPITALISTA, POLÍTICAS PÚBLICAS E REPRODUTIVISMO
EDUCACIONAL 180
Claudionor Ferreira Araújo, Carlos Roberto da Silva Machado

13. APONTAMENTOS ACERCA DO SIGNIFICADO DE CIDADANIA E DA FORMAÇÃO DO CIDADÃO NA PERSPECTIVA DE PAULO FREIRE E MILTON SANTOS	195
<i>Claudete da Cruz, Gomercindo Ghiggi</i>	
14. ASPECTOS DA MODERNIZAÇÃO DO ENSINO SUPERIOR BRASILEIRO E CRÍTICA AO MÉTODO CIENTÍFICO: APROXIMAÇÕES COM O PROCESSO DE NATURALIZAÇÃO DA PESQUISA EM EDUCAÇÃO	211
<i>Sérgio Rafael Barbosa da Silva</i>	
15. PÓS-MODERNISMO E EDUCAÇÃO: LEITURAS POSSÍVEIS	228
<i>Humberto Calloni</i>	
16. CORPO, HAIV/AIDS E AS CONTRADIÇÕES DA SAÚDE DO TRABALHADOR	246
<i>Roberto Kennedy Gomes Franco</i>	
TRADUÇÕES	
17. O UNIVERSAL	260
<i>Evald Vasilienvich Ilienkov</i>	
18. SHERLOCK HOMES NOS ESTUDOS CULTURAIS: PROCURA DE VESTÍGIOS COM ERNST BLOCH	286
<i>Francesca Vidal</i>	

Editorial

A *Revista Dialectus*, periódico do *Eixo Marxismo, Teoria Crítica e Filosofia da Educação*, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, chega à sua 2ª edição com a política editorial de abranger pesquisas voltadas às áreas da filosofia teórica e prática, filosofia política e filosofia da educação. Nesse intuito, a revista objetiva ser um espaço editorial de rigorosa discussão científico-filosófica, estando aberta à participação de pesquisadores das mais diferentes regiões do país e do mundo.

O presente número da *Revista Dialectus* é composto por 16 artigos, e é dedicada a uma variedade de temas de forte teor filosófico e pedagógico, que vão desde a influência dos instigantes M. Onfray e S. Zizek no pensamento contemporâneo, até às reflexões de ilustres pensadores, como Hegel, Marx, Adorno, Bloch, Lacan, Milton Santos e Paulo Freire, além da controversa figura de “Che” Guevara. Essa edição traz ainda reflexões sobre relevantes questões: a produção do conhecimento na realidade brasileira, o processo educativo no pensamento pós-moderno, a crise do capital e suas consequências, a AIDS e o mundo do trabalho, e o conceito de universalidade na tradição dialética. Juntam-se a esses artigos as importantes traduções dos textos de E. V. Ylienkov e de F. Vidal, reproduzidos também em suas versões originais – inglês e alemão respectivamente.

Dessa forma, os 16 textos e as 2 traduções que compõem essa edição se dividem entre a reflexão sobre o método, a subjetividade e a educação, o que torna o presente número da *Revista Dialectus* uma relevante fonte de pesquisa, fornecendo questões absolutamente candentes no debate filosófico contemporâneo, com inequívoca repercussão no campo educacional.

Boa leitura a todos e todas!

Os Editores.

MÉTODO E ATO FILOSÓFICO EM HEGEL

Marcos Fábio Alexandre Nicolau¹

Resumo:

Eis a tarefa, aparentemente irrecusável à filosofia, de buscar a união entre ser e pensar em um sistema que seja capaz de se autofundar e justificar, doando bases sólidas não somente a si, mas a toda e qualquer ciência, o que o faz ser considerado como uma verdadeira doutrina da ciência, capaz de estabelecer os pressupostos básicos a todo e qualquer saber que se queira dizer válido. Sendo em Hegel tal feito realizável tão somente em bases de um método dialético, fruto da própria natureza de começo que traz imanente a si o elemento da contradição, da negação determinada, capaz de promover o autodesenvolvimento de um saber dito absoluto. A dialética hegeliana não é, de forma nenhuma, diferente de seu conteúdo, pois ela é o conteúdo em si mesmo, a estrutura e o desenvolvimento do próprio ser.

Palavras-chave: Método Hegeliano, Tradição Dialética, Contradição.

Abstract:

That is the task, apparently irrefutably the philosophy, to seek the union between being and thinking of a system that is capable of self-grounded and justified, donating solid basis not only to itself but to any science, which does be regarded as a genuine doctrine of science, able to establish the basic assumptions to any knowing that you want to say valid. As in Hegel made this feasible only on bases of a dialectical method, the fruit of the very nature of starting that brings you the inherent element of contradiction, denial determined, capable to promote self-development of a knowledge absolute said. The Hegelian dialectic is not, in any way, other than its content, because it is the content itself, the structure and development of the own being.

Keywords: Hegelian Method, Dialectic Tradition, Contradiction.

Qual a relação entre filosofia e método? Sabemos que para muitos pensadores a maneira de pensar e de conhecer constitui o próprio objeto da investigação, e caracteriza o conteúdo teórico do que se pretende estudar. O problema do método está dentre um dos mais debatidos na história da filosofia, chegando ao ponto de se estabelecer, dentro da própria filosofia, o assumir explícito de certos pensadores por um método específico,

¹ Professor Assistente do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Doutor em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira FAGED/UFC. Pesquisador do Grupo de Pesquisas em Filosofia da Religião (GEPHIR/CNPq).

em função do detrimento de qualquer outro, o que é bem delineado por Stein quando afirma que:

a questão do método em Filosofia domina em grande proporção as discussões no campo filosófico, quer para dividi-lo em duas facções, quer para dar a uma delas, não apenas a hegemonia, mas a razão sobre a outra. E não resta dúvida, no momento atual está com nítida vantagem o grupo daqueles pensadores que persegue um trabalho metódico na filosofia e exige um controle crítico dos resultados. (STEIN, 1983, p. 259)

Perspectiva que já fora assumida por G. W. F. Hegel, que não esconde suas pretensões quanto ao método dialético assumido em seu idealismo absoluto:

Isto é já evidente por si mesmo, porque este método não é nada distinto de seu objeto e conteúdo, pois é o conteúdo em si, *a dialética que o conteúdo encerra em si mesmo*, que o impulsiona para adiante. Claro está que nenhuma exposição poderia considerar-se científica, se não seguir o curso deste método, e se não se adaptar a seu ritmo simples, pois este é o curso da coisa mesma [grifo nosso]. (HEGEL, 1993a, p. 71)²

Porém, sabemos que, assim como não há “a” filosofia, mas filosofias, há tantas ciências especiais quanto há filosofias diferentes, e, conseqüentemente, não podemos afirmar que há um método absoluto de toda filosofia, mas tantos métodos quantos filosofias houver. Porém, isso não impede que cada pensador tenha feito a sua proposta metódica, almejando dar a filosofia um método infalível e consistente. Por isso, se pode dizer que cada filosofia sempre desenvolve implícita ou explicitamente seu *discurso do método*. Isso assegura que a filosofia sempre é pensada a partir de um determinado modo. E em Hegel, esse modo é mais do que um simples procedimento artificial ou externo ao filosofar, sua dialética de forma alguma pode ser considerada como um “método” no sentido das ciências particulares, ainda que ela pretenda exprimir o que constitui o procedimento científico da reflexão filosófica (cf. OLIVEIRA, 2002, p. 7)³, pois, como bem afirma Lima Vaz,

Se o termo método é entendido no sentido moderno, cartesiano e pós-cartesiano, de um conjunto de regras ou conselhos para bem dirigir a razão das ciências, a expressão método dialético é inadequada e mesmo incorreta [...] a dialética em sua acepção original não é um conjunto de regras ou esquemas de pensamento a ser aplicado indiferentemente a qualquer conteúdo. (LIMA VAZ, 2002, p. 9)

² Usaremos as letras “a” e “b” para identificar os volumes I e II da tradução espanhola de Mondolfo da Ciência da Lógica: 1993a – Volume I; 1993b – Volume II.

³ Sobre isso Heidegger é incisivo: “Hegel designa “dialética especulativa” também simplesmente como “o método”. Com esta expressão ele não se refere a um instrumento da representação, nem apenas a uma particular maneira de a filosofia proceder. “O método” é o mais íntimo movimento da subjetividade, “a alma do ser”, o processo de produção através do qual a tessitura da totalidade da realidade do absoluto é efetivada. O método, quer dizer, a dialética especulativa, é para Hegel o rasgo essencial de toda realidade.” (HEIDEGGER, 1973, p. 405)

Por isso, Hegel busca romper com a “aplicação” de métodos em filosofia, propondo um novo paradigma de investigação, missão já explicitada na Fenomenologia do Espírito:

Mas não é difícil perceber que essa maneira [de proceder] – expor uma proposição, defendê-la com argumentos, refutar o seu oposto com razões – não é a forma como a verdade pode manifestar-se. A verdade é seu próprio movimento dentro de si mesma; mas aquele método é o conhecer que é exterior à matéria. Por isso, como já notamos, é próprio da matemática e deve-se-lhe deixar, pois tem como princípio a relação de grandeza – relação carente-de-conceito –, e tem como matéria o espaço morto e o Uno igualmente morto. (HEGEL, 2001, p. 47)

Logo, cabe saber as razões do filósofo ao afirmar ser a dialética a lógica do todo, e tê-la como o que vivifica esse “esqueleto morto da lógica”, a ponto de se constituir tão somente por meio desse método uma ciência pura. Para Hegel, a dialética não envolve um diálogo entre dois pensadores ou entre um pensador e seu objeto de estudo, pois a dialética não assumirá para o filósofo aquela definição de “arte do diálogo”, que busca demonstrar uma tese mediante uma argumentação capaz de definir e distinguir com clareza os conceitos envolvidos na discussão. A dialética em Hegel não é, de forma nenhuma, diferente de seu objeto e conteúdo, pois ela é o conteúdo em si próprio. Ela é a estrutura e o desenvolvimento intrínsecos ao próprio ser.

Primando assim pela compreensão adequada de seu método filosófico, almejamos obter sua estrutura basilar para entender como a dialética justifica o próprio começo da ciência filosófica. E, sendo o método o modo de conhecer, ou a forma de instaurar o ato de conhecer, nos questionamos sobre o “que é dialética?”⁴, pois tal pergunta pode muito bem ser reduzida, segundo a perspectiva de Hegel, à própria apreensão do que é a filosofia mesma.⁵

⁴ Questão homônima a de um artigo de Popper sobre a questão dialética, no qual crítica asperamente o método dialético hegeliano, denunciando o aspecto ininteligível desse método assumido por Hegel e os dialéticos dogmáticos, o que não faremos em nosso trabalho, porém, acreditamos ser enriquecedor expor em nota uma vertente de crítica. Para Popper é problemática a utilização da *contradição* na busca de uma realidade. Pois tanto Hegel quanto os demais dialéticos afirmam que a *contradição* é importante na história da filosofia enquanto crítica. Consideram, e isso é lícito segundo Popper, que, sem a *contradição* e a crítica, não existiria motivo para modificarmos as nossas teorias e nem haveria progresso intelectual. O problema é que há, ali, uma defesa errônea de que não se deve evitar tais contradições, pois elas estão em toda parte. Também porque a sua manutenção é natural e faz parte do processo. Dessa afirmação, os dialéticos concluem a existência de uma nova lógica dialética que se apresenta como uma teoria da evolução histórica do pensamento e uma teoria geral do universo, com a função de substituir a estéril lógica formal (cf. POPPER, 1994; FABIAN, 2006, p. 157-174). Porém, existem aqueles que não consideram Hegel suscetível de tal crítica, já que deixa claro em seu sistema que a contradição não pode ser, não pode subsistir, e deve ser superada, porém reconhece que não se pode negar-lhe a existência, pois é inerente as próprias coisas, pois ela é enquanto transição, ou seja, no próprio devir imediato (cf. UTZ, 2005, p. 177).

⁵ Segundo Gadamer: “toda filosofia é, portanto, dialética. Porque todo enunciado, inclusive aquele que enuncie a estrutura interior da coisa, a mútua relação das ideias, contém a contradição do uno e do

Há contradição em todas as coisas, pois “a contradição é a raiz de todo movimento e vitalidade; pois só na medida em que tem algo em si mesmo uma contradição se move, tem impulso [*Trieb*] e atividade” (HEGEL, 1993b, p. 72).⁶ Assim a metafísica que apresenta a verdadeira natureza das coisas é a metafísica da contradição; e a lógica, que se identifica com tal metafísica, apresenta as próprias determinações imanentes ao pensamento, sendo por isso denominada a lógica da contradição. Hegel põe no lugar da tradicional lógica de raiz aristotélica, na qual se tomaria da metafísica o princípio de não-contradição e se faria dele o princípio fundamental ao qual toda transição lógica seria requerida a aderir, uma nova lógica, direcionada precisamente ao pensamento da contradição, uma lógica que afirmaria tal pensamento, uma lógica que reconhece plenamente que “é ridículo dizer que a contradição não pode ser pensada”. (SALLIS, 2004, p. 48)

Como vemos, essa ciência da lógica é completamente diversa daquela dita tradicional em sua relação com a contradição. Em lugar de um princípio que excluiria a contradição do ser, que a baniria da verdadeira natureza das coisas, a metafísica iria agora, com Hegel, expor a contradição existente por toda parte, em todas as coisas, pois inerente a sua natureza das mesmas. Dessa forma, em vez de excluir a contradição da verdade das coisas, a metafísica, ou melhor, a lógica, libertaria a contradição em todas as coisas, mas tal libertação da contradição não é algo que iria acontecer de maneira externa, como se a contradição fosse levada às coisas, mas ela *está* ou *é* nas coisas mesmas, lhes constituindo a própria estrutura interna. É a metafísica da contradição, no sentido de que a contradição se tornaria a própria tarefa à qual a metafísica estaria propensa a evidenciar em todas as coisas – no intuito, é claro, de buscar-lhe resolver e superar.

Por isso, Hegel se refere à contradição como uma “identidade de opostos”, pois reconhece que a contradição perdura em todas as coisas, não simplesmente como contradição, mas como um relacionar intrínseco entre os opostos. Note-se que isso já foi antevisto na Fenomenologia do Espírito, onde o espírito não só postula e suporta a contradição, mas também a supera⁷, como bem foi exposto por Gadamer,

múltiplo, de modo que é possível especular esta contradição com uma intenção erística.” (GADAMER, 2000, p. 37-38).

⁶ O que é mais explícito em um adendo da Enciclopédia, onde se lê: “é a contradição que move o mundo”. (HEGEL, 1995, p. 236).

⁷ Lê-se no prefácio a Fenomenologia do Espírito: “A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida

Como pertence à essência do espírito sustentar a contradição e mantê-la nele precisamente como a unidade especulativa dos opostos, a contradição, que era prova de nulidade para os antigos, se converte em algo positivo para a filosofia moderna. (GADAMER, 2000, p. 25)

E principalmente para a filosofia hegeliana. Porém, como pensamento especulativo, a metafísica expõe as contradições, mas não as deixa ficar simplesmente como contradições, como opostos rígidos, é sua tarefa superar a contradição, pois somente nesse trabalho do negativo ocorre o desenvolver do conceito. Esse é o caráter específico do pensamento especulativo: consistir unicamente em agarrar os momentos opostos em sua unidade.⁸ Dessa forma, o pensar especulativo não impõe de fora a unidade sob a qual os momentos contraditórios seriam absolvidos, suprassumidos. Pois cada lado da antinomia, cada momento do processo descobre sua relação intrínseca com seu oposto, tanto que a identidade mesma do momento já prova ser uma identidade de opostos, sendo sua unidade uma fusão de dois momentos, de si mesmo e seu oposto. O que o pensamento especulativo mostra é que na relação com seu oposto cada momento é unido a si mesmo, que ambos os momentos, em sua oposição, são, não obstante, para ser tomados juntos, apreendidos pela razão em sua unidade. Desse modo o pensamento especulativo deixa a positividade da união ser produzida pela negatividade da oposição. Ele agarra a negatividade como determinada e assim a torna ser (cf. HEGEL, 1993a, p. 74).

Por isso, não se pode separar a contradição da própria constituição da realidade, pois isso representaria a negação do *devoir*, ou seja, a incapacidade de perceber que cada conceito encerra em si uma potencialidade que permite sua transformação, em detrimento do processo de determinação o que ocorreria é a estagnação conservadora, peculiar às formas lineares de pensamento. Pois, para ser capaz de captar a contradição intrínseca à realidade, a lógica hegeliana opera por meio de outro tipo de negação, a *negação determinada*, que faz a transição de um momento dialético a outro, ligando todas as fases entre si e estabelecendo uma continuidade entre elas. A negação

que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser.” (HEGEL, 2001, p. 38).

⁸ Hegel explica precisamente como esta unidade é obtida, como cada um dos opostos se supera precisamente através de si mesmo, por seu próprio desdobramento: “Cada um dos dois lados contém em si mesmo seu outro e nenhum pode ser pensado sem o outro, disso se segue que nenhuma dessas determinações, tomada por si só, tem verdade, senão que a tem apenas [em] sua unidade. Esta é a verdadeira consideração dialética delas, tal como seu verdadeiro resultado.” (HEGEL, 1993a, p. 255).

determinada expressa o movimento em direção a solução daquela inconsistência ou falta que o primeiro momento do processo dialético sofre, o que possibilita o processo de determinação, esse automovimento da unidade dialética. Isto é, a própria negação será negada de modo determinado, ou seja, vai ser negada de maneira, que ela mesma permaneça conservada em seu negativo. Processo descrito no esquema: afirmação – negação – negação da negação ou negação determinada, que dita o ritmo da dialética hegeliana. Por isso, para Hegel, o pensamento especulativo é o único que, por meio da negação determinada, pode abranger a contradição⁹, o que pode ser atribuído a essa característica toda especial da dialética hegeliana.¹⁰

Para Hegel, a contradição entre os dois primeiros termos é intrínseca ao conteúdo deles e tem de ser preservada, transformada, levada adiante, o que significa ser suprasumida, para que se dê a transição de um momento a outro. Assim o método dialético hegeliano é o processo no qual a contradição deve ser considerada e trabalhada, pois, como ele mesmo diz no primeiro volume da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (cf. HEGEL, 1995, p. 163), ela ocorre e deve ser tida como a própria alma motriz do pensamento e da própria ciência. Hegel põe a contradição no próprio núcleo do pensamento e das coisas, simultaneamente.¹¹ O pensamento não é mais estático, ele procede por meio de contradições superadas e guardadas, como num diálogo em que a verdade surge a partir da discussão e das contradições. Uma proposição não pode se pôr sem se opor a outra em que a primeira é negada, transformada em outra que não ela mesma. Essas proposições se solicitam umas as

⁹ O que Hegel já expôs na introdução: “é o reconhecimento da proposição lógica, que afirma que o negativo é por sua vez positivo, ou que o contraditório não se resolve em um zero, em um nada abstrato, senão só essencialmente na negação de seu conteúdo *particular*; quer dizer, que tal negação, não é qualquer negação, senão *a negação daquela coisa determinada*, que se resolve, e por isso é uma negação determinada.” (HEGEL, 1993a, p. 71).

¹⁰ O que é apresentado por Koyré: “Quando Hegel nos fala de oposição e de contradição, ele não pensa numa relação entre os dois termos. Ele pensa, ou melhor, ele vê em si mesmo um ato que “apresenta” alguma coisa e um outro que lhe “opõe” outra coisa, que “se opõe” à ação do primeiro; um ato que “diz” alguma coisa, alguma coisa que é “contra-dita” [...] Poderíamos dizer que contrariamente à tradição milenar da filosofia, Hegel não pensa com substantivos mas com verbos.” (KOYRÉ, 1991, p. 129-130).

¹¹ Ainda que reconheça que há grande mérito em Fichte e Schelling, no assumir dessa busca dialética de valorização positiva da contradição, da negação, Hegel denuncia o fracasso de ambos por não conceberem o *não* em seu verdadeiro lugar: no próprio absoluto positivo. Isso foi registrado por Koyré: “De fato, o Absoluto de Fichte suprime o *não*; o Absoluto de Schelling o ignora. E por isso mesmo os dois permanecem *ab-solus*, separados, transcendentais ao ser, à razão. Permanecem imóveis e inconscientes. E Hegel imagina que é preciso ir adiante, mais alto. Colocar o *não* no *sim*; mostrar o múltiplo no uno, mostrar no próprio infinito, o finito; no eterno, tempo, o movimento, a *inquiétude* que para ele é a própria essência do real.” (KOYRÉ, 1991, p. 123). Pois como bem diz Garaudy: “O sistema hegeliano não é a conclusão de uma espécie de silogismo histórico ao termo do qual o idealismo absoluto de Hegel sucederia por uma necessidade lógica ao idealismo subjetivo de Fichte e ao idealismo objetivo de Schelling.” (GARAUDY, 1970, p. 3).

outras, e, apesar de opostas, tendem a formar uma “unidade de contrários”, uma *grande síntese* (cf. CIRNE-LIMA, 2003, p. 16). Tal relação é a dialética, na qual, por sua interdependência, nenhuma dessas proposições pode existir sem estar em diálogo com as demais. Assim, a primeira proposição encontrar-se-á finalmente transformada e enriquecida numa nova fórmula que era, entre as duas precedentes, uma ligação, uma mediação, uma reflexão (cf. NICOLAU, 2007, p. 130).

Seria esse o verdadeiro método da filosofia, que não apenas se distinguiria dos métodos analítico e sintético, pois conteria também os elementos positivos desses, enquanto suprassumidos:

O método da verdade, que concebe o objeto, é sem dúvida, como já foi demonstrado, analítico ele mesmo, pois permanece absolutamente no conceito; porém é ao mesmo tempo sintético, pois por meio do conceito, o objeto está determinado dialeticamente e como outro. (HEGEL, 1993b, p. 576)

Tal método dialético visa preservar a ciência filosófica de cair no unilateralismo do entendimento, que separa os diferentes e não vê relação entre eles. Tal proceder unilateral estabelece uma identidade morta, insuficiente e incompleta, pois a identidade por si só, destacada da diferença, é carente de sentido, e, considerada por si só, acaba por frear o processo de determinação. Hegel sabe que não se pode negar o princípio de não-contradição ou identidade, pois ninguém pode a ele abandonar sem arriscar a própria racionalidade da argumentação proposta, mas também sabe que ele não pode fixar uma oposição insolúvel entre identidade e diferença, pois a identidade só é concreta em si quando se encontra posta em relação à outra determinação lógica, a diferença.¹²

Com sua lógica especulativa, Hegel mostra a nulidade de uma identidade formal, que abstrai a diferença de si, mas que também não pode, inversamente, ficar na simples diversidade, pois deve reconhecer uma unidade interior em tudo o que existe. Deve ser reconhecida uma unidade na coisa, uma determinação que a faz ser o que é. Para tanto, apresenta que a diferença essencial, posta sob a forma de uma positividade e uma negatividade, tem cada um desses elementos como uma determinação, na medida em

¹² Para Hegel, na Doutrina da Essência, tal princípio tido dessa forma não passa de uma lei do entendimento abstrato: “Este princípio, em sua expressão positiva: $A = A$, não é, em primeiro lugar, mais que a expressão de uma tautologia vazia. Portanto tem-se observado corretamente que esta lei do pensamento não tem conteúdo e não leva adiante [...] Se concede que o princípio de identidade expressa apenas uma determinação unilateral, e contém apenas a verdade formal, quer dizer, uma verdade abstrata, incompleta. – Porém neste juízo correto, está subentendido imediatamente que a verdade está completa apenas na unidade da identidade com a diferença, e, por conseguinte, consiste apenas nessa unidade.” (HEGEL, 1993b, p. 38).

que um não é o outro. Porém, cada um desses aparece no outro, ou seja, seu determinar mantém relação com a determinação que é o outro, sendo somente na medida em que o outro é, pois:

não se pode formular uma proposição sem que entrem já em jogo as categorias da identidade e da diferença [...] todo aquele que formule proposições utiliza palavras distintas e entende por cada palavra isto e não aquilo, com o qual ambas as categorias, identidade e diferença, estão aí implicadas. (GADAMER, 2000, p. 85-86)

Da mesma forma que a identidade em si é um princípio vazio, o é a diferença em si, essa “é a carência-de-pensamento, peculiar da abstração: por lado a lado, como leis, essas duas proposições contraditórias, sem sequer compará-las.” (HEGEL, 1995, p. 234). A contradição nunca pode ser algo provindo de uma ação subjetiva, logo não pode deixar de ser considerada, pois é um pensar da necessidade, essencial a tudo. Assim tudo se determina através de uma relação recíproca, onde um outro se relaciona com seu outro e se torna o *outro do outro*, assim ocorre na identidade com a diferença, e em um nível mais elevado, no positivo com o negativo. Por isso, ratifica Hegel: “o fim da filosofia é banir a indiferença e reconhecer a necessidade das coisas, de sorte que o Outro apareça como defrontando o seu Outro.” (HEGEL, 1995, p. 236). Não pode existir, como quer o entendimento, um tão abstrato “ou-ou”, pois tudo é um concreto, tudo é um algo em si mesmo oposto e diferente.

O método, identificado aqui à interioridade que se move, é relação de si a si. O método hegeliano extrai sua determinação do relacionar intrínseco ao conteúdo. Este é o ponto crucial da filosofia de Hegel, onde “atua” em verdade seu futuro idealismo monista¹³ ou absoluto, sendo considerado como filosofia que atingiu um reconhecimento da realidade dual enquanto que fundamentalmente relacional.

Assim o método de Hegel não determina as etapas que levam à construção do sistema, ele exprime o próprio sistema, não é o método da filosofia especulativa, mas a

¹³ Basicamente se usa o termo *monismo* para se referir aos filósofos que só admitem uma substância, mas, segundo informação de Mora, durante um tempo foi comum chamar “monistas” aos que seguiam as doutrinas de Hegel, pois podiam ser considerados assim todos aqueles que identificassem a realidade com algum Absoluto que se manifesta, seja como sujeito e objeto, seja como matéria e espírito. Nessa perspectiva as relações têm que ser internas à realidade considerada, ou seja, constituir esta realidade como tal. Deste modo nenhuma “realidade” é independente, senão que está relacionada ou integrada com o Todo. Qualquer enunciado sobre qualquer coisa é impossível (ou parcial) a menos que se refira ao Todo. Daí que neste tipo de monismo somente possa se falar de verdade como um todo, segundo havia proposto Hegel. Como toda proposição, tomada isoladamente, é parcial e falsa, a verdade como tal é unicamente o desenvolver do Todo mesmo sob a forma de uma proposição acerca de si mesmo. (Cf. MONISMO. In: MORA, 1964, p. 227-228).

própria filosofia especulativa.¹⁴ Esse processo, busca de uma *grande síntese*, Hegel indicou pelo verbo *Aufheben* e o substantivo *die Aufhebung* – traduzidos pelo saudoso Pe. Meneses –, respectivamente, por “suprassumir” e “suprassunção”.¹⁵ Em uma nota na *Lógica*, de suma importância para a compreensão do estilo dialético que Hegel se propõe seguir, temos a explicação do *Aufheben*, que representa o próprio desenvolvimento conceitual da *Lógica*, que no avançar do processo supera e conserva cada momento desenvolvido.

É interessante encontrarmos no prefácio à *Fenomenologia do Espírito* o parecer de Hegel sobre o modelo triádico (Cf. HEGEL, 2001, p. 48), provindo de Kant e assumido por Fichte, que muitos autores de *Histórias da Filosofia* têm como próprio de Hegel¹⁶, mas que ele mesmo não emprega em nenhum lugar essa terminologia para designar sua própria dialética, logo, a forma tese-antítese-síntese não deve ser vista sem reservas impostas pelo próprio Hegel. Para ele, tal forma triádica é ainda carente-de- conceito e morta, um esquema sem vida, um verdadeiro fantasma, igualando-se ao formalismo já tão criticado anteriormente, pois o método científico não pode ser reduzido a uma mera “tabela”. Assim, a estrutura do processo dialético hegeliano, dita por muitos manuais “triádica”, poderia ser tida, com aval do próprio Hegel, como constituída por quatro fases.¹⁷ O que é exposto por Hegel na passagem:

Se (grifo nosso) em geral se quiser contar [] o termo que é contado como terceiro pode também ser contado como quarto, e a forma abstrata pode considerar-se, em lugar de uma forma *tripla*, como uma forma *quádrupla*. O negativo, ou seja, a *diferença*, se encontra desse modo contado como uma duplicidade. – O terceiro, ou seja, o quarto, é em geral a unidade do primeiro e do segundo momento, do imediato e do mediado. – Que seja esta *unidade*,

¹⁴ Como bem é expresso nas palavras de Garaudy: “A dialética não é, por conseguinte, somente a reprodução, no pensamento, do ritmo de desdobramento da totalidade orgânica, ela é este desenvolvimento mesmo. Não é a reprodução; é a produção.” (GARAUDY, 1970, p. 181).

¹⁵ Assim o eminente tradutor se justifica na Enciclopédia: “usamos *suprassumir* para *Aufheben* [...] O prefixo ‘supra’ não nos pareceu despropósito, já que toda gente diz supracitado, supra-sensível, etc. Suprassumir é melhor que ‘sobressumir’, não porque ‘sobre’ tem ressonância de ‘em cima’, e supra a de ‘acima’, mas porque a ambiguidade sumir/suprassumir fica muito bem para este ‘desaparecer conservante’ que é o *Aufheben*.” (HEGEL, 1995, p. 9-10). O que já é consequência da proposta de Gauthier, assumida pelos tradutores franceses da *Lógica*: “Propomos a tradução ‘suprassumir’, ‘suprassunção’ para *Aufheben* e *Aufhebung*. A derivação etimológica apóia-se no modelo assumir, assunção. A semântica da palavra corresponde ao antônimo de ‘subsunção’ que se encontra em Kant. A suprassunção define portanto uma operação contrária àquela da subsunção, que consiste em colocar a parte dentro da totalidade ou sob ela; a suprassunção, a *Aufhebung*, designa o processo de totalização da parte.” (GAUTHIER, 1967, p. 15).

¹⁶ A atribuição desse modelo à filosofia de Hegel é obra, sobretudo, de um de seus discípulos, Karl Lwdwig Michelet (1801-1893).

¹⁷ Porém, não é o número de fases que importa, mas a continuidade que marca a essência dessa dialética, como bem expõe Labarriére: “É ilusão, por conseguinte, querer apreender o movimento dialético a partir desta impossível fixação dos momentos que ele percorre; ele não é nem um, nem dois, nem três, nem quatro, e ele é tudo isto ao mesmo tempo: só resta a maleabilidade de um esquema apto a tomar a forma da transitividade essencial do real.” (LABARRIÈRE, 1986, p. 96).

como também que toda a forma do método seja uma triplicidade, é por certo apenas o lado superficial, extrínseco da maneira de conhecer. (HEGEL, 1993b, p. 574)

Pois podemos reconhecer como momentos do processo um primeiro (em-si, imediato, universal), um segundo (ser-aí, particular e primeiro negativo), um terceiro (ser-para-si, negação absoluta ou negação da negação), e, por fim, um quarto (ser-em-si- para-si, um singular) (cf. TIMMERMANS, 2005, p. 44-45). Isso se dá porque o processo dialético supera a contradição posta por ele mesmo, pois não se pode permanecer na contradição, se devendo buscar sua solução. Note-se que a contradição é o que não pode ser, ela não pode subsistir no sentido de se fixar, permanecer, sob o risco do discurso perder sua logicidade. Esses dois tipos de negatividade, bem diferentes um do outro, que se sucedem, podem ser determinados da seguinte forma: a primeira desempenha o papel de uma relação com um outro, um deparar-se frente a um outro, gerando uma particularização, a segunda negação, diversamente, trabalha no sentido de uma afirmação de si, e já constitui um novo ciclo posto de uma nova contradição, e é aqui que podemos afirmar um terceiro momento que já pode ser identificado como um quarto. Esse dito quarto momento dialético é na verdade a unidade dos três momentos aludidos, ele é a verdadeira *grande síntese*.

A negatividade considerada constitui agora o ponto de ligação do movimento do conceito. É o ponto simples da referência negativa a si mesmo, a fonte mais íntima de toda atividade, de todo automovimento vivente e espiritual, a alma dialética, que tem todo verdadeiro em si mesmo, e por cujo meio ela somente é um verdadeiro: com efeito, somente sobre esta subjetividade se funda a eliminação da oposição entre conceito e realidade e unidade, que é a verdade. (HEGEL, 1993b, p. 573)

Segundo Hegel, o processo de determinação do conceito, a ciência filosófica, é compreendido através da transição daquele momento inicial, um simples imediato, que se reconhece como um mediado relacionado com um outro, ou seja, que o universal, mesmo em sua imediaticidade, é um particular. Logo, esse outro, esse segundo que surgiu, é o negativo do primeiro, e deve ser considerado como o primeiro negativo, o qual já conceituamos acima. Esse momento de relação com um outro acaba por marcar o perecer desse primeiro, do imediato; mas esse outro, momento de uma primeira negação, não pode ser considerado um negativo vazio, um simples nada que marcaria a impossibilidade da progressão proposta por Hegel, como se nós fossemos levados a cair em uma aporia insolúvel, mas, na verdade, esse outro do primeiro, ou negativo do imediato, está determinado como o mediado porque contém em si a determinação do primeiro, logo também pode ser atribuído a ele um caráter positivo e determinado.

Ocorre aqui a *Aufhebung*, pois o primeiro é conservado e mantido no outro, ainda que esse outro seja sua negação. Assim, a dialética hegeliana busca a todo custo manter firme esse positivo em seu negativo, sob o risco de parar o processo de determinação caso isso não fosse realizado. Para Hegel,

se precisa ao mesmo tempo apenas a mais simples reflexão para convencer-se da absoluta verdade e necessidade desta exigência, e pelo que se refere aos exemplos a propósito de provas, toda a lógica consiste nisto. (HEGEL, 1993b, p. 571)

Salienta-se, então, que o segundo negativo, o negativo do negativo, consiste naquela superação da contradição, dita anteriormente como extremamente necessária, sendo ela “o momento mais íntimo, mais objetivo da vida e do espírito, por cujo meio este chega a ser um sujeito, uma pessoa, um livre.” (HEGEL, 1993b, p. 573)

A dialética hegeliana engloba o momento do especulativo ou positivamente racional (cf. HEGEL, 1995, p. 166-167), ou seja, o jogo das determinações que se eliminam e complementam reciprocamente, movimento de produção de conceitos que é identificado com o próprio conceito (*Begriff*). O desenvolvimento do conceito anuncia claramente a verdade da dialética. Por isso, a dialética é tida por Hegel como procedimento superior do pensamento, e, ao mesmo tempo, a marcha e o ritmo das próprias coisas:

Chamamos dialética ao superior movimento racional, no qual tais termos, que aparecem absolutamente separados, transitam um ao outro por si mesmos, por meio do que eles são; e, assim, a pressuposição [de seu estar separados] se suprassume. (HEGEL, 1993a, p. 136)

E a natureza do princípio da filosofia se impõe para Hegel justamente por ser ele consciente de que não se pode aderir a nenhum método que seja exterior a seu conteúdo, se deve antes buscar um método capaz de unir forma e conteúdo, método esse que tem raiz dialética, e está inteiramente unido ao próprio desenvolver do conceito, ou seja, da Ideia Absoluta.

Referências Bibliográficas

HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica**. 2 vol. 6ª ed. Tradução de Augusta e Rodolfo Modolfo. Buenos Aires: Librarie Hachette, 1993.

_____. **Science de la logique - La doctrine de l'essence**. Paris: Aubier Montaigne, 1976.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas – a Ciência da Lógica.** Tradução Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. **Fenomenologia do Espírito – Parte I. 2 vol.** Tradução de Paulo Menezes com colaboração de Karl-Heinz Effen. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

BRITO, E. F. de.; CHANG, L. H. (Org.). **Filosofia e método.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. J. (Org.). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel.** Fortaleza: Edições UFC, 2007.

CIRNE-LIMA, C. R. V. **Dialética para principiantes.** 3ª ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. (Coleção Idéias, v. 5)

_____; ALMEIDA, C. (orgs.). **Nós e o absoluto.** Fortaleza/São Paulo: Edições UFC/ Edições Loyola, 2001.

FABIAN, E. P. *A relação entre método e política em Hegel a partir de “A Sociedade Aberta e seus Inimigos” de Karl Popper.* In: **Revista de Ciências Humanas**, Frederico Westphalen, v. 7, n. 8, Jun. 2006, p. 157-174.

GADAMER, H.-G. **La dialéctica Hegel – Cinco ensayos hermenéuticos.** 5ª ed. Tradução de Manuel Garrido. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

GARAUDY, R. **Dieu est mort – Étude sur Hegel.** Paris : Presses Universitaires de France, 1970.

GAUTHIER, Y. *Logique hégélienne et formalisation.* In: **Dialogue — Revue Canadienne de Philosophie**, Toronto, set. 1967, p. 15, nota 5; *apud* JARCZIK, G.; LABARRIERE, P. J. « *Présentation* » à *G.W.F. Hegel.* In: HEGEL, G. W. F. **Science de la logique - La doctrine de l'essence.** Paris: Aubier Montaigne, 1976, pág. XXVIII.

HEIDEGGER, M. **Hegel e os gregos.** Tradução de Ernildo Stein. In: Sartre - Heidegger. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção os Pensadores, vol. XLV).

JARCZIK, G; LABARRIERE, J. P. **Hegelianism.** Paris: PUF, 1986.

KOYRÉ, A. **Estudos de história do pensamento filosófico.** Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

LIMA VAZ, H. C. *Método e dialética.* In: BRITO, E. F. de.; CHANG, L. H. (Org.). **Filosofia e método.** São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 9-17.

MORA, J. F. **Diccionario de filosofia – Tomo II.** Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.

NICOLAU, M. F. A. *O movimento dialético na introdução ao sistema da ciência – O prefácio a Fenomenologia do Espírito.* In: CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J.

W. J. (Org.). **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel.** Fortaleza: Edições UFC, 2007, 127-144.

OLIVEIRA, M. A. de. **Para além da fragmentação – Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

POPPER, K. *O que é dialética?* In: _____. **O racionalismo crítico na política – coletânea de Ensaios.** Brasília: UnB, 1994.

SALLIS, J. *Lógica Exorbitante: no limite da Metafísica da Contradição.* In: **Revista Tempo da Ciência**, Toledo, v. 11, n. 22, 2º sem. 2004, p. 39-56

STEIN, E. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano.** Porto Alegre: Movimento, 1983. p. 13, apud. ROHDEN, L. *Verdade contra o método? – Sobre o método filosófico em Montaigne, Descartes e Gadamer.* In: CIRNE-LIMA, C.; ALMEIDA, C. (orgs.). **Nós e o absoluto.** Fortaleza/São Paulo: Edições UFC/ Edições Loyola, 2001.

TIMMERMANS, B. **Hegel.** Tradução de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2005 (Coleção Figuras do Saber; v.12).

UTZ, K. *O método dialético de Hegel.* In: **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 50, n. 1, Mar. 2005, p. 165-185.

O PENSAMENTO DE MARX SOBRE A SUBJETIVIDADE

Eduardo Ferreira Chagas¹

Resumo:

O pensamento de Karl Marx sobre a subjetividade humana é pouco conhecido e divulgado na língua portuguesa, e, no Brasil, particularmente, carece ainda de um estudo amplo, explícito e sistemático. Meu artigo pretende esboçar uma reflexão mais completa de sua filosofia sobre a subjetividade humana, insistindo não somente na crítica, mas também, e especialmente, na compreensão da referida questão, a partir de uma leitura imanente e estrutural de suas obras, no original. Vale ainda ressaltar que minha investigação se apoia na conexão entre *subjetividade e objetividade*, entre sujeito e objeto, inquirindo se há um determinismo da objetividade sobre a subjetividade, ou seja, se essas duas determinações são contraditórias no interior do pensamento marxiano, comprometendo, pois, as suas reflexões acerca da crítica à filosofia especulativa de Hegel e ao empirismo da economia clássica, ou se, na verdade, tal conexão é o segredo recôndito de sua filosofia sobre a subjetividade humana.

Palavras-chave: Marx, Subjetividade, Determinismo.

Abstract:

Marx's thinking about human subjectivity is little discussed in the Portuguese language, and in Brazil in particular it still lacks an ample, explicit and systematic study. The article aims at delineating a more complete reflection on his thinking on human subjectivity, emphasizing not only criticism, but also, and in a special manner, an understanding of the issue starting from an immanent and structurally-based reading of his works in the original. It is also worth noting that this investigation is based on the connection between subjectivity and objectivity, between subject and object, inquiring whether these two concepts contradict themselves within Marx's thought, compromising in this fashion his critical reflections on Hegel's speculative philosophy and the empiricism of classical economy, or whether in fact a connection between the two is a deeply buried secret of Marx's philosophy on human subjectivity.

Keywords: Marx, Subjectivity, Determinism.

A questão da subjetividade no pensamento de Marx permanece, ainda hoje, amplamente inexplorada, sendo, inclusive, tratada, por determinadas correntes no interior do pensamento marxista, de forma preconceituosa, como uma questão

¹ Doutor em Filosofia; professor da Graduação e da Pós-Graduação do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFCE) e colaborador do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação (FACED) da UFC. E-mail: ef.chagas@uol.com.br.

secundária a ser desconsiderada (cf. SILVEIRA, 2002, p. 103). Alguns autores apontaram-na como uma deficiência, tendo em vista que, para estes, há na obra de Marx um forte traço economicista e determinista, à medida que ele compreende os mecanismos internos, as atividades da consciência, como um fenômeno secundário, mero reflexo das determinações materiais, das relações de produção, inviabilizando, assim, uma reflexão rica e complexa sobre a subjetividade humana. Tais posições se baseiam, de forma apressada, em algumas passagens na obra de Marx, particularmente em *A Ideologia Alemã (Die deutsche Ideologie)* (1845-1846), na qual ele afirma que é a vida que determina a consciência, e não o contrário, e no Prefácio (*Vorwort*) à obra *Para a Crítica da Economia Política (Contribuição) (Zur Kritik der politischen Ökonomie)* (1859), em que ele reafirma tal posição, salientando que “[...] não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência” (MARX, 1983¹, p. 9). Ser um ser social quer dizer aqui não mais vida em geral, abstrata, mas uma qualidade de vida, a vida determinada, a vida social humana. E o ser social, que determina a consciência, está, por sua vez, condicionado historicamente pela produção material da vida, produção essa que significa não só produção econômica (economicismo), mas produção e reprodução dos meios necessários à vida, à sobrevivência humana, que envolve tanto produção de bens materiais quanto de bens imateriais, produção de objetividade e subjetividade, de elementos objetivos e subjetivos. Todavia, isso foi interpretado por aquelas “posições críticas” como uma debilidade no pensamento de Marx, levando a um reducionismo econômico, a um rude objetivismo, a um mecanicismo entre a esfera da produção da existência (determinante) e a esfera da subjetividade, das ideias e da consciência (determinada), sem uma ideia de unidade ou de práxis como mediação entre a objetividade e a subjetividade, entre o material (o econômico) e o espiritual, entre a base e a superestrutura. Na verdade, essa crítica feita a Marx é, ao meu ver, insatisfatória, pois ela se baseia em um suposto objetivismo marxiano ou em “imagens arquitetônicas”, “conceitos metafóricos”, infraestrutura (base) e superestrutura, tomados, mecanicamente, a partir de um fator determinante diante dos demais, ou seja, de uma suposta prevalência da base econômica da sociedade sobre a superestrutura ideológica, que levaria ao predomínio do sujeito econômico em detrimento do indivíduo como sujeito histórico e, com isso, até à negação do próprio sujeito, ao sumiço do espaço da subjetividade humana. Mas esses conceitos base econômica e superestrutura ideológica são arbitrários, falhos e imprecisos para explicar a especificidade dos

momentos da objetividade e da subjetividade como partes de um todo. Essas imprecisões não podem ser atribuídas a Marx, tendo em vista que ele não considera a produção material e a produção espiritual como dois momentos cristalizados, estáticos, mas sim como dois instantes que se operam ao mesmo tempo, como partes integrantes da totalidade social. Marx deixa claro isso, ao frisar, nas *Teorias da Mais-Valia (Theorien über den Mehrwert)*, que há uma conexão entre a produção intelectual e a material e que esta última não deve ser considerada “[...] como categoria geral, mas em forma *histórica determinada*. [...] Se não se concebe a própria produção material em sua forma *histórica específica*, é, então, impossível compreender o que é determinado em sua produção espiritual correspondente e a ação recíproca entre ambas” (MARX, 1965, p. 257). Portanto, não há em Marx uma supervalorização do aspecto socioeconômico em relação à dimensão da “superestrutura”, ou seja, para Marx, não se trata de uma valorização, em que uma é mais importante do que a outra, ou em que uma é determinante e ativa e a outra determinada e passiva, mas de uma recíproca influência de uma sobre a outra (cf. BERINO, 1994; TEODORO, 2006).

Marx não compreende a subjetividade como um simples reflexo das determinações da base econômica, como um mero produto do econômico, e sim como um componente inseparável dos processos de formação da vida humana. O seu pensamento não pode ser reduzido a um objetivismo, a um mero determinismo econômico, unilateral, visto que a objetividade é impensável sem uma íntima correspondência com a subjetividade. Não há, para ele, objeto sem sujeito, como não há sujeito sem objeto. Nenhum dos polos dessa relação, sujeito e objeto, é posto como um dado *a priori*; eles se constituem na relação. Quer dizer, Marx não considera o indivíduo humano apenas no seu caráter objetivo, determinado, mas em seu processo de autodeterminação. E é nesse processo de autoconstrução que se criam novas formas de objetivação, que possibilitam, por sua vez, novas formas de subjetivação (cf. SILVEIRA;DORAY, 1989; BERINO, 1994, p. 11). O que Marx quer mostrar é, na verdade, que a subjetividade não é nem uma instância própria, autônoma, independente, abstrata, nem posta naturalmente, dada imediatamente ao indivíduo, mas construída socialmente, produzida numa dada formação social, num determinado tempo histórico. Em consequência, a sua reflexão sobre a subjetividade não pode deixar de lado, por exemplo, uma análise da sociedade capitalista que a forja.

Não há, todavia, uma obra específica de Marx acerca da subjetividade, ou uma obra em que ele tenha tratado diretamente dela, mas, no conjunto de seus escritos, desde

suas primeiras reflexões até as formulações mais amadurecidas, há passagens, elementos básicos, constitutivos, para uma construção teórica da subjetividade em Marx. Contra os que acham não ser possível apontar uma teoria da subjetividade em Marx, penso que ele refletiu, sim, em diversos momentos, sobre a subjetividade humana, momentos esses que podem ser evidenciados, entre outras, nas seguintes obras: *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução (Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung)* (1844), *A Questão Judaica (Zur Judenfrage)* (1844), *Manuscritos Econômico-Filosóficos (Ökonomisch-philosophische Manuskripte)* (1844), *Teses sobre Feuerbach (Thesen über Feuerbach)* (1845-1846), *A Ideologia Alemã (Die deutsche Ideologie)* (1845-1846), *O 18 Brumário de Luís Bonaparte (Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte)* (1852), os *Fundamentos (Grundrisse)* (1857-1858), *Para a Crítica da Economia Política (Zur Kritik der politischen Ökonomie)* (Prefácio) (1859) e *O Capital (Das Kapital)* (1867). Ao longo de sua obra, Marx desenvolve elementos constitutivos para se entender a subjetividade humana, como: 1. a subjetividade não como autônoma, abstrata; 2. a subjetividade não como dada naturalmente, imediatamente ao indivíduo; 3. a subjetividade como construída historicamente; e 4. a importância da presença da subjetividade na construção, na transformação, na apreensão e na interpretação cognitiva do real, da realidade. E, para compreender a subjetividade no âmbito da sociedade capitalista, Marx nos dá, entre outros, diversos conceitos, como: ilusão, trabalho, estranhamento, “base” e “superestrutura”, ideologia, ocultação, inversão e fetichismo da mercadoria.

Nos primeiros textos de Marx, é muito importante os conceitos de ilusão, fragmentação e cisão, que eram também centrais no pensamento de Ludwig Feuerbach. Para este, o homem é, na sociedade moderna, um ser fragmentado, separado de sua essência, e é, precisamente, essa separação que se explica o processo subjetivo da fé, da crença religiosa. Esta Feuerbach vê como um produto da subjetividade humana marcada pela cisão entre sua essência, o gênero, o universal, e sua existência singular, individual. Como o homem não pode efetivar, na sua existência singular, o gênero, o universal, ele o projeta para fora de si, num ser exterior a ele (= em Deus). Resulta daqui que o objeto (o homem) se torna sujeito, e o sujeito (o gênero, Deus) torna-se objeto, pois não foi Deus que criou o homem, mas o homem quem criou subjetivamente Deus à sua imagem e semelhança. Mas, na religião, essa verdade antropológica não é evidente, já que o que aparece é uma inversão: Deus como sujeito (como criador), e o homem como predicado (como criatura). A pretensão de Feuerbach é inverter essa inversão e mostrar que a

discórdia, a oposição, entre Deus (o divino, o sagrado) e o homem (o humano, o profano) é ilusória, porque o conteúdo da religião é inteiramente humano. Portanto, o homem só tomará consciência que Deus é uma projeção de sua subjetividade, de sua própria essência subjetiva, tomada de forma absoluta, quando converter a teologia em antropologia (cf. BERTRAND, 1989; CHAGAS, 2004).

Embora também, para Marx, o homem, na modernidade, se encontre isolado, separado de sua essência, esta não é, para ele, uma essência subjetiva, tal como o é para Feuerbach. Isto Marx deixa claro na *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, quando ele afirma que a essência do homem é “o mundo do homem”, a sua sociedade. E, nas 6ª e 8ª *Teses sobre Feuerbach*, enfatiza ele que a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo, como uma generalidade interna, muda, nem é dada naturalmente, mas sim uma construção do próprio homem, a partir do conjunto das relações sociais. Nesse sentido, Marx não se limitará, como o fez Feuerbach, a criticar a religião como necessidade subjetiva da ilusão, desconsiderando a base material que a produz, ou seja, a miséria do mundo real “[...] que necessita de ilusões” (MARX, 1957, p. 379). Marx pretende aqui estabelecer uma relação indissociável entre a base real (a sociedade) e as criações subjetivas resultantes dessa base, por isso, para ele, o enfrentamento das ilusões subjetivas não pode dar-se por intermédio de soluções imaginárias ou fantásticas, postulando uma felicidade ilusória num mundo melhor, numa outra vida, porque, enquanto a raiz social (a sociedade) da fragmentação, da mutilação humana, não for superada, a dor, o sofrimento subjetivo não pode ser aliviado, sossegado.

Numa outra obra ainda de juventude, *A Questão Judaica*, Marx polemiza com Bruno Bauer, para quem a base da fragmentação humana e das ilusões religiosas seria o Antigo Regime (o Estado religioso), no qual o homem se encontra mutilado entre a sua vida singular e o seu ser genérico, universal. Para Bauer, a solução para a fragmentação humana e para as ilusões subjetivas seria a política democrático-burguesa, a qual, ao garantir a cidadania e a liberdade, reintegraria o universal à singularidade de cada indivíduo numa particularidade histórica. Marx mostra, contra Bauer, que o Estado moderno, longe de suprimir, eleva ao máximo a fragmentação humana, como também aparece como religioso, embora ele seja profano e laico. No Estado moderno, a universalidade, a generalidade, localiza-se na cidadania, nos direitos humanos, mas não permite ao sujeito fragmentado reencontrar a sua unidade, pois a universalidade presente nele não é concreta, efetiva, mas abstrata, formal. No Estado moderno, o

sujeito é reconhecido como cidadão, como um ser universal, mas essa idealidade universal está separada, abstraída, de sua existência real e particular. Ressalta Marx:

Onde o Estado político alcançou seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na *realidade*, na *vida*, uma dupla vida – celeste e terrestre – a vida na comunidade política, em que ele vale como ser comunitário, e a vida na sociedade burguesa, em que ele é ativo como homem privado.

No Estado [...], onde o homem vale como ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania quimérica, está despojado de sua real existência individual e repleto de uma universalidade irreal (MARX, 1957, p. 354- 355).²

O Estado moderno faz abstração do homem real e só o satisfaz de forma imaginária, abstrata. Tal Estado não pode, pois, suprimir as raízes da fragmentação e da ilusão humana; ele é, antes, a fonte da religiosidade, à medida que ele aparece, agora, como uma comunidade ilusória, como um universal abstrato, tal como o Deus cristão, como um ser ilimitado, todo poderoso, sem o qual o sujeito não pode subsistir.

Como objeção a uma possível teoria da subjetividade em Marx, muitos autores destacam ainda a seguinte passagem de Para a Crítica da Economia Política:

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor nos meus estudos, pode ser formulado resumidamente assim: na produção social da sua vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas de consciência determinadas socialmente. O modo de produção da vida material condiciona em geral o processo de vida social, político e espiritual. [...] Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez. Na consideração de tais transformações é necessário distinguir sempre entre a transformação material, que se pode constatar fielmente na ciência natural, das condições econômicas de produção e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito e o conduzem até o fim. Assim como não se julga um indivíduo pela ideia que ele faz de si próprio, não se pode julgar tão pouco uma época tal de transformação pela sua consciência, mas, pelo contrário, deve-se explicar a esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças sociais produtivas e as relações de produção (MARX, 1983¹, p. 8-9).

É preciso esclarecer que as referências de Marx, nessa passagem, aos conceitos de “base econômica” e “superestrutura” apontam para questões de método, e não para uma suposta supremacia mecânica da vida material sobre a vida espiritual. Sua intenção é demarcar seu método³ como distinto do método empirista da economia política, que

² Sobre a crítica de Marx à política liberal-burguesa e ao Estado moderno, cf. também CHAGAS, 2007.

³ Sobre o método de Marx, cf. CHAGAS, 2011.

parte, sim, da objetividade, do real, mas permanece no seu nível simples, aparente, empírico-imediato, sem, contudo, cair, por outro lado, no método especulativo-hegeliano, que concebe a objetividade, o real, apenas como um resultado da subjetividade, da atividade do conceber, como um produto do pensamento, fechado e concentrado em si mesmo. E, embora faça valer a prioridade ontológica da objetividade, do real ante ao real construído só idealmente, abstratamente no pensamento, Marx não nega, de maneira nenhuma, o momento em que o real, a partir do próprio real, deva ser reconstruído pela subjetividade (pelo pensamento) como concreto pensado. Portanto, ao afirmar que o ser social determina a subjetividade (a consciência), Marx não quis dizer que a subjetividade (a consciência) é uma atividade secundária, já que, para ele, é, precisamente, com base na consciência das circunstâncias em que a vida é produzida que o sujeito reconstrói, transforma e apreende o mundo, e adquire para si a sua liberdade.

Também em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (1852), veem-se referências de Marx à relação entre a base econômica e a superestrutura. Sobre isso, escreve ele o seguinte:

Sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições sociais de existência ergue-se toda uma superestrutura de sensações, ilusões, modos de pensar e visões de vida distintas e peculiarmente formadas. A classe inteira cria-os e forma-os a partir das suas bases materiais e das relações sociais correspondentes (MARX, 1960, p. 139).

Marx designa aqui como superestrutura os preconceitos, as ilusões, as convicções, os princípios, ou seja, a visão de mundo de uma classe social, o seu modo de pensar, criado por suas condições materiais de vida. A superestrutura não pode, nesse sentido, ser compreendida, tal como no Prefácio à obra *Para a Crítica da Economia Política*, como um mero reflexo da base econômica, visto que ela constitui um campo complexo em que se formam os símbolos, os valores, os sentimentos, as ideias, as imagens, as representações, nas quais uma dada sociedade é reconhecida. E é através dessas representações, no âmbito “superestrutural”, que os indivíduos assumem seus interesses, expressam a maneira de enxergar a sua existência na sociedade, a consciência que eles têm das condições reais da sua existência, não ocultando, pois, os seus interesses, as suas reais motivações.

O que os [os lojistas] fazem representantes da pequena-burguesia é que eles não ultrapassam na cabeça os limites dos quais esta não ultrapassa na vida; que eles, portanto, são teoricamente impulsionados para as mesmas tarefas e soluções, para as quais o interesse material e a posição social impulsionam, na prática, aquela [a pequena-burguesia] (MARX, 1960, p. 139).

Os burgueses e pequenos burgueses defendem ideias que não ultrapassam o mundo do capital e, quando almejam transformações, estas se dão via democracia liberal-burguesa, dentro dos limites das instituições sociais existentes.

O problema é que o sujeito trabalhador, que faz parte do mundo do trabalho, tem uma representação de sua existência, uma compreensão de sua vida, a qual não corresponde à sua real circunstância, justamente porque tal representação não expressa a sua existência e o seu mundo, mas a existência e o mundo do burguês, a “visão de mundo” do capital. Dessa maneira, destaca Marx: “E assim como na vida privada se distingue entre o que um homem pensa e diz de si próprio e o que ele realmente é e faz, assim nas lutas históricas deve-se distinguir mais ainda as frases e as imaginações dos partidos de seu organismo efetivo e de seus interesses efetivos, sua representação de sua realidade” (MARX, 1960, p. 139). Ou, ainda:

A tradição de todas as gerações mortas pesa como um pesadelo sobre o cérebro dos vivos. E, precisamente, quando estes parecem ocupados em revolucionar a si e as coisas, em criar algo que ainda não existe, é precisamente nestas épocas de crise revolucionária que eles evocam temerosamente em seu favor os espíritos do passado, pedem emprestados os seus nomes, as suas palavras de guerra, a sua roupagem, para, neste venerável disfarce tradicional e com esta linguagem emprestada, representar a nova cena na história universal (MARX, 1960, p. 115).

Em contrapartida,

[a] revolução social do século XIX não pode tirar a sua poesia do passado, mas apenas do futuro. Não pode começar consigo mesma antes de se desfazer de todas as superstições do passado. As revoluções anteriores precisaram das reminiscências da história universal, para se anestesiarem de seu próprio conteúdo. A revolução do século XIX tem que deixar os mortos enterrarem os seus mortos, para chegar ao seu próprio conteúdo. Lá, a frase ultrapassava o conteúdo; aqui o conteúdo ultrapassa a frase (MARX, 1960, p. 117).

Longe de negar a subjetividade, Marx dá-lhe importância central no processo de transformação⁴, pois ele reconhece também a influência que a cultura, os “movimentos culturais”, as tradições das gerações “mortas”, passadas, exerce sobre as gerações vivas,

⁴ A crítica de Marx ao materialismo de Feuerbach, em 1845-46, é, entre outras questões, porque este deixou de lado a atividade subjetiva humana. Na primeira *Tese ad Feuerbach*, afirma Marx: “A insuficiência principal de todo materialismo até os nossos dias (o de Feuerbach inclusive) é que o objeto, a realidade, a sensibilidade foi tomado apenas sob a forma de objeto ou de intuição; mas não como atividade humana sensível, como práxis, não subjetivamente” (MARX, 1958, p. 533). E, em *A Ideologia Alemã*, Marx evidencia, de forma mais articulada, que Feuerbach tem o mundo como algo já constituído, estático, imutável, a-histórico, desconhecendo as modificações que a subjetividade implementou nele: Feuerbach “[...] não vê que o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente da eternidade, uma coisa sempre igual a si mesma, mas antes o produto da indústria e do estado em que se encontra a sociedade, e, na verdade, no sentido de que ele é um produto histórico, o resultado da atividade de toda a uma série de gerações”. Mais adiante, enfatiza Marx “[...] que Feuerbach, em Manchester, por exemplo, vê apenas fábricas e máquinas, onde há cem anos atrás havia apenas rodas de fiar e teares manuais” (MARX, 1958, p. 43-44). Cf. também MARTINS, 2007.

do presente. Dessa forma, para haver emancipação, revolução social, é necessária não só uma transformação das condições materiais, mas também da subjetividade humana, que, para agir crítico e emancipadamente sobre o mundo, terá que renunciar às referências, às imagens do passado que não ultrapassam a ordem social do capital.

No que se refere à subjetividade em Marx, com base em uma suposta determinação da base econômica sobre a superestrutura ideal, é importante citar ainda *A Ideologia Alemã* (1845-1846). Nessa obra, inicialmente, Marx e Engels criticam os neo-hegelianos, principalmente Bruno Bauer, Max Stirner e Ludwig Feuerbach, pelo fato de admitirem a autonomização da consciência e de defenderem a modificação do mundo a partir tão somente da negação subjetiva das ilusões da consciência. Assim se expressam Marx e Engels:

Os ideólogos jovens hegelianos são, apesar de suas frases que pretensamente “abalam o mundo”, os maiores conservadores. Os mais jovens dentre eles encontraram a expressão correta para a sua atividade, quando afirmam que lutam apenas contra “frases”. Eles esquecem, apenas, que opõem a estas frases nada mais do que frases, e que eles, quando combatem apenas as frases deste mundo, não combatem, de forma alguma, o mundo real existente (MARX, 1958, p. 20).

Para Marx e Engels, ao contrário, o ponto de partida para a transformação efetiva do mundo não está na atividade isolada da consciência, mas nas condições materiais dos indivíduos, condições estas dadas pelo trabalho, pela produção de seus meios de vida. E são nessas condições materiais, reais, de produção da existência que os indivíduos formam a sua consciência, a sua visão de mundo. Como eles afirmam:

Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias etc., mas os homens reais, ativos, como eles são condicionados por um desenvolvimento determinado de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a eles corresponde até chegar às suas formações mais amplas. A consciência nunca pode ser outra coisa senão o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo real de vida. Se em toda ideologia os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara obscura, é porque este fenômeno deriva do seu processo histórico de vida, da mesma maneira que a inversão dos objetos na retina deriva imediatamente do seu processo físico de vida (MARX, 1958, p. 26).

Marx e Engels designam aqui como ideologia a consciência invertida, a consciência fracionada do mundo, tal como a inversão das imagens na câmara escura, isto é, a totalidade das formas de consciência social a qual inverte a relação entre ela e as contraditórias condições de produção da existência, tomando a si mesma como condição geradora do mundo, e não o contrário, ou seja, uma inversão da relação entre a consciência e a realidade concreta, entre o pensar e o ser, tomando a consciência e as suas ideias como autônomas, e tendo supremacia sobre a realidade. Mas, como eles

sublinham:

Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência. No primeiro modo de consideração, parte-se da consciência como indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos vivos reais e considera-se a consciência apenas como a sua consciência (MARX, 1958, p. 27).

A ideologia como inversão leva a uma “falsa consciência”, mas uma “falsa consciência” não como mero erro subjetivo, como falsidade das ideias, descolada da realidade, abstraída da materialidade, porém, como distorção específica de uma realidade específica e, no caso de Marx, como visão distorcida da realidade capitalista, na medida em que esta aparece como uma realidade a-histórica, não produzida, sem contradição, sem conflitos e válida universalmente.

Embora as formas de ideologias – que se expressam através das instituições criadas pelo homem para a sua organização social, como as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas – sejam formas de consciência apartadas do mundo, que deixam de corresponder à base material de sua existência, de sua própria criação, ou seja, esferas superestruturais que não permitem ao indivíduo uma consciência crítica, coerente, acerca das condições sociais existentes, nem das contradições da realidade, conservando e reproduzindo, assim, a ordem social estabelecida, as ideologias não podem ser compreendidas, como comumente se atribui erroneamente a Marx, simplesmente como “falsas consciências”, o que levaria a entendê-las, tal como a subjetividade, de forma reduzida, pobre, como meras “realidades ilusórias”, como produções autônomas da consciência. pois elas têm, na verdade, seu fundamento não em si mesmas, na consciência apartada do mundo, mas na base material da sociedade. Por isso, Marx e Engels enfatizam que a visão de mundo predominante, as ideias dominantes, são as ideias produzidas pela classe hegemônica e expressam, sim, as condições materiais, através das quais essa classe realiza seu domínio. Assim, expressam-se eles:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe, que é o poder *material* dominante da sociedade, é, ao mesmo tempo, seu poder *espiritual* dominante. A classe, que tem à sua disposição os meios para a produção material, dispõe assim, ao mesmo tempo, dos meios para a produção espiritual, de modo que a ela estão, assim, ao mesmo tempo, submetidas em média as ideias daqueles a quem faltam os meios para a produção espiritual. As ideias dominantes não são mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como ideias; portanto, das relações que precisamente tornam uma classe dominante, portanto, as ideias de seu domínio. Os indivíduos, que constituem a classe dominante, têm, entre outras coisas, também consciência, e, por conseguinte, pensam; à medida que eles dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que o fazem

em toda a sua extensão, e, portanto, entre outras coisas, dominam também como pensadores, como produtores, de ideias; que regulam a produção e a distribuição das ideias do seu tempo, que, portanto, as suas ideias são as ideias dominantes da época (MARX, 1958, p. 46).

Essas ideias hegemônicas, propostas pelas classes dirigentes, são apresentadas para toda a sociedade como um ideal comum, pertencente a todos.

Dando sequência às bases de uma teoria da subjetividade no pensamento de Marx, é importante citar aqui também *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), nos quais se pode perceber a influência do trabalho na constituição da subjetividade humana. Nessa obra, Marx, ao tratar da categoria trabalho, toma-a, inicialmente, como uma categoria fundante da produção e reprodução da vida humana – a atividade primária, necessária e natural do homem. Precisamente, o que especifica a essência de um ser vivo é a forma como vive, produz e reproduz sua vida. Marx afirma: “No modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro da espécie, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem” (MARX, 1990, 516).⁵ A atividade dos demais animais se reduz exclusivamente ao consumo dos objetos de suas próprias necessidades imediatas. Essa forma de atividade, mesmo a mais deslumbrante, é repetição instintiva e quase mecânica, e, por isso, norteada apenas a uma necessidade específica, restrita e impulsionada de acordo com a própria estrutura orgânica. Frisa Marx:

Na verdade, o animal também produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, o castor, a formiga etc. Mas só produz o que necessita imediatamente para si ou para sua cria; produz unilateralmente [...]; o animal produz apenas sob o domínio da necessidade física imediata [...]; ele produz apenas para si mesmo [...]. O animal forma apenas segundo a medida e a necessidade da espécie a que pertence (MARX, 1990, p. 517).

Tais operações deslumbrantes, segundo Marx, não constituem trabalho, pois são realizadas sem pressupor um momento subjetivo, sem um fim subjetivo, sem uma teleologia, sem uma idealidade, tal como acontece com o trabalho humano. O trabalho não é um simples fazer fortuito, mecânico e restrito, mas uma atividade voltada para um fim, que é uma determinação da subjetividade humana, uma atividade livre e consciente, subordinada à vontade, uma vez que o sujeito, antes de fazer, constrói subjetivamente sua obra, imprimindo nela o projeto que tinha *a priori* na sua subjetividade.⁶ Através do trabalho, o sujeito manifesta-se como ser genérico, suplanta a atividade muda dos

⁵ Sobre a diferença entre alienação e estranhamento, nos *Manuscritos de 1844*, cf. CHAGAS, 1994.

⁶ Afirma Marx: “Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele constrói em sua mente sua construção, antes de construí-la em realidade. [...], ele imprime igualmente ao

animais, produz sua existência, cria a consciência de que é um ser social e, assim, atinge a existência de um ser universal e livre. Por isso, o sujeito só se constitui como ser universal e livre à medida que é sujeito de uma atividade livre e consciente. Contudo, o que fundamenta o ser genérico do sujeito é, precisamente, o trabalho, que, nas condições da sociedade capitalista, se torna estranhado.

Marx evidencia quatro conexões em que se apresenta o trabalho estranhado: 1. a do sujeito com seu produto, 2. do sujeito com sua atividade produtiva, 3. do sujeito com sua vida genérica; e, por fim, 4. do sujeito com outros sujeitos. Marx mostra que, na produção burguesa, o produto, resultado da objetivação do trabalho, deixa de ser, para o sujeito, seu próprio ser objetivado, para ser apenas um objeto estranho que o enfrenta e escraviza. O objeto produzido pelo sujeito – seu produto – opõe-se a ele como ser estranho, volta-se contra seu produtor e passa a dominá-lo. O sujeito exterioriza suas qualidades subjetivas no objeto, põe sua vida nele, porém, agora, esta não lhe pertence, mas ao objeto. Em decorrência, quanto mais objetos o sujeito produzir, tanto menos pode deles se apropriar e mais se subjeta ao domínio de seu produto; “[...] quanto mais formado o seu produto, tanto mais deformado o trabalhador, quanto mais civilizado o seu objeto, tanto mais bárbaro o trabalhador” (MARX, 1990, p. 513). A essa objetivação estranhada corresponde uma subjetivação estranhada, pois a perda do objeto produzido, da produção dos meios necessários à própria produção, enfim, de tudo o que significa produção pelo trabalho humano, não é só material, porém, recai também no mundo interior, na subjetividade humana. Há, pois, uma inversão de valores: um empobrecimento da subjetividade, uma desvalorização do sujeito diante de uma valorização da coisa, de um enriquecimento do objeto, do produto do trabalho.

À medida que o produto é estranho ao sujeito, a própria atividade produtiva se lhe torna alheia; o próprio trabalho se converte em atividade externa, que lhe produz deformação e unilateralização. Por isso, o sujeito só pode sentir-se em si fora do trabalho, porque neste está fora de si; agora, sua realização evidencia-se nas funções puramente animais – comer, beber, procriar etc. Nessas condições, o elemento humano torna-se animal e o animal, humano. Desse modo, quando o sujeito se confronta com o trabalho estranhado – como uma atividade não típica de sua espécie, não própria de seu gênero – o seu ser genérico (tanto no que diz respeito à sua natureza física como às suas faculdades espirituais específicas) converte-se num ser alheio a ele próprio. De fato, o

material a sua finalidade, pois ele sabe que ela determina o modo e a maneira de seu fazer como lei e a ela ele subordinar a sua vontade” (MARX, 1962, p. 193).

trabalho, como atividade livre e consciente, o qual especifica a generalidade do sujeito e o distingue do animal, é-lhe negado e se transforma em simples atividade de subsistência e contraposta aos demais seres humanos. Nessa atividade específica, que é repetitiva, fatigante e negadora da essência humana, o sujeito, assegura Marx, “[...] não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se a si mesmo; não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente nenhuma energia física e espiritual, mas mortifica sua *physis* [seu corpo] e arruína seu espírito” (MARX, 1990, p. 514). Afastado de seu ser genérico, da vida de sua espécie, o sujeito, como mercadoria, como força de trabalho, restringe-se a uma existência corpórea, biológica, preso às condições mais elementares e menos desenvolvidas de sua própria espécie, ou seja, àquelas condições de sobrevivência imediata e de reprodução física.

O que se considera com relação ao estranhamento do sujeito ante o seu produto, a-sua própria-atividade e a sua vida genérica, evidencia-se também na relação dele com os outros sujeitos. Ressalta Marx: “[...] quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se a ele o outro homem.” (MARX, 1990, p. 517-518). Trata-se aqui do estranhamento interno ao próprio sujeito, que implica um estranhamento intersubjetivo, isto é, numa relação estranhada do sujeito com outros sujeitos. O sujeito, reduzido à força de trabalho, à mercadoria, relacionando-se com outros sujeitos, vistos também como coisas, meramente como sujeitos físicos – é isto o princípio que conduz as relações intersubjetivas, inter-humanas, nas quais se expressa o estranhamento dos próprios sujeitos. No entanto, se “[...] o produto do trabalho me é estranho e enfrenta-me como um poder estranho, a quem pertence ele então? Se minha própria atividade não me pertence, mas é uma atividade estranhada, forçada, a quem ela pertence então? A um outro ser que não eu. E quem é esse ser? Os deuses?” (MARX, 1990, p. 518). Este outro ser a quem pertence o produto do trabalho é, na verdade, também um sujeito, um outro sujeito que não o trabalhador, ou seja, o capitalista. Esse momento revela-se, por um lado, pelo fato de que certo número de sujeitos produz para outros e, por isso, não tem o controle sobre o produto de seu próprio trabalho; por outro, pelo fato de um número reduzido de sujeitos – os capitalistas - que não trabalha, apropria-se do produto alheio. Desse modo, podemos sustentar que tanto os trabalhadores quanto os capitalistas são estranhos um em face do outro; contudo, as consequências são diversas: o estranhamento para o sujeito trabalhador evidencia-se como miséria, sofrimento e desumanização, enquanto, para o sujeito capitalista, como riqueza, deleite e satisfação.

Se o trabalho estranhado afasta do sujeito o produto de seu trabalho, a

reconciliação do sujeito com o objeto de sua atividade dá-se, nessas condições, através da posse, do dinheiro. E o sujeito mesmo expressa seu ser não em si, mas fora de si, no ter, na posse do dinheiro. Também os seus afetos, carinho, desejo, amor, para com os demais sujeitos se afirmam apenas no dinheiro. Como declara Marx:

[...] o que o dinheiro pode comprar, isso sou eu, o possuidor do próprio dinheiro. Tão grande quanto a força do dinheiro é a minha força. As qualidades do dinheiro são as minhas – de seu possuidor - qualidades e forças essenciais. Aquilo que eu sou e posso não é, portanto, de modo algum determinado por minha individualidade. Eu sou feio, mas posso comprar para mim a mulher mais bela. Portanto, eu não sou feio, pois o efeito da feiúra, sua força repelente, é anulado pelo dinheiro. Eu – segundo minha individualidade – sou coxo, mas o dinheiro me proporciona vinte e quatro pés; eu não sou, portanto, coxo; eu sou um ser humano mau, sem honra, sem escrúpulos, sem espírito, mas o dinheiro é honrado e, portanto, também o seu possuidor (MARX, 1990, p. 564).

Já a ausência de dinheiro tem o significado humano de o ser não ser sem o ter, ou seja, de o ser não ter em si qualquer objetivo, pois, “[...] se não tenho dinheiro para viajar, não tenho *necessidade* alguma, isto é, nenhuma necessidade efetiva e que se realize para viajar. Eu, se tenho vocação para estudar, mas não tenho dinheiro algum para isto, não tenho *nenhuma* vocação para estudar, isto é, nenhuma vocação *efetiva, verdadeira*” (MARX, 1990, p. 566). Nessas condições, em que o mundo humano é apropriado pelo dinheiro, pela posse, o sujeito torna-se estranho à sua própria sensibilidade. Por conseguinte, quando ele vê um objeto e almeja tê-lo em sua vida, fica sensível apenas na possibilidade de tê-lo para si como capital, de utilizá-lo ou possuí-lo diretamente. Por exemplo: “O comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum” (MARX, 1990, p. 542). Assim, para Marx, o capitalismo, a fim de aumentar a produção de capital, de satisfazer a sua objetividade por acúmulo de riqueza, reduz o ser ao ter, as necessidades humanas à necessidade de possuir dinheiro, empobrecendo, dessa forma, o sujeito em suas faculdades intelectuais, subjetivas.

A relação de propriedade privada, isto é, do sujeito com ela, implica uma apropriação limitada da vida. Os objetos somente são tidos como do sujeito na condição exclusiva de pertencimento como propriedade. Os sentidos do sujeito, físicos e intelectuais, deixam de expandir, quando restritos às delimitações impostas pela posse. Por isso, salienta Marx:

A supressão da propriedade privada é, pois, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação precisamente porque esses sentidos e qualidades tornaram-se *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho tornou-se olho humano quando seu objeto se tornou um objeto humano, social, proveniente do homem para o homem (MARX, 1990, p. 540).

Portanto, os sentidos tornam-se humanos, quando os sentidos do sujeito

encontram nos seus objetos uma satisfação liberta da propriedade privada e passam a refletir o trabalho como uma atividade cooperativa, de mútuo intercâmbio, a qual não condiciona o sujeito trabalhador ao estranhamento do produto do trabalho. Nesse caso, os objetos do trabalho deixam de ser cobiçados como propriedade para adquirirem uma nova forma, em que se confirmam as forças essenciais, as capacidades subjetivas do sujeito, a fim de lhe satisfazerem plenamente.

A temática da subjetividade humana pode ser apreendida também nos *Grundrisse* e em *O Capital*. Na primeira obra, Marx parte da produção material, socialmente determinada, e demonstra que ela é um todo orgânico, dinâmico, uma rica totalidade de relações diversas, na qual seus momentos constitutivos, a distribuição, a troca e o consumo estão concatenados entre si, formando unidade sintética, embora contraditória: a produção oferece, na forma material, o seu objeto, ou seja, os elementos materiais do consumo, pois sem objeto não há consumo. A produção determina, porém, não só a forma objetiva, como também subjetiva do objeto, quer dizer, ela não só fornece o objeto material à necessidade do consumidor, como também “cria subjetivamente” o consumidor, a sua necessidade, ao determinar o modo, a forma específica em que o objeto deve ser consumido. Como frisa Marx: “A fome é a fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, comida com faca e garfo, não é a mesma fome que devora a carne crua com ajuda da mão, da unha, do dente” (MARX, 1983², p. 27). Da mesma maneira: “O objeto de arte – tal como qualquer outro produto – cria um público sensível à arte e capaz de desfrutar a beleza” (Ibidem). Portanto, a produção cria não só um objeto para o sujeito (para o consumo), mas também um sujeito para o objeto, ao determinar o modo de consumir o objeto e a necessidade no sujeito desse objeto (o apetite, o desejo do consumo). E o consumo é o móbil que impulsiona a produção, que põe em movimento o processo produtivo, à medida que ele produz a necessidade de um novo objeto, de uma nova produção. Entre a produção e o consumo situa-se a distribuição, que não pode ser uma repartição coletiva, igualitária, dos produtos, porque ela não é independente, e sim determinada inteiramente pela estrutura da produção, que é privada, particular. Nesse sentido, a distribuição dos produtos é determinada pela forma da produção (privada), da distribuição dos instrumentos de produção (privados) e da função (capital e trabalho) dos membros da sociedade na produção. Analogamente, a troca não é independente e indiferente à produção, e, se a produção é privada, a troca também o é. Em decorrência, produção, distribuição, troca e consumo são elos de um todo único; eles não são idênticos nem exteriores um ao outro, mas momentos

diferentes, embora recíprocos, no interior de uma unidade, de uma totalidade orgânico-dialética.

Na obra indicada, os *Grundrisse*, Marx destaca que o que especifica a sociedade capitalista é o valor de troca, o capital, e este determina o nexos da sociedade, o convívio social entre os sujeitos, fazendo com que estes assumam a forma de coisa. Escreve ele: “A dependência mútua e generalizada dos indivíduos reciprocamente indiferentes forma a sua conexão social. Esta conexão social está expressa no valor de troca [...], isto é, num universal, no qual toda individualidade, toda particularidade, é negada e cancelada” (MARX, 1983², p. 90-91). E mais:

O caráter social da atividade, tal como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui como algo estranho e com caráter de coisa frente aos indivíduos; não como seu estar reciprocamente relacionados, mas como seu estar subordinados a relações que subsistem independentemente deles e nascem do choque dos indivíduos reciprocamente indiferentes. O intercâmbio geral das atividades e dos produtos, que se converte em condição de vida para cada indivíduo particular e é sua conexão recíproca com os outros, aparece a eles próprios como algo estranho, independente, como uma coisa. No valor de troca, o vínculo social entre as pessoas transforma-se em relação social entre coisas; a capacidade pessoal, em uma capacidade das coisas (MARX, 1983², p. 91).

Marx destaca aqui a indiferença, o alheamento, como a característica particular do sujeito na sociedade capitalista. É o capital, o valor de troca, o dinheiro, que medeia as relações sociais, eliminando as diferenças sociais dos sujeitos ou tornando-as indiferentes. Essa indiferença entre os sujeitos, na sociedade capitalista, é uma consequência do modo de produção capitalista, o qual elimina não só as determinações particulares em relação aos sujeitos e as diferenças qualitativas dos produtos, das propriedades, dos atributos particulares das coisas (cor, cheiro, peso etc.), isto é, daquilo que distingue materialmente os valores de uso particulares das coisas, tornando-as meras mercadorias, como também as formas específicas do trabalho útil-concreto, reduzindo-os, por conseguinte, a uma única espécie de trabalho, a trabalho humano abstrato.⁷ Logo, nas condições do capitalismo, o sujeito se determina como força de trabalho, como mercadoria, como coisa. E, como coisa, as relações entre os sujeitos se transformam em relações entre coisas; cada um é indiferente ao outro, está separado dos demais, levando o sujeito a um completo isolamento social, a uma ausência de sociabilidade.

Um texto importante sobre a subjetividade reificada é, precisamente, “O Caráter Fetichista da Mercadoria e o seu Segredo”, publicado em *O Capital*. Investigando o

⁷ Sobre a distinção entre trabalho útil-concreto e trabalho abstrato em Marx, cf. CHAGAS, 2011.

fetichismo da mercadoria, Marx observa que o caráter “místico”, “enigmático”, da mercadoria não provém de seu valor de uso, mas da forma do valor, do valor de troca. Assim ele descreve o fenômeno do fetichismo da mercadoria:

O mistério da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais de seu próprio trabalho como características objetivas dos produtos do trabalho mesmo, como qualidades naturais sociais destas coisas, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social de objetos, que existe fora deles. Por meio desses quiproquós os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, sensíveis e suprassensíveis. [...] É apenas a relação social determinada dos próprios homens, tomada aqui por eles como a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. [...]

Já que os produtores somente entram em contato social mediante a troca dos produtos de seu trabalho, também as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca. [...] Por isso, aos últimos [aos produtores], as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como o que elas são, isto é, não como relações imediatamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas, pelo contrário, como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas (MARX, 1962, p. 86-87).

Marx enfatiza, aqui, a condição trágica da subjetividade no mundo, pois, no processo produtivo de mercadorias, cria-se uma objetividade que anula os próprios sujeitos. Marx destaca a presença de uma objetividade sem subjetividade, ou de uma subjetividade mutilada, esvaziada, para qual a realidade aparece como um mundo exterior; quer dizer, o sujeito desconhece o mundo, a sua própria atividade, as condições pelas quais se produzem a sua própria existência, percebendo o mundo, a existência real, como fora dele, externa e alheia a ele, e não como um produto de seu próprio trabalho, de sua própria subjetividade. Marx vê aqui o anúncio da “morte” do sujeito, já que, nessas condições fetichizadas, os sujeitos enquanto sujeitos ativos, livres e conscientes são abolidos e se tornam coisas vivas (de ordem mercadológica), e os produtos de seu trabalho, as mercadorias, aparecem como atributos de si mesmas, autonomizadas, dotadas de um poder sobrenatural, ocultando, dessa maneira, a sua origem, a sua fonte, isto é, o trabalho social que as fundamenta.

37

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Ronaldo Marcos de Lima; TEODORO, Elinilze Guedes. *Aproximações para entender a subjetividade numa perspectiva marxista*. In: **Revista Trabalho e Educação**: NETE/ UFMG. Vol. 15, nº 01, 2006.

BERINO, Aristóteles P. **Elementos para uma teoria da subjetividade em Marx**. Dissertação (Mestrado) – Niterói/RJ, 1994 (mimeo).

BERTRAND, Michele. *O homem clivado – A crença e o imaginário*. In: SILVEIRA, Paulo; DORAY, Bernard. **Elementos para uma teoria marxista da subjetividade**. São Paulo: Vértice, 1989.

CHAGAS, Eduardo F. *A crítica da política em Marx*. In: RECH, Hildemar Luís; et al. (Org.) **Trabalho, Filosofia e Educação no Espectro da Modernidade Tardia**. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

_____. *Diferença entre alienação e estranhamento nos Manuscritos Econômico-Filosóficos (1844), de Karl Marx*. In: **Revista Educação e Filosofia**. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, v. 8, n.º 16, p. 23-33, junho/dezembro de 1994.

_____. *O Método Dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto*. In: *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 38, n.º 120, p. 55-70, 2011.

_____. *A natureza dúplice do trabalho em Marx: Trabalho útil-concreto e trabalho abstrato*. In: **Revista Outubro**, n.º 19, p. 61-80, 2011.

_____. *Religião: O homem como imagem de Deus ou Deus como imagem do homem*. In: OLINDA, Ercília Maria Braga de (Org.). **Formação Humana: Liberdade e Historicidade**. Fortaleza: Edições UFC, 2004.

MARTINS, Maurício Vieira. *Materialismo e Subjetividade: estudando a posição de Marx*. In: MORAES, João Quartim de (Org.). **Materialismo e Evolucionismo – Epistemologia e História dos Conceitos**. Campinas: FAPESP, 2007, p. 103-130. (Coleção CLE, vol. 47).

MARX, K. **Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie**. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke* (MEGA). Berlin: Dietz, 1983¹, v. 13.

_____. **Theorien über den Mehrwert**. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke* (MEGA). Berlin: Dietz, 1965, v. 26.

_____. **Zur Judenfrage**. In: MARX, K.; ENGEL, F. *Werke* (MEGA). Berlin: Dietz, 1957, v. 1.

_____. **Ökonomisch-philosophische Manuskripte**. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke* (MEGA). Berlin: Dietz, 1990, v. 40.

_____. **Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte**. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke* (MEGA). Berlin: Dietz, 1960, v. 8.

_____. **Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung**. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke* (MEGA). Berlin: Dietz, 1957, v. 1.

_____. **Die deutsche Ideologie**. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke* (MEGA). Berlin: Dietz, 1958, v. 3.

_____. **Thesen über Feuerbach.** In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke* (MEGA). Berlin: Dietz, 1958, v. 3.

_____. **Grundrissen der Krtik der polistischen Ökonomie.** In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke* (MEGA). Berlin: Dietz, 1983², v. 42.

_____. **Das Kapital.** In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke* (MEGA). Berlin: Dietz, 1962, v. 23.

SILVEIRA, Maria Lídia Souza da. *Algumas notas sobre a temática da subjetividade no âmbito do marxismo.* In: **Revista Outubro**, Nº. 7, 2002.

SILVEIRA, Paulo; DORAY, Bernard. **Elementos para uma teoria marxista da subjetividade.** São Paulo: Vértice, 1989.

UM ESTUDO SOBRE O CONCEITO DE HISTÓRIA E TEMPO PRESENTE EM MARX ATRAVÉS DA *CRÍTICA DA ECONOMIA POLITICA DE 1859*

Jean Paulo Pereira de Menezes¹

Resumo:

Esta comunicação está relacionada diretamente com o desenvolvimento de uma investigação em andamento pela Unesp de Marília a cerca do conceito de História e tempo presente na publicação de Karl Marx de 1859 intitulada *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. O objeto apresentado a seguir trata-se de um estudo teórico, classificado como bibliográfico-documental, localizado em meados do século XIX que busca o desenvolvimento de um estudo sobre o conceito de História e tempo presente em Marx, cronologicamente distante das formulações postuladas nos anos 1970 pelo Institut d'histoire du temps présent na França.

Palavras-chave: História, Economia Política, Grandes Narrativas

Abstract:

This paper is directly related to an ongoing investigation which is being developed by Unesp Marília concerning the concept of History and present time, found in a work written by Karl Marx in 1859 and entitled *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. The object shown hereinafter is a theoretical study, classified as bibliographical and documental, situated in the middle of the nineteenth century that seeks to develop a study concerning the concept of history and present time in Marx chronologically distant from the formulations postulated in the 1970s by the Institut d'histoire du temps présent in France.

Keywords: History, Political Economy, Grand Narratives

Uma chave para a anatomia do macaco

A proposta de intervenção textual que apresento aqui está relacionada diretamente o conceito de História e tempo presente na publicação de Karl Marx de 1859 intitulada *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (Para Crítica da Economia Política). O objeto apresentado a seguir não pretende se ocupar de um estudo situado no

¹ Doutorando em Ciências Sociais pela UNESP. Mestre em História pela UFGD. Docente do curso de Ciências Sociais da UNESP-Marília.

tempo presente, tão pouco de entender Marx como historiador, menos ainda, um historiador do tempo presente. Trata-se de um estudo teórico, classificado como bibliográfico-documental, localizado em meados do século XIX. Entretanto, torna-se imprescindível levar em consideração o conceito de história do tempo presente desenvolvido durante o século XX para que se possa inferir sobre o objeto da tese, que por sua vez, é produtor de um conceito de História e tempo presente, muito antes de todas as formulações teórico-metodológicas institucionalizadas no *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS), através do *Institut d'histoire du temps présent* (IHTP).

O estudo sobre Marx em termos temáticos é bastante vasto, entretanto, postulo que ainda há muito que se explorar da perspectiva teórica e metodológica esboçada por Marx em sua trajetória intelectual, ou ainda, uma chave para entender o tecido social.

Sobre o conceito de história do tempo presente

Sobre a história do tempo presente e a produção historiográfica desta perspectiva, a França apresenta uma das maiores referências. Em 1978, foi fundado o *Institut d'histoire du temps présent* (IHTP), efetivamente inaugurado em 1980 sob a direção de Francis Bédarida, estendendo-se até o início de 1990. A historicidade deste instituto é intimamente relacionada aos desdobramentos da Segunda Guerra Mundial e o surgimento de uma nova perspectiva historiográfica: o tempo presente diante da historiografia contemporânea.

Philippe Tétart, em uma edição propedêutica, intitulada “Pequena História dos Historiadores” (*Petite Histoire des Historiens*), publicada no Brasil pela EDUSC – Bauru – SP, nos apresenta uma síntese das perspectivas teórico metodológicas, e, sobre a história do tempo presente é enfático: “A história do tempo presente não é *nova*. Tucídides foi um historiador do vivido, e muitos outros o seguiram” (TÉTART, 2000, p. 133). E poderíamos acrescentar August Comte, Hegel, Ranke e Marx que também o foram.

Filosofias da História e as grandes narrativas no século XIX

Comte se preocupou com um tipo de História Universal ao propor seu “Curso de Filosofia Positiva” (*Cours de Philosophie Positive*). Com a lei dos três “estágios”,

pretende dar explicação e sentido ao processo histórico até o seu tempo presente. E certamente o faz. Uma teoria da história ganha expressão com Comte e, como pode se verificado é de grande importância para a sua própria superação diante de outras teorias da história. Comte está vinculado a uma visão ortodoxa da construção do conhecimento, calcando em sua teoria da história um devir evolutivo no sentido de contemplar o seu presente histórico. Possui também o caráter nacional, assim como quase todos os autores citados. A França de Comte é o modelo exemplar de estado positivo. A razão e os valores universais a partir da França deveriam ser tomados como o emblemático da civilização.

Comte possui um caráter político que expressa os interesses de uma classe socioeconômica ilustrada e que será exportada para outros países, como a Alemanha e mesmo posteriormente, o Brasil.

Da Prússia, Hegel está a vislumbrar todo esse processo, e provavelmente foi o primeiro pensador a captar o desenrolar da história em seu tempo presente, sobretudo sobre as revoluções burguesas na Europa Ocidental – com um novo patamar da história universal. Hegel, semelhante à Comte, também apresenta sua teoria da História. E o faz no mesmo estilo das grandes análises da História Universal, entretanto, o faz reabilitando a dialética para o seu tempo presente.

Para Hegel a Prússia teria atingido o seu estado maior de desenvolvimento e assim seria o paradigma universal da História. Seria possível aqui assinalar o caráter nacional presente em Hegel, e ainda, o germe da centralização política e do Estado Alemão.

Assim como Comte, Hegel (embora a existência de diferenças radicais sobre a História) está com os pés no tecido social da Europa. Fala a partir da Prússia, da monarquia, mas sonha com a República iluminista. Ambos, na França e na Prússia, se preocupam com o universal e o nacional a partir do posicionamento hegemônico do poder político de seu tempo presente.

Um pouco depois de Hegel, Leopold von Ranke, agora um historiador oficial do império prussiano, apresenta uma produção histórica bastante influenciada pelo pensamento nacional Alemão. Ele vivencia a centralização e criação política do Estado Alemão e vai escrever a história desse Estado. É também, considerado um dos grandes representantes do historicismo alemão. Este foi um período repleto de grandes explicações que destacavam os grandes personagens da história, reis, príncipes, papas, entre outros personagens. Um pensador vital para a germinação de sua própria antítese.

Marx não procede diferente dos anteriores, no tocante à preocupação com uma História dos grandes períodos explicativos. Inicialmente, pode-se apresentar assustador para o pensamento doutrinado, entretanto, Marx não se exclui das grandes narrativas referidas anteriormente. Marx, todavia, possui singularidades em relação aos pensadores citados anteriormente. A começar pelo tecido social que é construído a sua perspectiva de História e tempo presente.

Assim, é nodal a distinção que apresento no projeto com fenomênica sutileza: História e tempo presente, e, história do tempo presente. A primeira se reporta as preocupações com a problematização do projeto da tese em relação ao presente como história em Marx. A segunda, se remete as perspectivas teórico-metodológicas, distantes de Marx por mais de um século. As duas perspectivas não são entendidas como sinônimas, do contrário entoaria uma canção anacrônica, de um Marx historiador (que nunca foi) e mesmo de um pesquisador institucional.

Marx compartilha, como muitos pensadores de seu tempo, das preocupações com a história e o tempo. Mas o faz de modo radicalmente distante da tradição universalista dos Estados nacionais europeus e os círculos intelectuais hegemônicos. Ele parte do prisma econômico para construir a sua concepção de História e tempo presente, baseando-se nos modos de produzir a vida durante a História, o que lhe coube, já no século XIX, o título equivocado de pensador economicista. Marx propõe entender a história do presente para se entender a história o capitalismo manifesto em seu presente imediato. Como cita em “Para a Crítica da Economia Política” (*Zur Kritik der Politischen Ökonomie*), publicada em 1859, quando do método da economia política:

A anatomia do homem é a² chave da anatomia do macaco. O que nas espécies animais inferiores indica uma forma superior, não pode, ao contrário, se compreendida senão quando se conhece a forma superior. A economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. Porém, não conforme o método dos economistas, que fazem desaparecer todas as diferenças históricas e vêem a forma burguesa em todas as formas de sociedade. Pode-se compreender o tributo, o dízimo, quando se compreende a renda territorial. Mas, não se deve identificá-los (MARX, 2008, p. 264).

É possível verificar o caráter de classe no pensamento de Marx quando é postulada a crítica à economia burguesa em seu tempo presente. Trata-se de um elemento singular da perspectiva histórica do autor diante de seu presente imediato, uma

² Nas traduções para as línguas portuguesa, francesa e espanhola, o artigo fora traduzido para o definido, sendo que a fonte na língua de origem apresenta o artigo indefinido, uma, o que é melhor expressivo da pluralidade de Marx ao entender que a anatomia do homem é uma chave para entender a anatomia do macaco, ou seja, as relações sociais do tempo presente é uma das possibilidades de se compreender a constituição histórica deste mesmo presente.

característica inexistente em Comte, Ranke e mesmo em Hegel, onde se contemplava o tempo presente como o estado da realização humana através do estado positivo, da civilização. No caso de Hegel o encontro do ser “*em si*”, “*para si*”, através do Estado como o mais alto grau de desenvolvimento histórico da humanidade, realizando-se em sua essência burguesa.

Durante a trajetória de Marx, buscar-se-á entender como se apresentou a sua perspectiva de história, ou mesmo a sua filosofia da História. Ainda a título de hipótese, é possível sustentar que em Marx o processo histórico possui o devir dos fenômenos, com avanços e recuos, diante de lutas de classes que em seu tempo presente se realizam na sociedade capitalista. Diferente de parte de seus contemporâneos, não há na crítica da economia política uma perspectiva de contemplação do tempo presente, ao contrário, a perspectiva de Marx é radicalmente crítica em relação ao seu presente imediato, consequentemente, o sendo também o seu conceito de História.

Breve *retour* aos franceses

Com essa breve digressão – iniciada por Philippe Tétard e complementada pela proposta da pesquisa –, ao referir-se a história do tempo presente não se faz detendo-a no século XX. Entretanto compartilha-se do entendimento que é no século XX que esta perspectiva ganhará um estatuto teórico e metodológico, sobretudo entre os historiadores profissionais.

O advento do *Institut*, ao propor o desenvolvimento de trabalhos historiográficos sobre a história do tempo presente, contou com a existência de olhares amistosos e sobretudo de olhares críticos entre os historiadores franceses, ligados a *Nouvelle Histoire*, emblematicamente Jacques Le Goff, em publicação realizada no mesmo ano de fundação do *Institut d'histoire du temps présent* em 1978. Vejamos a sua preocupação acerca da história e tempo presente:

A história do presente não raro é mais bem feita pelos sociólogos, os politicólogos, certos grandes jornalistas, do que por historiadores de ofício. Annie Kriegel, historiadora perspicaz e completa do fenômeno comunista, trocou a etiqueta de historiadora pela de socióloga (LE GOFF, 1995, p. 50-51).

Essas preocupações nos remetem a caracterização introdutória em história contemporânea, tempo presente e presente imediato. François Dosse, membro do *Institut d'histoire du temps présent* e com bastante trânsito entre os historiadores

brasileiros, apresentou recentemente uma contribuição para se pensar a caracterização desses conceitos. Em entrevista cedida à revista *História Agora* (2007), François Dosse – pesquisador do *Institut d’Histoire du Temps Présent* (IHTP) e professor do IUFM de *Créteil* (Paris XII), esclarece sobre a história imediata e história do tempo presente:

Antes de falarmos sobre a História do Tempo Presente, vamos falar sobre a História Imediata. Estou me referindo efetivamente à contribuição de Jean Lacouture, na Nova Enciclopédia da História de 1978. Ele escreve um longo texto sobre a pertinência da História Imediata, que efetivamente é o ponto de união do jornalismo e da história (DOSSE, 2007, p. 2).

E continua:

Então trata-se de saber qual é esta extensão, e é aí que estão as discussões sobre como o Tempo Presente aparece. Alguns dizem que a História do Tempo Presente se dá a partir da última catástrofe datada. Esta é uma maneira de definir o Tempo Presente.

Outros dizem que a História do Tempo Presente é entendida enquanto ainda existam pessoas vivas para transmitir sua experiência (DOSSE, 2007, p. 3).

Como aponta Dosse, o campo é complexo. A tradição francesa estipulou como História Contemporânea todos os fenômenos decorrentes do período após a Revolução Francesa até os nossos dias. Entretanto, esse balizamento se apresentou vasto por demais, dando margem para outras interpretações de contemporâneo.

Assim encontra-se a história do tempo presente, ligada a memória de gerações, traumáticas ou não, sobre determinados eventos históricos capazes de apresentarem o depoimento da memória diante de um tempo geracional, passível de estudos e interpretação históricas.

Concomitantemente, abre-se espaço para o que Dosse entende como história imediata. Esta, muito mais “quente”, muito mais presente por se ocupar do cotidiano imediatamente construído, dividindo, o historiador, o mesmo espaço e tempo com o jornalista.

Ainda no final da década de 1970, parte dos trabalhos historiográficos se ocupavam de um tempo histórico mais recuado, principalmente a Idade Média, o que contribui para o entendimento das preocupações desses intelectuais com a história do tempo presente.

Henry Rousso, historiador também ligado ao I’HTTP, quando questionado sobre o que é a história do tempo presente, esclarece:

Para essa questão existem duas respostas. A primeira, uma resposta que se inscreve no contexto francês. Essa denominação está associada à criação deste instituto: o Instituto de História do Tempo Presente (IHTP) foi criado entre 1978 e 1980 e tinha por objetivo trabalhar sobre o passado próximo e sobre a História Contemporânea no sentido etimológico do termo, ou seja, uma História (...) na qual o historiador investiga um tempo que é o seu próprio tempo com testemunhas vivas e com uma memória que pode ser a

sua. A partir de uma compreensão sobre uma época que não é simplesmente a compreensão de um passado distante, mas uma compreensão que vem de uma experiência da qual ele participa como todos os outros indivíduos (ROUSSO, 2009, p. 3).

Anterior ao ano de 1978, após a Segunda Guerra Mundial, passou-se ao desenvolvimento de uma prática historiográfica já consagrada, atualmente, como história do tempo presente, assim como postula Rousso na citação acima. Entretanto, as bases do que entendemos como história do tempo presente não foram forjadas sem maiores problemas, pois o tempo presente nos remete a uma série de problemáticas, as quais a historiografia, sobretudo a francesa, soubera administrar diante do desenvolvimento metodológico, tendo a fonte oral como privilegiada para tratar de uma História do Tempo Presente.

É diante deste contexto que também se encontra a perspectiva de história do tempo presente, e, diferente do que pode-se inferir, esta perspectiva, na década de 1970, não encontra muitos respaldos entre os *annalistes* dedicados a recuos históricos mais distantes do presente em que trabalha o historiador (como citado anteriormente as preocupações de Jacques Le Goff no ano de 1978).

Todavia, o autor do objeto da tese (Marx) em apresentação, parece se ocupar do tempo presente para a interpretação e desenvolvimento de uma concepção de História e tempo presente para além de seu tempo (1859), para além dos historiadores profissionais de sua época (principalmente da “escola” alemã), onde, a título de hipótese, necessita de provocar relações dialéticas entre as áreas do conhecimento, sobretudo da história, filosofia, economia e do que chamaríamos mais tarde de ciências sociais. Ainda sob a forma de hipótese, para Marx, o conjunto dessas ciências históricas é de elementar importância para o desenvolvimento de suas duas categorias centrais presentes em “Para a Crítica da Economia Política” de 1859: a História e o Tempo Presente.

Colaborações sobre a História e Tempo Presente a partir do Brasil

As contribuições sobre a história do tempo presente, a partir do I’HTP, colaborarão para demonstrar, na tese, que Marx, há mais de cem anos antes, também já se ocupava de forma central daquilo que formalmente só viera ganhar estatuto teórico e metodológico entre os historiadores profissionais a partir de meados do século XX, como a história do tempo presente. Todavia, ainda sob título de hipótese, Marx não o

fizera a partir da academia, ao lado de historiadores, como existia em sua época. Porém, e, com efeito, desenvolvera uma prática teórica e metodológica onde a História e o tempo presente foram centrais na constituição de suas leituras sobre o processo histórico, a partir do presente. Vejamos a contribuição de Celso Frederico diante desta hipótese da tese:

Um dos eixos centrais da metodologia de Marx é a “centralidade do presente” para o conhecimento dos fenômenos históricos. Com essa expressão, entende-se a história como um processo em permanente desenvolvimento e o presente como momento privilegiado para se entender o passado. É a anatomia do homem que permite conhecer a anatomia do macaco – e não o contrário. É também a existência do capitalismo plenamente consolidado que possibilita o estudioso olhar para as sociedades pré-capitalistas e captar os sinais indicativos da desintegração daquela formação social e anunciadores das possibilidades de desenvolvimento futuro (FREDERICO, 2010, p. 7).

Deste modo não se trata, como ponto central da tese, de uma aplicação do conceito de história e tempo presente desenvolvido na França pós Marx, para a interpretação dos escritos de Marx. A tese trata de postular que Marx, em 1859 já havia desenvolvido o conceito de História e tempo presente durante a sua trajetória intelectual, antecedendo-se, de forma distinta, para mais de um século as preocupações teóricas e metodológicas acerca do tempo presente, emblematicamente expressas no decorrer do século XX. Busca-se, diante desta questão, até então hipotética, a percepção das categorias de História e tempo presente em Marx diante da singularidade destes conceitos que precedem uma longa e diversificada tradição diante da escrita da História. Entendendo que em “Para a Crítica da Economia Política” de 1859 é o trabalho iniciado por Marx, no momento de sua trajetória de maior experiência, e que terá sua continuidade em 1867 com a publicação de *O Capital*, volume I. Nela, pode-se observar a permanência da centralidade da História como categoria teórica, forjada durante toda experiência de Marx diante de seu presente histórico.

Diante do contexto internacional de crise econômica e o retorno à Marx por parte dos analistas financeiros e especialistas ligados as ciência humanas, este autor pode contribuir para uma maior compreensão da economia política de nosso presente histórico socialmente situado diante da crise econômica do capital.

Acredita-se que a percepção do conceito de História e tempo presente em Marx e a sua contribuição para o debate atual, frente a conjuntura global, só pode ser executada com êxito diante da perspectiva de totalidade. Para isso torna-se imprescindível o diálogo amplo entre as questões culturais, a identidade socialmente constituída diante da

memória e a economia, no sentido de serem elementos fundantes das relações de uma determinada paisagem histórica construída e em construção.

Nestes termos, a tese aqui possui pertinência temática e é congruente com problematizações já desenvolvidas nas ciências históricas a partir da produção intelectual brasileira, emblematicamente por José Carlos Reis, na Universidade Federal de Minas Gerais em 1987, com o tema “Marx e a História” (1987), sob orientação de Ivan Domingues. Trabalho esse também apresentado à *Université catholique de Louvain*, Bélgica. Esse trabalho dissertativo de José Carlos Reis é tributador de uma perspectiva de produção do conhecimento com base na totalidade dos fenômenos de seu tempo presente e busca em Marx as possibilidades de diálogos congruentes com as necessidades de seu tempo. Em “Marx e a História”, o autor, assim como nesta proposta de tese, partilha da mesma perspectiva multidisciplinar entre as ciências históricas, uma vez que sua escrita e princípios teórico-metodológicos partem da historiografia, dialeticamente relacionada com a Sociologia e a Filosofia, esta última, abrigando a pesquisa em seu Programa de Pós-Graduação em Filosofia Contemporânea na década de 1980.

Outros trabalhos mais recentes vão em um sentido de dialogar com Marx com objetivo de examinar fenômenos socioeconômicos e socioculturais nos anos 1990, como são os trabalhos desenvolvidos no Programa de Pós- Graduação da História da USP e doutorado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP por Jorge Grespan, sobre “*O conceito de crise em Marx na crítica da economia política*”, sob orientação de Marcos Lutz Muller, no ano de 1994.

48

Considerações finais

A pesquisa busca em Marx um conjunto de contribuições para o entendimento e transformação do presente como história imediata. Marx apenas não se preocupou em fazer suposições desalinhadas do conceito de totalidade histórica como também não se debruçou sobre crítica da economia política para apresentar exclusivamente uma interpretação da realidade, mas sim a transformação crítica, radical e revolucionária de seu tempo presente. Partimos de uma tradição que busca em Marx um conjunto de contribuições sobre o conceito de História e tempo presente.

Essas duas categorias são intrinsecamente ligadas na produção marxiana acerca de sua crítica da economia política. O presente como História é parte fundante de toda obra de Marx, pois é a partir do presente que se pode ter acesso ao processo da História que se realiza no presente imediato. O presente imediato é a realização (ou não) do ser social e é nele que se pode encontrar uma das chaves de compressão das realizações do homem em sociedade.

Referências Bibliográficas

DOSSE, François. *Entrevista*. Por: Ana Carolina Fiuza. **História Agora** - Revista de História do Tempo Presente, n. 7, agosto de 2009.

ROUSSO, Henry. *Entrevista*. Por: AREND, Silvia Maria Fávero & MACEDO, Fábio. **Tempo e Argumento** - Revista do Programa de Pós-Graduação em História. Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 201–216, jan./jun. 2009.

FREDERICO, Celso. “Nas trilhas da Emancipação”. In: MARX, K. **Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução/Karl Marx**. Tradução de Lúcia Ehlers. 1.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

GRESPLAN, Jorge. **A Dinâmica da Crise. Um estudo sobre o conceito de crise na crítica de Marx à Economia Política**. Doutorado em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 1994.

LE GOFF, Jacques. **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

_____. **Zur Kritik der Politischen Ökonomie**. Werke, v. 13. Erschienen 1859 bei Franz Duncker, Berlin.

_____.; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã I**. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa, Presença; Brasil, Martins Fontes, 1974. (Coleção Síntase).

REIS, José Carlos. **Marx e a História**. Dissertação de mestrado em Filosofia Contemporânea. FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais, 1987.

TÉTARD, Philippe. **Pequena história dos historiadores**. Bauru: EDUSC, 2000.

UMA FILOSOFIA POLÍTICA PARA A CRISE DO CAPITAL

Aluisio Pampolha Bevilaqua¹

Resumo:

O objetivo deste artigo é apresentar evidências e sustentar a hipótese de que a crise do capital ruiu o substrato material do racionalismo vulgar, deflagrou uma crise de paradigmas na ciência moderna, conduzindo ao retorno do irracionalismo no discurso pós-moderno, e ao debate do fundamento filosófico da teoria marxista – a dialética materialista. Este novo período da sociedade e do pensamento humano, caracterizado de transição, exige dos sujeitos cognoscentes compreender as novas formas de desenvolvimento das relações sociais, em que ciência e educação, mais que paradigmas normativos, são valores basais da humanidade, logo, uma nova *raison d'être* e finalidade para a crise do capital em termos transcendentais histórico-filosóficos.

Palavras-chaves: Crise, Capital, Filosofia, Marxismo.

Abstract:

This paper aims to present evidence and support the hypothesis that the crisis of capital has made the material substratum of vulgar rationalism collapse, has sparked the crisis of paradigms in modern science, leading to the return of irrationalism in the postmodern discourse and to the debate on the philosophical foundations of Marxism – dialectical materialism. This new period of society and of human thought, characterized by a transition, requires that conscious subjects understand the development of new forms of social relations, in which science and education, more than normative paradigms, are base values of humanity, hence, a new *raison d'être* and purpose for the crisis of capital in transcendent historical and philosophical terms.

Keywords: Crisis, Capital, Philosophy, Marxism

Introdução

A crise do capital que voltou a se manifestar de forma aguda na economia dos Estados Unidos e Europa na primeira e segunda década (2008-2012) do século XXI configura-se, cada vez mais, como expressão dramática dos estertores de um sistema social – o capitalismo –, que luta por não perecer frente suas contradições intrínsecas (cf. MARX, 1973; LENINE, 1985). Enquanto tal, a crise sugere ao pensamento

¹ Cientista Social, Mestre em Educação Brasileira e Doutorando em Educação pela UFC, Bolsista do CNPq e Pesquisador do Labor e do CEPPEs. Autor do livro: A Crise do Capital em Marx e as Implicações nos Paradigmas da Educação.

dominante, por um lado, imagens e predições cataclísmicas e irracionais em relação à sua natureza e finalidade histórica, conduzindo os sujeitos sociais à ações desesperadas e para uma conjuntura de extrema incerteza em relação aos paradigmas dominantes que fundam as estruturas de relações sociais vigentes – do maior ao menor grau de desenvolvimento socioeconômico, científico-técnico e político-cultural (cf. MARX, 1977); por outro lado, revela também uma crise de paradigmas na ciência decorrente da profunda fissura do substrato material que sustenta o racionalismo vulgar, dominante da concepção geral da sociedade e da própria ciência moderna, exigindo o repensar filosófico com mais e não menos ciência na definição conceitual deste fenômeno social: seja como objeto para si inédito no movimento histórico do modo de produção do capital; seja como objeto em si universal e comum a todos os processos de transições de uma etapa à outra na história dialética das sociedades humanas (cf. LENINE, 1986).

O objetivo deste artigo é apresentar evidências e sustentar a hipótese de que a crise do capital, ao ruir o substrato material em que se fundamenta o racionalismo vulgar, deflagrou uma crise de paradigmas na ciência moderna, conduzindo ao retorno do irracionalismo presente no discurso pós-moderno, metafísico e, por outro lado, ao fundamento filosófico da teoria marxista – a dialética materialista (cf. GRAMSCI, 1971). Ele se constitui de quatro partes: 1) Introdução, que apresenta a questão temática; 2) O desenvolvimento, que descreve as evidências e analisa as relações entre dados empíricos e categorias conceituais, sustentando a hipótese problemática e possíveis soluções; 3) a conclusão, que argumenta a validade da hipótese a priori ou declina a mesma sugerindo nova hipótese e, 4) as referências bibliográficas. O método aplicado é o método do materialismo dialético e histórico, fundado em Marx, Engels e Lenine.

51

A Crise do Capital e a Crise de Paradigmas da Ciência

A crise na economia mundial se apresentou nos EUA e Europa empiricamente nos seguintes fatos: a) a bancarrota da Nasdaq em março de 2000 (cf. SHILLER, 2008); b) os custos de guerra de US\$ 3 trilhões dólares no déficit dos EUA (cf. BILMES; STIGLITZ, 2008); c) a crise nos títulos de hipotecas subprime nas mãos dos Hedge Funds em julho de 2007 (cf. SHILLER, 2008); d) a bancarrota das companhias Fannie Mae e Freddie Mac quebra a Lehman Brothers em setembro de 2008); e) a bancarrota das três gigantes automobilísticas estadunidenses: Ford, Chrysler e General Motors (cf. KRUGMAN, 2009), e f) finalmente, na Europa, a crise se apresentou mais sentidamente

na forma de dívida pública: Irlanda, Grécia, Portugal, Itália e Espanha. Em síntese: o PIB mundial caiu de 3% em 2008, para -0,6% em 2009; queda de -3,6%. Nas economias avançadas (G-7) o PIB passou de 0,2% em 2008, para -3,4% em 2009; queda de -3,6% (EUA de 0,4% para -2,4%, União Europeia de 0,9% para -4,1%, com a Zona do Euro de 5,5% para -6,6% e o Japão de 1,2 % para -5,2%) (cf. IMF, 2010).

A crise na política suscitou imagens metafóricas que vão da turbulência ao tsunami. O vice-presidente do Banco da Inglaterra, Charles Bean, explicou que “*é uma crise que acontece uma vez na vida, e possivelmente a maior crise financeira deste tipo na história da humanidade*”. O presidente francês, Nicolas Sarkozy, afirmou que “*A crise é mundial, estrutural e não é um parêntese que será fechado em breve*”. Alan Greenspan a descreveu como “*um tsunami de crédito que acontece uma vez por século*”. O secretário-geral da ONU, Ban Ki-moon, pediu medidas “*drásticas*” (...) contra a crise financeira global que “*pode ser uma turbulência à qual muitas das pessoas dos países pobres não poderão sobreviver... ameaça todos os progressos que fizemos para combater a pobreza e a doença, nossos esforços contra as mudanças climáticas...*” (BEVILAQUA, 2011).

Diante destas evidências empíricas, o problema teórico-filosófico tornou-se inescamoteável, sobretudo, na ciência econômica. Nesta, a questão se apresenta inteiramente ao se indagar: por que o marginalismo - monetário e historicista – não foi capaz de prever e evitar as crises? Naturalmente, não é razoável uma resposta *ad hoc*, como a proposição do ex-presidente do FED (Federal Reserve), Alan Greenspan, que passou à história no *contradictio in adjecto* da “*Exuberância Irracional dos Mercados*”. Esta formulação tornou-se debate acadêmico com a publicação do livro “*Irrational Exuberance*”, do Professor Robert J. Shiller, que explicou o problema nos seguintes termos:

Por que as pessoas ainda se referem aos anos de exuberância irracional? (...) Muitas pessoas foram perceptivas que no contínuo impulso do mercado de ações, como a grande onda dos anos 90, havia algo palpavelmente irracional no ar, ainda que fosse de natureza sutil a irracionalidade. (...) A exuberância irracional não é aquela loucura. Por sua vez - pensar como uma mania ou pensar como uma orgia – em termos populares - parece demasiado forte para descrever o que atravessávamos nos anos de 1990. Foi mais como uma espécie de mau juízo que nos lembramos ter feito em algum momento de nossas vidas quando o nosso entusiasmo adquiriu o melhor de nós. A exuberância irracional parece um termo muito descritivo para o que acontece em mercados quando eles saem da linha (SHILLER, 2005).

Mas esta explicação de Shiller também não convence, pois fundamenta a proposição a partir do “lapso de memória” ou “inocência”, o que não é aceitável para

um sistema teórico que tem por subteorias a tese da “expectativa racional” de Robert Lucas e a tese da “expectativa adaptativa” de Milton Friedman e Edmund Phelps. Estas formulações fizeram da teoria da “Curva de Phillips”² um instrumento fundamental das metas de inflação macroeconômicas utilizadas pelas instituições governamentais e privadas (cf. MANKIWI, 2006, p. 3-5)³. Portanto, a questão permanece sem resposta, na verdade, a tese da “*Exuberância Irracional*” é mais um modo de dizer “*risco moral*”, “*efeito pangloss*”⁴ (KRUGMAN, 2009; SHILLER, 2003), isto é, atribuir a explicação da crise a um fator subjetivo (psicológico) e irracional (metafísico), que nem de perto indica objetivamente a natureza e implicações da mesma para a sociedade. E este fato conduz à problemática teórica do presente artigo: as crises gerais, como realidades imanentes à produção social do capital, são ou não crises típicas do capitalismo, segundo os paradigmas da macroeconomia e sua vã filosofia?

As evidências apresentadas neste trabalho sustentam que as crises atuais não correspondem aos modelos teóricos da macroeconomia, limitados ao racionalismo positivista sob fundamento metafísico. Por um lado, porque considerando o dilema ético-existencial humano denunciado por Marx, em relação à tese do equilíbrio natural dos mercados – “pela mão invisível” – pressupõe a crise como mecanismo darwinista-malthusiano implícito à economia política clássica, que reverbera a humanidade pela autodestruição seletiva: dos mais fracos, dos pobres; da classe que “produz seu próprio produto como capital” (MARX, 1985, Liv I, Vol II, p. 209-210). Por outro lado, porque o neokeynesianismo e o neoliberalismo, como teorias, pressupõem a incorporação, em parte, da crítica do socialismo utópico, do anarquismo e do marxismo, como já se observa em Mill (1996, Vol I, p. 183-189, *passim* e Vol II, p. 405-408, *passim*), Keynes (1985, p. 241) e até mesmo Friedman (1982, p. 173); e, finalmente, porque a própria abordagem marxista contemporânea sustenta que a “tese da pauperização (...) hoje é citada *ad nauseam*” (MÈSZÁROS, 2002, p. 521).

Deste modo, a hipótese deste trabalho – de que as crises atuais não

² O conceito teórico da Curva de Phillips, compreende a relação inversa entre salário e emprego, adaptada para fixar metas de inflação macroeconômicas. Seu nome foi atribuído pelos economistas Paul Samuelson e Robert Solow em reconhecimento ao economista Alban William Phillips que a formulou pela primeira vez.

³ Palestra proferida na Universidade de Harvard, Cambridge, MA, em maio de 2006.

⁴ *Dr. Pangloss*, personagem criado por Voltaire no romance *Cândido*, sustenta a filosofia que o mundo é perfeito e todos os fatos e coisas são explicáveis pela lógica causal – a lógica de Leibniz (que é representado no romance por *Pangloss*). Voltaire critica Leibniz apoiado em Rousseau e em seu próprio pragmatismo, como se observa na seguinte resposta de *Cândido* após toda a explicação causal da história por *Pangloss*: “*tudo isto está muito bem dito, mas devemos cultivar nosso jardim*” (VOLTARE, 1759, p. 187).

correspondem aos modelos teóricos da macroeconomia – constitui proposição plausível, pois se fundamenta no fato desta disciplina não ser consequente para com seu objeto, logo, permite sugerir que as crises atuais são momentos de negação objetiva dos paradigmas teóricos da macroeconomia. As evidências que sustentam a problemática teórica são deduzidas, com suficiente clareza, da comunicação do economista Joseph Stiglitz, ao receber o Nobel em 2001:

Mas qualquer disciplina tem uma vida própria, um paradigma dominante, com os pressupostos e convenções. (...) Por mais de uma centena de anos, a modelagem formal na economia tem-se centrado nos modelos como se a informação fosse perfeita. (...) seguindo a máxima de Marshall “Natura non Facit saltum” (...) Um dos principais resultados de nossa pesquisa foi mostrar que isto não é verdade (...) O paradigma dominante do século XX, o modelo neoclássico, ignorou as advertências do século XIX e mestres anteriores, (...) talvez porque isso teria levado à conclusões desconfortáveis sobre a eficiência dos mercados (STIGLITZ, 2001, p. 475).

Elas também se apoiam no livro do Nobel em Economia de 2008, Paul Krugman, *De Regresso à Economia da Depressão* reeditado em 2009, quando afirma:

Em 2003, Robert Lucas, um professor da Universidade de Chicago galardoado com o Prêmio Nobel da Economia em 1995 (...). Depois de explicar que a macroeconomia surgiu como resposta à Grande Depressão, declarou que (...): ‘O problema fulcral de prevenção da depressão’ [...] ‘foi resolvido em todos os seus aspectos práticos’. (...) Um ano depois, Ben Bernanke, um antigo professor de Princeton (...) da Reserva Federal – e que em breve seria nomeado presidente deste organismo – fez um discurso notoriamente otimista intitulado ‘A Grande Moderação’, no qual, à semelhança de Lucas, defendia que a política macroeconômica moderna resolvera o problema do ciclo econômico (...) Quando, escassos anos decorridos, com a maior parte do mundo mergulhado numa crise econômica e financeira que em tudo recorda a da década de 1930, encaramos em retrospectivas estas declarações otimistas, parecem-nos duma presunção que quase nos custa acreditar (KRUGMAN; 2009, p. 15-16).

Portanto, parece bastante razoável sustentar esta linha hipotética problemática bem como sustentar, ainda, que a maior parte da literatura especializada atual pretende explicar a natureza e implicações desta sobre a sociedade e indivíduos sociais, a partir de trabalhos fundamentados nos paradigmas dominantes da ciência econômica, que relacionados à teoria da *estrutura das revoluções científicas* em Thomas Kuhn (1971, p. 114-115), sugerem a “anomalia” da ciência e configuram um quadro de “crise de paradigma”; justificando teoricamente porque as crises econômicas, de *per si*, objetivamente, negam tanto os paradigmas oficiais, como as análises assentadas nos mesmos, e assim, sinalizam uma profunda contradição entre a teoria econômica e a realidade concreta.

Mas, a crise do capital não é apenas negação objetiva do paradigma teórico neoliberal, ela também fez reemergir tanto o pensamento de Keynes – que se apresenta

nas publicações desta linha teórica: Joseph Stiglitz (2003), Robert Shiller (2006), Paul Krugman (2009), entre outros –, quanto o pensamento de Marx através de crescentes publicações de prestigiados intelectuais marxistas, aceitos pela própria academia burguesa, em torno da temática: *Más allá de El Capital* de Michel Lebowitz (2004), *Para Além do Capital* de Istvan Mészáros (2002), *The Importance of Marx, 150 Years after the Grundrisse* de Eric Hobsbawm (2009), *L'Idée du Communisme*, de Alain Badiou e Slavoj Žižek (2010), entre outros. Apesar de um marxismo acadêmico, subsumido aos imperativos categóricos do paradigma dominante e, grosso modo, rebaixar o status da teoria de Marx à coadjuvante da ciência oficial, o que dificulta enormemente a teoria de Marx se constituir em alternativa autônoma, aporta elementos teóricos que dificilmente o “marxismo empírico” desenvolveria de *per si*.

E o que traz de novidade este ressurgimento da literatura marxista na análise da crise do capital? Em termos sintéticos e a propósito de propedêutica, o problema fundamental arguido pelas análises do marxismo ocidental é a revalorização dos *Grundrisse* (2009; 2011), considerado os rascunhos de *O Capital* de Marx, de 1857-1858. Em termos filosóficos neste se recupera a concepção do método, enfatizando as categorias dialéticas da *lógica subjetiva* tomadas de empréstimo do sistema filosófico hegeliano, embora o próprio Marx (1977), no *Prefácio à Contribuição Para Crítica da Economia Política* de 1859, tenha censurado a publicação destes rascunhos sem a devida revisão e preparação por ele para uma publicação, como se observa em seus manuscritos ulteriores, de 1861 à 1863, e a genial síntese efetuada em *O Capital* de 1867. Neste, em seu posfácio à 2ª Edição Alemã (1873), Marx indica que “Por sua fundamentação meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também a sua antítese direta” (MARX, 1985, Livro I, Vol. I, p. 20-21). Contudo, a questão mais importante e que estriba todas as teses desta nova literatura marxista sob a hegemonia do “marxismo ocidental”, é a questão da superação da lei do valor no capitalismo que Marx desenvolve em uma abstração partindo da tendência à aplicação do capital fixo na produção (composição orgânica do capital) e as relações entre o tempo necessário e tempo excedente (valor abstrato) e o tempo ocupado e o tempo livre da produção na sociedade. Daí, a conclusão lógica de quanto maior a composição orgânica do capital, menor a validade da categoria tempo socialmente necessário como medida de valor na sociedade, passando esta ao tempo livre da produção, dedicada ao gozo e desfrute da mesma, para além das necessidades imediatas e básicas. Portanto, uma mudança radical no paradigma de valor que embasa todas as relações sociais na sociedade capitalista.

(MARX, 2009, Vol. II, p. 227-229)

Conclusão

A emergência de uma filosofia política para a crise do capital fundamenta-se nas evidências de que as crises significam histórica e empiricamente momentos de negação objetiva do paradigma dominante da economia política e da ação estatal da sociedade capitalista atual. Ela também se expressa na crise de paradigma e aduz como evidências o afluxo da literatura especializada que revela além da *anomia* do paradigma dominante, a limitação *gnoseológica* do material fático das crises e a incapacidade de se defender da crítica à sua explicação insuficiente da natureza e implicações das mesmas para a sociedade. Na literatura crítica *ex post facto* é visível tanto o ressurgimento teórico de Keynes através do neokeynesianismo (cf. TOBIN, 1986, p. 238)⁵, quanto de Marx através da “esquerda acadêmica”, sinalizando uma inversão histórica do processo dialético em que estes pensamentos teóricos surgiram e se embateram no passado. No processo atual, o keynesianismo ressurgiu como negação imediata e prática do paradigma neoliberal nas ações governamentais; o marxismo, como negação da negação, mais teórica que prática, embora apareça residualmente nas nacionalizações de empresas financeiras e industriais em alguns países, denunciando as limitações tanto do neoliberalismo como do neokeynesianismo.

Esta assertiva apoia-se também nos organismos internacionais que na atualidade têm a mesma função da histórica Conferência de Bretton Woods (instância de consenso normativo dos paradigmas gerais do sistema econômico): a instituição do Nobel, o Fórum de Davos, o Consenso de Washington, e outros. Em termos de paradigma econômico, a premiação do Nobel a Paul Krugman em 2008, significou a mudança do paradigma neoliberal ao keynesiano. Portanto, não é arbitrário supor o ressurgimento de Marx em negação a negação ou superação da macroeconomia como um todo, mesmo que surja uma “nova” síntese entre neoliberalismo e neokeynesianismo, como predica Tobin (1986) e Mankiw (2006). Isto não mudará os efeitos dramáticos da crise sobre a sociedade e a exigência aos sujeitos cognoscentes de nova concepção filosófica da finalidade e *raison d'être* da mesma.

A crise do capital, enquanto crise de paradigmas da ciência e, conseqüentemente,

⁵ Palestra proferida na Easter Economic Association, Filadélfia, em 10 de Abril de 1986.

da educação [atividades humanas virtualmente *transformadoras* e forças *produtivas* sociais (cf. MARX, 2009, Vol. 2, p. 302-303; 1973, p. 7-8), posto que têm, em tese, o objetivo comum de produzir e reproduzir a consciência científica e técnica formal da sociedade nas novas gerações humanas (cf. MANACORDA, 2007, p. 43-53; *passim*)], não podem se esquivar à temática: por um lado, porque a educação como atividade desdobrada em ensino e pesquisa, tem por pressuposto as teorias comprovadas e instituídas como paradigmas nas diversas disciplinas da cognição (cf. VYGOTSKY, 1991, p. 22-23) logo, a ciência é condição necessária à sua existência; por outro, a medida em que as crises emergem da *acrisia*⁶ teórica de uma disciplina científica cujo material fático atravessa todo o campo de objetos que abarcam as ciências sociais – como é o caso da economia –, então sua afecção por tal problemática torna-se tema de primeiro plano, posto que *afecciona* também de forma mediada e imediadamente todos os elementos substantivos do seu fazer produtivo: docente-ciência-discente (cf. MARX, 1985, Liv I, Vol I, p. 283-284, 1977, p. 27-31, *passim*).

Porém, a problemática é mais profunda do que se supõe, posto que a contradição intrínseca à dialetização entre produto teórico e atividade cognoscente, diz respeito à universalidade das ciências – subsumida aos paradigmas definidos nos países do capitalismo avançado, em sua maior parte controlada pelos centros de P&D das grandes corporações monopolistas e oligopolistas globais (cf. MUELLER; OLIVEIRA, 2003, p. 59-65; *passim*) – e a particularidade da realização da atividade cognitiva – mediatizada pelas instituições e organismos governamentais que, em tese, expressam as prioridades gerais da sociedade historicamente determinada –; e ainda, a própria singularidade do desenvolvimento científico e educacional em que os sujeitos cognoscentes estão inseridos. Tudo isto sugere uma solução de maior envergadura, quiçá comparável ao ato realizado pela Europa quando se libertou do domínio eclesiástico. Assim, a hipótese teórica específica sobre a educação é que uma crise de paradigmas na ciência conduz a primeira necessariamente ao afastamento de seus fins. Portanto, a crise de paradigma na ciência implica a perda de efetividade do ensino porque imobiliza a pedagogia, amplia o hiato entre a teoria e a prática social, com isto, a contradição entre a escola e a vida real, o docente e o discente, embotando o desiderato pedagógico atribuído pela sociedade à Educação. Nestas circunstâncias, vale lembrar Marx: “o homem não é só um animal

⁶ Segundo Shiller: “There was not the kind of investor euphoria or madness described by some storytellers, who chronicled earlier speculative excesses like the stock market boom of the 1920s” (SHILLER, 2005).

social, em sua expressão mais literal é um animal político” (MARX, 2009, p. 4). A saída da pedagogia é chamar a filosofia em seu concurso.

Referências Bibliográficas

BEVILAQUA, Aluisio Pampolha. **A Crise do Capital em Marx e suas Implicações nos Paradigmas da Educação: Contribuição ao Repensar Pedagógico no Século XXI**, Rio de Janeiro: Inverta; Fortaleza, Edições UFC, 2011.

INTERNATIONAL MONETARY FOUND – IMF Washington DC. **Word Economic Outlook: Rebalancing Growth**. Washington DC: Multimedia Services Division, April 2010.

FRIEDMAN, M. **Capitalismo e Liberdade**, São Paulo: Nova Cultural, 1982-1985.

GRAMSCI, Antonio. **El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce**, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. 1971

KEYNES, Jonh M. **A Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda: Inflação e Deflação**, São Paulo: Nova Cultural, 1985.

KRUGMAN, Paul. **O Regresso da Economia da Depressão e a Crise Actual**, 3º ed. Lisboa: Presença, 2009.

KUHN, Thomas S. **La Estructura de las Revoluciones Científicas**, México Fondo de Cultura Económica, 1971.

LENINE, V. I. **Cadernos Filosóficos**, Moscú: Editorial Progreso, OC, Tomo 29, 1986.

_____. **El Imperialismo, Fase Superior del Capitalismo**, Moscú: Editorial Progreso, OC, Tomo 27, 1985b.

MANACORDA, M. Alighiero. **Marx e a Pedagogia Moderna**, Capinas, São Paulo: Editora Alínea, 2007.

MANKIW, N. G. **El Macroeconomista como Científico y como Ingeniero**, Buenos Aires: Desarrollo Económico Revista de Ciencia Sociales, Vol. 47, n.185, Abril-Junio, 2007.

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política**, São Paulo: Nova Cultural, 3 Livs. 5 Vols, 1985. Os Economistas.

_____. **Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (GRUNDRISSE) 1857-1858**, México, DF: Buenos Aires; Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 3 Vols., 2009.

_____. **Contribuição para a Crítica da Economia Política**, 5ª Edição, Lisboa: Editorial Estampa, 1977.

_____. **O Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte**, OE, Moscú: Editorial Progreso, Tomo I, 1973.

MÈSZÁROS, István. **Para Além do Capital: Rumo a uma teoria da transição**, 2º Re., São Paulo: Boitempo, 2002/ 2006.

MILL, Stuart. **Princípios de Economia Política: Com algumas de suas Aplicações à Filosofia Social**. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 2 Vols., 1986.

MUELLER, Suzana P. M.; OLIVEIRA, Hamilton V. **Autonomia e Dependência na Produção da Ciência: uma base conceitual para estudar relações na comunicação científica**. Belo Horizonte: in *Perspect. cienc. inf.*, v. 8, n. 1, p.58-65, jan./jun. 2003.

SHILLER, Robert J. **Irrational Exuberance**, New Jersey: Princenton University Press, 2005.

STIGLITZ, Joseph. **Information and the Change in the Paradigm in Economics**, Prize lecture, December 8, 2001. Columbia Business School, Columbia University, Disponível em: http://nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/2001/stiglitz-lecture.pdf, acesso: 20 de Mar 2009.

TOBIN, James. **O Futuro da Economia Keynesiana: Palestra proferida na Easter Economic Association, Philadelphia**. Abril, 1986. In, *Pesquisa e Planejamento Econômico*, Rio de Janeiro: Vol. 16, n. 2, pp. 237-250, ago. 1986.

YIGOTSKY, L. S. **A Formação Social da Mente: O Desenvolvimento dos Processos Psicológicos Superiores**, 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

VOLTAIRE, François-Marie Arouet. **Cândido**, Edição Ridendo Castigat Mores, 1759, eBookBrasil.com, Disponível em: www.jahr.org. acesso em: 21/10/2010.

O HUMANISMO TEÓRICO DE CHE GUEVARA

Caio Martins Bugiato¹

Resumo:

A polêmica tese de Louis Althusser sobre a ruptura epistemológica na obra de Karl Marx gerou uma série de divergências entre os marxistas nas últimas décadas do século XX. Sua ideia central é a divisão do pensamento de Marx em dois momentos: o jovem Marx, momento no qual o pensamento de Marx estaria inserido na problemática ideológica do humanismo teórico do filósofo Ludwig Feuerbach; e o Marx da maturidade, momento no qual Marx teria fundado a ciência da história e cunhado teses e conceitos para uma nova problemática, o materialismo histórico e dialético. Ideia esta que está em oposição à interpretação sobre uma evolução linear do pensamento marxiano, como se vê em György Lukács. Dessa forma, o objetivo deste texto é, mediante uma análise bibliográfica, resgatar a tese de Althusser sobre a ruptura epistemológica no pensamento de Marx e, à luz desta, interpretar o pensamento de Ernesto “Che” Guevara, um dos líderes da Revolução Cubana de 1959. O pensamento de Che sobre o homem novo de moral socialista desencadeou debates sobre as condições materiais para a transição ao socialismo e fomentou práticas teóricas e concretas no curso inicial da revolução. Assim sendo, tal interpretação sobre as ideias e as práticas de Che nos indica que o seu pensamento está alicerçado no humanismo teórico que envolve o pensamento do jovem Marx.

Palavras-chave: Ruptura epistemológica, Problemática, Humanismo teórico, Karl Marx, Che Guevara.

Abstract:

The controversial thesis of Louis Althusser about the epistemological rupture in the work of Karl Marx created several divergences among the Marxists in the last decades of the 20th century. His main idea is the division of Marx's thought into two moments: the young Marx, moment in which his thought would be inserted in the ideological problematic of the theoretical humanism of the philosopher Ludwig Feuerbach; and the Marx of maturity, moment in which Marx would have established the science of history and created thesis and concepts for a new problematic, the historical and dialectical materialism. This idea is opposed to the interpretation about a linear evolution in Marx's thought, as we can see in György Lukács. Therefore, by the aid of bibliographical analysis, the aim of this text is to rescue the thesis of Althusser about the epistemological rupture in Marx's thought and, with this thesis, interpret the thought of Ernesto “Che” Guevara, one of the leaders of the Cuban Revolution in 1959. Che's thought about the new man with a socialist moral unleashed debates about the material conditions for the transition to socialism e promoted theoretical and concrete practices in the beginning of the revolution. Thus, this interpretation about the ideas and practices

¹ Doutorando em Ciência Política pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Professor no curso de Relações Internacionais da UNISANTOS e pesquisador do CEMARX/UNICAMP.

of Che indicates that his thought is grounded in the theoretical humanism that involves the thought of the young Marx.

Keywords: Epistemological rupture, Problematic, Theoretical humanism, Karl Marx, Che Guevara.

Introdução

Este texto é uma leitura dos escritos e discursos de Ernesto “Che” Guevara mediante a perspectiva da tese de Louis Althusser sobre a ruptura epistemológica no pensamento de Karl Marx. A partir dessa leitura é possível identificar nos escritos e discursos de Che elementos do humanismo teórico, problemática na qual o pensamento do jovem Marx está envolvido. Assim, o presente texto foi organizado da seguinte forma: na primeira parte apresentamos a tese de Althusser sobre a ruptura epistemológica no pensamento de Marx, enfatizando os conceitos de problemática e humanismo teórico que compõe essa tese. Ainda nessa primeira parte, apresentamos a interpretação de György Lukács sobre a obra de Marx com a finalidade de contrapor tal interpretação a de Althusser. Pensamos que com essa contraposição o leitor pode ter melhor entendimento da tese de Althusser. Na segunda parte do texto expomos o “pensamento” de Che. Os escritos e discursos de Che estão dispersos em vários meios de divulgação e publicação – o que dificulta nosso acesso – e, apesar de alguns deles estarem compilados em coletâneas, recorreremos a seus comentadores. Por fim, apresentamos os elementos do humanismo teórico que os escritos e discursos de Che carregam.

61

Ruptura epistemológica, problemática e humanismo teórico em Althusser.

Em alguns de seus textos, principalmente em *Sobre o Jovem Marx* (1979a), *Marxismo e humanismo* (1979b), *Sobre a evolução do jovem Marx* (1978) e *A querela do humanismo* (1999), Louis Althusser defende a tese sobre a ruptura epistemológica no pensamento de Marx. Em linhas gerais, Althusser afirma que existe uma ruptura que divide o pensamento de Marx em dois momentos: o jovem Marx e o Marx da maturidade. Isso significa dizer que até certa etapa de sua vida o pensamento do jovem

Marx está dentro de uma problemática distinta da problemática que se envolve após a ruptura, a problemática do Marx da maturidade.

Por problemática Althusser entende a estrutura de pensamento cujos elementos têm uma unidade profunda, de modo que tais elementos estruturados condicionam a prática teórica. Em outras palavras, problemática é o conjunto sistematizado de teses, teorias, conceitos, etc., que delimitam o campo no qual o pensador pode pensar. A unidade da problemática é dada pela(s) pergunta(s) que articula(m) o pensamento e sua estrutura condiciona o(s) problema(s) e a(s) resposta(s).

Na tese da ruptura (ou corte) epistemológica, os escritos do jovem Marx estão na problemática do humanismo teórico de Ludwig Feuerbach. O humanismo teórico de Feuerbach consiste em deparar-se com os problemas colocados pelo idealismo alemão, ou seja, os problemas kantianos fundamentais, mas interpretados pela crítica e pelas soluções hegelianas. A unidade profunda desse humanismo é o conceito fundamental de homem (o que é o homem?), cujos elementos estruturais são as noções de essência humana, emancipação humana e alienação. Essa tríade implica no seguinte problema: existe uma essência humana – o homem comunitário devotado ao conagraamento com seus semelhantes –, que foi alienada, pelo Estado ou pela religião, por exemplo, e dessa forma a emancipação humana significa recuperar a essência humana perdida. Esses elementos são noções porque de acordo com Althusser o humanismo de Feuerbach está no terreno da ideologia, em oposição ao científico. Ideologia esta que significa uma noção pré-científica da realidade, uma ilusão interessada e inconsciente da realidade, cuja função essencial é reproduzir as relações sociais. Assim, o humanismo do jovem Marx pode ser considerado não uma formação teórica, mas sim uma formação para a teoria (científica).

Como Marx opera com o humanismo teórico de Feuerbach em seus escritos de juventude? Dependendo do texto em análise, a resposta a essa pergunta pode ser dada de maneiras diferentes. Isso não quer dizer que Marx está fora da problemática do humanismo teórico, mas que estende tal humanismo a diferentes objetos. “Uma teoria não muda de natureza ao tratar de um objeto suplementar” (Althusser, 1999). Na *Crítica à filosofia do direito de Hegel* e n’*A questão judaica*, Marx estende a crítica religiosa à política dentro da teoria feuerbachiana do homem e da alienação. Vejamos o que Althusser (1978 e 1999) nos mostrar ao analisar à luz de sua tese os *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844.

Nos *Manuscritos*, Marx se encontra em um impasse teórico provocado pela extensão da teoria feuerbachiana à economia, mas precisamente à economia de Adam Smith e David Ricardo e todas suas categorias de capital, trabalho, lucro, renda, salário, etc.

Marx consegue, nos *Manuscritos* de 1844, essa prodigiosa operação teórica de criticar as categorias dos Economistas e a própria Economia Política, submetendo-os aos princípios teóricos do Humanismo feuerbachiano: O Homem e a alienação. A relação especular Essência do Homem = Essência dos seus Objetos como objetivação de sua Essência, típica do Humanismo feuerbachiano, domina toda a teoria do *trabalho alienado*. No trabalho, o homem objetiva sua essência (suas forças essenciais, suas forças genéticas) que se exterioriza sob a forma dos produtos de seu trabalho. Por certo, lidamos aqui com uma produção de objetos reais, materiais, e não mais com objetos espirituais como Deus e o Estado. Mas o princípio de alienação permanece o mesmo. Ele atua no seio da relação especular: operário (sujeito) = seus produtos (seus Objetos), onde o Homem = seu mundo de objetos. Os efeitos que Marx tira dessa aplicação-extensão da teoria feuerbachiana aos objetos da produção econômica e às categorias dos Economistas (que ele tem então por categorias da economia, sem, um só instante, recolocá-las em questão, como o fará em *Le Capital*) são certamente *novos* em relação aos discursos anteriores sobre a religião e a política. Mas esses efeitos *não tocam* os princípios da teoria feuerbachiana do Homem e da alienação, da Essência Genérica do Homem (Marx “reencontra-a”, por exemplo, na divisão do trabalho...), por uma boa razão: eles são seu produto direto e necessário. O “encontro” com a Economia Política (ou melhor, com as categorias dos Economistas) não muda, portanto, nada no dispositivo teórico de Feuerbach [Grifos do autor] (ALTHUSSER, 1999, p. 29-30).

63

Ocorre nos *Manuscritos* de 1844 igualmente outro evento teórico, que é a tentativa de Marx enxertar no humanismo de Feuerbach categorias de Hegel². Nos *Manuscritos*, “a Economia Política e Hegel são seus convidados [de Feuerbach], ele os recebe, apresenta-os um ao outro, explica-lhes que são da mesma família (trabalho), sentam-se e a conversa começa: *na casa de Feuerbach*” – Grifos do autor (ALTHUSSER, 1999, p. 31).

A problemática não qual o jovem Marx está inserido lhe coloca obstáculos epistemológicos que são quebrados com o abandono do humanismo teórico de Feuerbach. Entre muitos aspectos, dois são particularmente importantes para compreender o processo de ruptura com a problemática anterior. O primeiro é a história política de Marx, isto é, o deslocamento da posição política de um jovem intelectual filho da burguesia alemã do liberalismo radical, no tempo da Gazeta Renana (1841-42), para o comunismo. Marx deixa um ambiente dominado pela filosofia idealista alemã, a Prússia, e encontra na França uma classe operária organizada e na Inglaterra uma economia capitalista altamente desenvolvida. Dirigente do movimento comunista

² Para uma explicação detalhada, cf. Althusser, 1999, p. 30-33.

internacional, Marx percebe que a história das sociedades é a história da luta de classes e empenha-se em demonstrar os mecanismos de exploração e dominação de classe. O segundo aspecto é a história teórica de Marx, que não pode ser contada sem o pano de fundo da história política. A trajetória teórica de Marx vai de um pensamento ocupado por concepções ideológicas (pré-científicas) à ciência da história ou à ciência da história das formações sociais (o que é história?). O pensamento de Marx passa de uma filosofia da história, com saber definitivo e absoluto, um sistema fechado em si, sem desenvolvimento para produzir novos conhecimentos e sem objeto no sentido científico à fundação de uma nova ciência. É uma descoberta revolucionária, produzida pela conjunção da filosofia alemã, da economia política inglesa e do socialismo francês (o que Lênin chama de as três fontes ou as três partes constitutivas do marxismo) numa conjuntura determinada: as lutas de classes impulsionadas pelo desenvolvimento de capitalismo na Europa.

Althusser (1999) reconhece que ainda é pouco estudado o processo de produção da ruptura epistemológica. Entretanto, afirma que este tem início com a declaração de ruptura nas *Teses sobre Feuerbach* e n'A *ideologia alemã* e seu processo de consumação se dá nos anos que separam *A ideologia* d'O *capital*. Processo que pode ser apreendido pelo advento de conceitos da nova ciência³. Assiste-se, então, à gênese dos inéditos conceitos de forças produtivas, relações de produção, modo de produção, formação social, infraestrutura, superestrutura, Estado, classes sociais, luta de classes, etc. Dado que não há relação de continuidade entre os sistemas de conceitos marxistas e o sistema das noções pré-marxistas, Althusser (1978) conclui que o pensamento de Marx está numa nova problemática, o materialismo histórico e dialético: “não se pode dizer absolutamente que *a juventude de Marx pertence ao marxismo*” [Grifos do autor] (ALTHUSSER, 1979a, p. 71). A essa diferença teórica, Althusser (1978) dá o nome de ruptura epistemológica.

A tese de ruptura epistemológica de Althusser é também um método de como ler obra de Marx. Ao mesmo tempo, critica o método analítico-teleológico de ler a obra de Marx. Este método permite pensar elementos de um sistema de forma isolada, sem levar em consideração o contexto no qual foram produzidos; considera elementos isolados, produzidos em estruturas diferentes, como iguais ou semelhantes (exemplo: o conceito

³ Althusser (1999) aponta a importância da publicação da obra de Stirner, *L'unique et sa propriété*, em 1845, entre as publicações dos Manuscritos de 1844 e d' *A ideologia* em 1846. Segundo Althusser, essa obra de Stirner serviu para desagregar categorias que permeavam o pensamento do jovem Marx.

de proletariado no *Manifesto do partido comunista* e na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*). O método analítico-teleológico aplicado à obra de Marx é uma decomposição “provocada precisamente pelas leituras dos textos da juventude através do conteúdo dos textos da maturidade” (ALTHUSSER, 1979a, p. 46).

O método analítico-teleológico é empregado por György Lukács para interpretar a obra de Marx. Lukács (2009) extrai à força dos textos do jovem Marx conceitos que estão nas obras de maturidade. Vejamos:

ele [Marx] aponta para distinção fundamental entre a emancipação política e a emancipação humana: a primeira é apenas um progresso no interior “do atual ordenamento do mundo”, enquanto a segunda, a emancipação humana, pressupõe, ao contrário, a negação da “auto-alienação humana” e, portanto, um ordenamento fundamentalmente novo da sociedade. Ainda que inicialmente na terminologia do “humanismo real” de Feuerbach, Marx expressa aqui a oposição entre os resultados da revolução burguesa e da revolução socialista; deste modo, ele chega ao terreno a partir do qual podem ser reveladas as contradições internas da sociedade burguesa. (...) Marx anuncia, aqui, com toda clareza, a compreensão de que a emancipação política (ou seja, a revolução burguesa) cria apenas uma democracia formal, que proclama direitos e liberdades que não podem existir realmente na sociedade burguesa (LUKÁCS, 2009, p. 165-167).

Nessa passagem Lukács comparando os conceitos de emancipação política e emancipação humana presentes n’*A questão judaica* de 1843 com os conceitos de revolução burguesa e revolução socialista presentes (não apenas) nas obras históricas de Marx⁴, identifica que estes conceitos estão em estágio embrionário naquele texto. Lukács interpreta o pensamento de Marx como se fosse uma evolução teórica, isto é, os novos conceitos de que fala Althusser estariam sendo produzidos já na problemática humanista na qual está o pensamento do jovem Marx.

Jovem Marx		Marx da maturidade
Emancipação política	>evolução>	Revolução burguesa
Emancipação humana	>evolução>	Revolução socialista

Fonte: elaboração própria

Para Lukács (2009), não há mudança de problemática, não há ruptura; existe um caminho intelectual percorrido, cujo trajeto é o desenvolvimento de germes já contidos nas etapas iniciais. O método analítico-teleológico de Lukács pode ser igualmente percebido pelos termos que o autor utiliza para se referir à trajetória intelectual de Marx: evolução, desenvolvimento, aperfeiçoamento, amadurecimento, germe, embrião, entre outros. Sob a luz da tese de Althusser, é impossível derivar um conceito novo de um

⁴*As lutas de classe na França* de 1848 a 1850, de 1850; *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*, de 1852 e *A guerra civil na França*, de 1871.

conceito presente em um texto de juventude de Marx, uma vez que eles estão em problemáticas distintas e separados por uma ruptura. Ademais, este método que Lukács emprega dissimula a obra de Marx e pode ter consequências na prática política.

O homem novo de Che Guevara.

Ernesto “Che” Guevara foi um dos líderes do processo que culminou na tomada do aparato estatal pelos guerrilheiros da Sierra Maestra em 1959, a conhecida Revolução Cubana. A revolução expropriou o capital estrangeiro da ilha e a partir de então seus dirigentes se dedicaram a implementar a planificação socialista na economia cubana. Che estava à frente desse processo como presidente do banco nacional e ministro da indústria na primeira metade da década de 1960. Desse modo, no campo teórico, Che e outros marxistas travaram um debate que foi publicado em revistas da época e ficou conhecido como *El gran debate economico en Cuba*⁵.

Existe uma questão fundamental nesse debate que é particularmente interessante para nossa investigação neste texto: a questão dos estímulos materiais e morais na construção do socialismo. Che era um defensor da preponderância dos estímulos morais. Ele via a possibilidade de incentivar a produção dos trabalhadores por meio de estímulos não materiais. Tais estímulos cumpririam o papel de formar um espírito de coletividade e uma consciência da importância de cada trabalhador na construção do socialismo. Prêmios como bônus, medalhas, diplomas, etc. seriam valorizados em todo o país e levariam outros a seguir o exemplo dos trabalhadores consagrados. Vale resaltar que naquele momento Cuba passava por uma dura escassez material e financeira. Nessa questão, Che dialogava principalmente com Charles Bettelheim, o qual defendia preponderância dos estímulos materiais, ou seja, incentivar a produção por meio de estímulos materiais como aumento de salário por produtividade, pagamento de hora-extra, etc. Che via nos estímulos materiais um resquício do capitalismo que deveria ser eliminado para não fomentar o individualismo, o egoísmo e grupos elitistas, enquanto Bettelheim via em tais estímulos um elemento do passado capitalista, mas ainda necessário no período de transição.

Não foi apenas nesse debate econômico que Che ressaltou a importância dos estímulos morais na construção da sociedade socialista. Em vários escritos, entrevistas,

⁵ Este debate foi publicado em 2004: GUEVARA, Ernesto Che [et al.]. *El gran debate sobre la economía en Cuba, 1963-1964*. 2. ed. La Habana: Ed. de Ciencias Sociales, 2004.

discursos nos países por onde passou, Che defendera explícita ou implicitamente o que pode ser chamado de homem novo, isto é, o homem socialista, movido pelos estímulos morais socialistas e pela ética socialista. Para Che, o pressuposto para a construção de uma nova sociedade era a construção do homem novo. Construção esta que se daria por meio da educação.

Corre-se o perigo de que as árvores impeçam de ver o bosque. Perseguindo o sonho de realizar o socialismo por meio das armas ineficientes que o capitalismo nos legou (a mercadoria como *celula mater* da economia, a rentabilidade, a cobiça material e individual como barreira, etc.), se pode chegar a um beco sem saída. E chega-se ali depois de percorrer uma longa distancia, na qual os caminhos se entrecortam várias vezes e onde é difícil perceber o momento em que se tomou o caminho errado. Entretanto, a base econômica adaptada consumou seu trabalho de destruição do desenvolvimento da consciência. Para construir o comunismo em simultaneidade com a base econômica é preciso criar o ‘homem novo’. (GUEVARA *apud* BANDERA, 1998, p. 87).

Che estava convicto que a estratégia deveria ser construída pelo homem novo, de moral socialista/comunista e consciência coletiva na sociedade de transição. Daí ter sido Che um fervoroso fomentador do trabalho voluntário, do qual participou com assiduidade na qualidade de cidadão comum. Em um discurso a União da Juventude

Comunista, ele afirmou:

Esta é a forma de educação mais apropriada para a juventude que se prepara para o comunismo: a forma de educação no qual o trabalho perde a conotação de obsessão que possui no mundo capitalista e passa a ser um grato dever social, que se realiza com alegria, ao som das canções revolucionárias, em meio à camaradagem mais fraternal, nos contatos humanos que revigoram uns e outros e que a todos eleva (GUEVARA, 1986, p. 52).

67

A moral socialista/comunista deveria ser alcançada antes de se atingir a sociedade comunista, pois é essa moral o elemento edificador de tal sociedade e não as condições objetivas do desenvolvimento das forças produtivas na ditadura do proletariado. Che pensava que a grande contribuição do marxismo era a subjetividade revolucionária.

O socialismo econômico não me interessa sem a moral comunista. Lutamos contra a miséria mas, ao mesmo tempo, lutamos contra a alienação. Um dos objetivos fundamentais do marxismo é fazer desaparecer o interesse, o fator ‘interesse individual’ e o ‘proveito próprio’, das motivações psicológicas. () Marx se preocupava tanto com os acontecimentos econômicos como com sua tradução pela mente humana. Ele chamava isso de “atos de consciência”. Se o comunismo descuidar dos atos de consciência pode até ser um método de distribuição de bens mas deixa de ter uma moral revolucionária (GUEVARA *apud* BANDERA, 1998, p. 88).

Michael Löwy (1976), interpretando os escritos de Che, afirma que o guerrilheiro teria compreendido melhor o caráter humanista das obras de Marx, sem se contrapor à ciência. Para Löwy (1976), o homem novo de que Che falava deve ser um

homem mais responsável e rico interiormente, ligado a outros homens por um vínculo de solidariedade real e de fraternidade universal; um homem que, uma vez quebrados os grilhões da alienação, reconhece-se na sua própria obra, seu trabalho; um homem que atingirá a consciência plena de seu ser social e sua total realização com criatura humana. “Um homem cuja condição de possibilidade é o que Marx chamava, nas *Teses sobre Feuerbach*, a humanidade socializada” (LÖWY, 1976, p. 38). Raul Fonet-Betancourt também analisando os escritos de Che conclui que “o humanismo do novo homem significa, para Guevara, progresso no curso daquela dialética da emancipação que, exatamente, é libertadora porque é executada pelo homem concreto na sua situação histórica” (FORNET-BETANCOURT *apud* PERICÁS, 1998, p. 97).

Considerações finais

A questão sobre o homem novo ou novo homem não surgiu pela primeira vez no marxismo com Che. Em Marx, Engels, Lenin e Mao-Tsé Tung já havia discussões sobre o caráter do homem em uma sociedade pós-capitalista, sobre seus valores, conduta e consciência. Che, na situação em que Cuba se encontrava de escassez material e financeira na década de 1960, retomou essa discussão e propôs como prática política, isto é, a criação no homem novo como política de um Estado revolucionário.

Teriam, então, as condições socioeconômicas de Cuba impellido Che a adotar a política de criação do homem novo? Pensamos que não. Porque nossa análise indica que o “pensamento” de Che está permeado pelo humanismo. Não o humanismo teórico feuerbachiano *ipsis litteris*, mas um humanismo que carrega elementos dele. Vejamos. A tríade conceitual do humanismo feurbachiano pode ser elencada como essência humana, emancipação humana e alienação, cujo problema principal é: essência humana foi alienada – no caso, pelo capitalismo –, então, é necessário recuperar a essência humana alienada. É nessa tríade conceitual que o pensamento do jovem Marx está envolvido, o qual por sua vez é base para do “pensamento” de Che. Essência humana, alienação e emancipação humana permeiam o “pensamento” de Che. Pare ele, os homens estão alienados, sua consciência foi destruída pelo capitalismo, que torna o trabalho dos homens uma obrigação dispendiosa na qual os homens não se reconhecem. Dessa forma, é necessário lutar contra essa alienação – um dos objetivos fundamentais do marxismo –, construindo o homem novo, homens conscientes e com novos valores morais, que emancipar-se-ão da base econômica capitalista, converterão o trabalho num

grato dever social e construirão a sociedade comunista. Em linhas gerais, esse é o “pensamento” de Che, que expusemos no item anterior. Um pensamento que se assemelha muito ao do jovem Marx quando escreve os *Manuscritos* de 1844. Che não dissociava a moral socialista/comunista da realidade do desenvolvimento material, mas apostou a maioria de suas fichas na construção dessa moral. É provável que essa aposta/prática política tenha trazido consequências para a revolução cubana. Entretanto, dado os limites da discussão teórica desse texto, deixamos essa análise para outra oportunidade.

Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. A querela do humanismo. In: **Crítica Marxista**, n. 09. São Paulo: Xamã, 1999.

_____. *Marxismo e Humanismo*. In: _____. **A favor de Marx**. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1979b.

_____. *Sobre a evolução do jovem Marx*. In: _____. **Posições –1**. São Paulo: Graal, 1978.

_____. *Sobre o jovem Marx*. In: _____. **A favor de Marx**. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1979a.

BANDERA, Vinicius. *O debate econômico dos anos 60*. In: COGGIOLA, Osvaldo (org.). **Revolução Cubana: história e problemas atuais**. São Paulo: Xamã, 1998.

GUEVARA, Ernesto Che [et al.]. **El gran debate sobre la economía en Cuba, 1963-1964**. 2ª Ed. La Habana: Ed. de Ciencias Sociales, 2004.

GUEVARA, Ernesto Che. *Escritos econômicos*. In: **Cuadernos de Pasado y Presente** 5. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1969.

_____. **Obras completas**. Tomo 2. Buenos Aires: Ediciones Argentinas, 1973.

_____. **Textos políticos**. 3ª Ed. São Paulo: Global Editora, 1986.

LÖWY, Michael. **O pensamento de Che Guevara**. Lisboa: Bertrand, 1976.

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

PERICÁS, Luiz Bernardo. *Che Guevara e o homem novo*. In: COGGIOLA, Osvaldo (org.). **Revolução Cubana: história e problemas atuais**. São Paulo: Xamã, 1998.

THE UNIVERSAL¹

Evald Vasilyevich Ilyenkov*

What is the “universal”? What should one understand by this word if vagueness and misunderstanding are to be avoided at least while reading two adjacent paragraphs? In the literal sense of the word “*vseobshchee*” (universal) means “*obshchee vsem*” (common to all). “Vsem” (all) stands for the individuals whose infinite multitude makes up the first-glance impression of the world we live in or speak about. But this is perhaps all that is indisputable and similarly understood by one and all about the “universal.” Leaving aside for now the properly philosophical controversies about the “universal,” it will be noted that the very term “*obshchee*” (universal) is applied rather haphazardly in living language because it has among its “denotations” not only different or non-coincident, but directly opposite and mutually exclusive, objects and designations. The *Dictionary of the Modern Russian Language* recounts twelve such meanings, with two hardly compatible ones found at the extremes of the spectrum. “Common,” even though to some two, not to mention “all,” is that which belongs to the composition of either, as does the quality of being bipedal and mortal to Socrates and Caius or velocity to electron and train, and cannot exist separately from these two individuals. Also understood as “common” is that which exists apart from these two individuals, precisely as a thing or yet another individual, like common ancestor, common – one for two (for all), field, common motor-car or kitchen, common friend or acquaintance, and so on, and so forth.

Apparently, the same word, the same “sign” does not serve in these cases to designate at all the same thing. Whether this should be regarded as one of the “imperfections” of the natural language or, contrariwise, the advantage of flexibility that

¹ Originalmente publicado como capítulo do livro *Alguns Problemas da Dialética* (Некоторые проблемы диалектики) (Moscou, 1973), foi publicado em inglês como capítulo do livro *Investigações Filosóficas na U.R.S.S. (Philosophical Investigations in the USSR)* (Boston, 1975). Ambos estão disponíveis publicamente, em russo no Lendo Ilyenkov (Чтение Ильенкова) [<http://caute.ru/ilyenkov/>] e em inglês no Marxists Internet Archive [<http://www.marxists.org/>], cuja versão publicamos aqui. Direitos de Reprodução:  licenciado sob uma Licença *Creative Commons*.

* Renowned Soviet philosopher who did important original work on the materialist development of Hegel's dialectics. His works include *Dialectical Logic* (1977), *Leninist Dialectics and the Metaphysics of Positivism* (1982) and *The Dialectics of the Abstract and Concrete in Marx's Capital* (1982). The latter two works were published posthumously as Ilyenkov committed suicide in 1979.

the natural language has over the rigid definitions of artificial languages, this remains a fact and a fairly typical one, and, therefore, calls for an explanation.

In the case of the absolute non-ambiguity of a term, the definition (and application) is assumed for the ideal of the “language of science.” The science which seeks an accurate definition of universal logical categories is duty-bound to come to terms with this “ambiguity” of the term “common” in the living language, – at least, in order not to be misunderstood whenever the “common” and “general” come under discussion.

Of course, the fact of ambiguity can be merely brushed off by assuming one of the opposite meanings for the initial one and declaring the other as illegitimate and, subsequently, discarding it on account of the “non-scientific character” of the natural language. But then one would have to coin another term, another “sign” to designate this “illegitimate” meaning and thereupon try to clarify the relationship of the newly- devised sign to the term “common”, i.e., to revive, even though in a different verbal form, the former problem.

Let us make an assumption and grant that one can use “common” as connoting solely the abstract oneness, the identical, or the invariant which can be revealed in the composition of two (or more) sensuously perceived individual “facts” (“extra-lingual facts”). Let us further assume that it has been agreed upon not to use (nor to imply) the meaning that the word has in the word combinations “common field,” “common ancestor,” “common friend (foe),” and so on. Then, the word is quite plainly used to define a solitary object (individual) which exists and is conceived apart from, and independently of, the individuals to which it presents itself as something “common.”

Assuming further that we have also ruled out of “scientific language” expressions such as “*Zhuchka* is a dog,” “logic is a science,” where the common (in the sense we made legitimate) appears also as the direct definition of an individual (particular) thing or object presented in contemplation (in “sensation,” in imagination, in fact, anywhere but in the language) and we will go on to use the cumbersome verbal constructions invented for this purpose by “relational logic.” Then it would seem as if the difficulties concerned with the relationship of the “common” to the individual would vanish from our language, and would no longer be expressed in it. And just that. For they all will remain and reappear under a somewhat different cloak, as difficulties concerning the relationship of “language in general” to “extra-linguistic facts.” And this

admission wouldn't make them any easier to handle or solve. Once again they would arise in "language" striving to express "extra-linguistic facts."

We shall not analyze in more detail those innumerable and fruitless attempts to settle the logical problem (of defining the "common") through its replacement by another one concerned with the techniques of expression in a "language" of "extra-linguistic facts": the techniques capable, allegedly, of sparing the intellect the difficulties concerned with the inter-relationship of the "common" and the "individual," and from the "ambiguities" and "dubieties" of the natural language. The entire lengthy and rather ill-famed case-history of neo-positivism comes down to a kind of reciprocal refutation and back-biting. This belated attempt to refurbish nominalism with all its metaphysics (and the interpretation of the object of thinking as an unbound sea of "atomized facts"), rejecting (on grounds totally unknown) the objective reality of the common and the universal, has proven with sufficient clarity that the solution sought-for cannot be found along these lines.

The "natural language," in any case, does not exclude the reality of the "common" outside the language; as a result, Plato's or Hegel's metaphysics is expressible in this language in no less correct terms than the metaphysics of neo-positivism. Natural language at least allows us to express in words the problem which the "language of science" is vainly attempting to rule out by declaring it "inexpressible." Yet the "language of science" comes back to it continually in roundabout ways by formulating it inadequately or transporting it to the plane of pure psycho-physiology or linguistics, – as a problem of the relationship of the verbal sign to its "meaning." For example, the proponents of the language of science try to express the sum-total of the individual, the once-given and unique "experiences", i.e., the fleeting "states" of the psychophysiology of the human individual.

If so formulated, the issue of the essence of the "common" (universal) becomes irrelevant, but this would be merely to surrender to the problem, not to resolve it. In real life (not least of all the life of a theorist) and, therefore, in the living language called upon to express this life, the problem of the universal and its relationship to the individual by no means disappears.

But then it is pertinent to ask: is it possible to find out anything about the two extreme – and mutually exclusive – meanings of the word "common", equally valid by virtue of their presence in the living language, and to discover what they have in common, i.e., to find out the source of this difference of meanings?

The way that the word's interpretation has been proclaimed as "singularly correct" in the tradition of formal logic makes this impossible; in other words, no such "common feature" in the definition of either meaning of the term "common" can be discovered. It is clear nevertheless, and even to neo-positivists, the staunchest supporters of the above tradition, that in the latter case, just as in so many others, we are dealing with relative words, much like human relatives, which may have nothing in common, and still bear – with equal right – the same family name.

Such a relationship between the terms of the "natural language" was recorded by L. Wittgenstein as fairly typical: Churchill-A has with Churchill-B the family likenesses a, b, c; Churchill-B shares with Churchill-C the features b, c, d; Churchill-D has as few as one single feature in "common" with Churchill-A while Churchill-E and Churchill-A have not even one feature, nothing whatever in common, except their name, and their common ancestor, we should add.

In this case it is crystal-clear that the character of the common ancestor and the founder of the Churchill family will be hard to reconstruct by abstracting those – and only those – "common features" which were genetically conserved by all his descendants. These common features are simply non-existent. Meanwhile the common name, the proof of the common origin, is there.

Much the same is true of the very term "common." The original meaning of the word cannot be reconstructed through a purely formal juncture of "features" into one family, or bringing into one "kin" all descendant terms, for, by way of expanding the analogy, Churchill-Alpha would have to be portrayed as an individual both fair- and dark-haired (= not fair-haired); big and little; snub- and hook-nosed and so on.

But this is where the analogy ends up in all likelihood, for at the sources of the kin-family there are always two genetical lines, so that Churchill-Alpha is not to blame for more than 50 per cent of the family likenesses in his direct descendants. Which ones in particular? That is the question which purely formal means will perhaps fail to answer.

The situation with relative terms is somewhat different. For the ancestor, as a rule, hardly ever dies but continues his life side-by-side with his descendants, as does an individual with other individuals; the question here boils down to finding out, among the available particular individuals, the one who preceded in birth all the others and was able, therefore, to give birth to the rest. This comes about without any contribution on the part of the second, extraneous genetical line and one which could be held

responsible for the emergence of “common features” incompatible in any one person; and so their relation to one another will be that of a purely logical negation.

Among the “features” of the common ancestor who continues alive amidst his posteriors, one is bound to suggest an ability to generate something contrary to himself – the ability to generate both, a big man (relative to himself) and, on the contrary, a little man (again relative to himself). Logically, this leads one to infer that the “common ancestor” may well be visualized as an individual of medium height, with a straight nose and light grey hair, i.e., one who “combines,” even though potentially, contrasting definitions; or who contains inside himself as though in a state of solution or mixture – this trait and that, its direct opposite. Thus, grey color can be easily thought of as a mixture of black and white, i.e., as black and white simultaneously, in the same person, and at the same time to boot. There is virtually nothing here incompatible with the “good sense” which positivists like to recruit as their ally in their attacks against dialectical logic.

Nevertheless, this is the one point about which there appears to be two distinctly incompatible viewpoints in logic, especially in trying to understand the “common” (universal). One is that of dialectics, and, the other that which stipulates the ultimately formal conception of the problem of the “common” and is unwilling to admit into logic the idea of evolution as being organically linked to the concept of substance both in essence and in origin. I stress an evolution linked to the concept of substance, i.e., the principle of the genetic similarity of phenomena which at first glance one puts down as basically heterogeneous, because of the failure to find any abstract common “features” between them. This fact accounts for the inimical, not to say spitefully annoyed, attitude of the neo-positivist leaders to this respectable category. Precisely this proposition was seen by Hegel, for one, as the point of divergence, the parting of the ways between dialectical (or “speculative” in his terms of reference) and purely formal thinking. It was this kind of understanding that he identified as the profound and ample advantage of Aristotle’s mind over the minds of those of his followers in the field of Logic who have presumed and are presuming themselves to be the singularly legitimate heirs of Aristotle in the field of Logic while declaring invalid the line of development of Spinoza, Hegel and Marx:

Was nun das Verhältnis dieser drei Seelen ist, wie man sie nennen kann, indem man sie jedoch mit Unrecht so scheidet, so bemerkt Aristoteles hierüber ganz richtig, dass nicht eine Seele zu suchen sei, welche das Gemeinschaftlichederselben sei und in keiner bestimmten und einfachen Form einer jener Seelen gemäss sei, – als Teile verschiedener Wesen. Dies ist

eine tiefe Bemerkung, wodurch sich das wahrhaft spekulative Denken unterscheidet vom bloss logisch-formellen Denken [...]

Wie unter den Figuren auch nur das Dreieck und die anderen bestimmten Figuren, [...] “Quadrat, Parallelogramm usf, [...] wirklich etwas seien. Denn das Gemeinschaftliche ist die Figur; diese allgemeine Figur [more precisely, the figure in general – E.J.], die gemeinschaftlich ist, ist aber nicht, [...] ist nichts Wahrhaftes, ist das Nichts, ein leeres Gedankengut, ist nur ein Abstraktum [...] „Hingegen das Dreieck ist die erste Figur, die wahrhafte allgemeine, welche auch im Viereck usf. vorkommt, [...] “ – die Figur auf die einfachste Bestimmung zurückgeführt. Einerseits steht das Dreieck so neben dem Quadrat, Fünfeck usf., als ein Besonderes neben diesen; aber - und dies ist der grosse Sinn des Aristoteles – es ist wahrhafte Figur, die wahrhaft allgemeine Figur (more precisely, the figure in general – E.J.)

Aristoteles will dies sagen: Ein leeres Allgemeines ist dasjenige, das nicht selbst existiert oder nicht selbst Art ist. In der Tat ist alles Allgemeine reell als Besonderes, Einzelnes, als seiend für Anderes. Aber jenes Allgemeine ist so reell, dass es selbst, ohne weitere Änderung, seine erste Art ist; weiter entwickelt gehört es nicht hierher, ist überhaupt das Prinzip der Realisierung [...]²

If we view from this standpoint the problem of defining “the common in general” as a universal (logical) category which seems to have nothing to do with the problem of theoretical reconstruction of the “common ancestor” of a family of related meanings, then we can only dimly hope to solve it.

The formal-logical guideline which directs one to search for the abstract, i.e., something common to all individual specimens of the same “kin,” (and having the same name) does not work in this case. The “universal” is not to be found in this way, for the sole reason that it is really missing here. It is not to be found either as the “feature” or definition actually common to all individuals, nor as a likeness or identity typical of each of these, if they are taken independently of one another.

Needless to say, a certain linguistic dexterity may help to find the “identity” everywhere but then it would hardly have any significance except a nominal one.

What does the reader have in “common” with a book? That both belong to the three-dimensional Euclidean space? Or that both of them comprise carbon, oxygen, hydrogen, etc.?

What is “common” between the employer and employee? Or consumption and production?

Clearly, the concrete-empirical, apparent essence of the relation that binds together various phenomena (individuals) into some “one”, into a common “set”, is by no means delineated and expressed by their abstract-common feature, nor in the

² G. W. Hegel Werke, Bd. 19, Frankfurt am Main, 1971, S. 203-204.

definition equally characteristic of both. The unity (“or commonness”) is provided much sooner by the “feature” which one individual possesses and another does not. The very absence of the known feature ties one individual to another much stronger than its equal presence in both.

Two absolutely identical individuals each of whom possesses the same set of knowledge, habits, proclivities, etc., would find themselves absolutely uninteresting to, and needless of, each other. It would be simply solitude multiplied by two. One wit, as he explained to his young friend the ABC of dialectical logic, advised him to ask himself the question: what is it in his bride that attracts the young man; wherein lie the ties of their “commonness”?

The discussion here is not so much about individualities, but in general about particular (and, therefore, typical in their specialty) objects coming essentially, rather than nominally, under the same genus, for example, in reference to production and consumption.

This is the idea behind the most common, most abstract (and for this reason still poorly defined) conception of the universal in dialectics. It is not the “likeness” numerically recurrent in each separately taken individual object which is represented in the form of the “common feature” and perpetuated with a “sign.”

It is, above all else, that objective relation of two (or more) particular individuals which transforms them into the moments of the same, concrete, real – and not merely nominal – unity which it would be a great deal more reasonable to represent in the form of some totality of various special moments, than by an uncertain “set” of “units” (“atomized facts”, etc.), completely indifferent to one another. The “universal” acts here as the law or principle governing the interrelations of these details within some whole, a “totality” as Marx chose to put it following Hegel. What is required here is not an abstraction but analysis.

This is a problem which one cannot, of course, hope to resolve by searching for the “likenesses”, i.e., the abstract characteristics – the common to “all” details. An attempt toward this goal would be perhaps just as hopeless as an attempt to learn the general arrangement and principles of operation of a radio-receiver by attempting to find out that “common” element which a transformer has with a resistor, a condenser with a loudspeaker diffusor, and all these together with a wave-range switch.

If we come back to the issue of the genetic similarity of the various (and opposite) meanings which the term “universal” has acquired through the evolution of

the living language and the mind that expresses itself in language, then the problem is reduced to the task of identifying amongst them the one meaning which can be reliably considered as the originator-meaning. Then one must try to discover why and how this meaning, the first in time, and directly simple in essence, has expanded so much as to include even its opposite, or something which had not been pre-supposed at the very outset.

Since our distant ancestors can hardly be suspected of having had an inclination to invent “abstract objects” and “constructs,” it would seem more logical to assume as original the meaning that the term “common” has retained in word combinations, such as “common ancestor” or “common field.” This is also supported by the extant philological evidence. K. Marx stated positively:

Was würde aber old Hegel sagen, wenn er erfuhre jenseits, dass das *Allgemeine* im Deutschen und Nordischen nichts bedeutet als das Gemeinland, und das *Sondre, Besondre*, nichts als das aus dem Gemeinland ausgeschiedne Sondereigen?³

Now it is self-evident then that given this originally simple or, as Hegel would have put it, genuinely general sense of the words, that the notion which establishes the “common” (the “universal”), both in time and in essence, prior to the “individual”, the separate, the particular or the specific, will not even give a hint as to the refined mysticism which colors the concept of the universal as it appears in neo-Platonists and Medieval Christian scholastics. These made the “universal” synonymous with “thought”, viewed from the very outset as the word, the “logos”, as something incorporeal, spiritualized, and exclusively immaterial. By contrast, the “universal” in its original-universal sense stands out clearly in the mind and, therefore, in the language expressing it, as a synonym for a totally corporeal substance, whether water, or fire or miniscule homogeneous particles (“indivisibles”), and so forth. Such a notion may look naive (though it is far from that in fact), crudely sensuous, and “excessively materialistic”, but there is no mysticism here, not even the slightest tendency toward it.

In this context it looks quite incongruous to accuse materialism, as some of its opponents do continually, of “well-camouflaged Platonism” which, allegedly, is necessarily connected with the thesis about the objective reality of the universal. Naturally, if one should accept from the very beginning (no one knows why) the view that the universal is a thought and nothing but a thought, then not only Marx and

³ Karl Marx, Friedrich Engels, Werke, Band 32, Berlin, 1965, S. 52. (Cf. Russian text: K. Marx-F. Engels, Sochineniia, 2nd ed., Vol. 32, p. 45.).

Spinoza, but even Thales and Democritus would pass for “crypto-platonists”. Identification of the “universal” with the “thought” is the point of departure for any system of philosophical idealism, whether it belongs to the latter’s “empirical” or patently rationalistic wing, and is to be regarded as an axiom accepted without any evidence whatsoever, or a sheer prejudice inherited from the Middle Ages. Its continuing force is far from accidental. It stems from that really great role that has been attributed to the “Word” and to the verbal “externalization” of the “thought” in the development of spiritual culture. In fact, this role is what creates the delusion that the “universal” possesses its existent being (its reality) only and exclusively in the form of “logos”, in the form of the meaning of a word, term or linguistic sign. Since the philosophical thinking reflecting on the “universal” has been dealing, since its inception, with the “universal” in its verbal expression and verbal being, this tradition begins very soon to regard the dogma about the identity of the “universal” and the “sense (meaning) of the word”, not surprisingly, as the natural premise and the ground it rests on, the air it breathes, in a word, as something “self-evident”.

However, the mere fact that a particular philosophical reflection, since the very outset, has dealt with the “universal” in the latter’s verbal being, is not enough to put an equality sign here.

We would like to note in passing that the prejudice which modern neo-positivists assume as the absolute truth was never regarded this way by Hegel, none-too-dear to the neo-positivists. Hegel, too, believed sincerely that materialism is impossible in principle as a philosophical system, on the theory that philosophy is the science about the universal, while the universal is the thought, – only the thought, and precisely the thought, and can’t be anything but the thought. Nevertheless, Hegel’s profound insights in comparison to the more recent proponents of this prejudice consisted in this, that he understood full-well one simple truth, to the point of banality, namely, that the “thought” (thinking) is expressed (accomplished, objectivized, explicated) not only in the word or chains of “utterances” but also in man’s actions and deeds and, therefore, in the results of these deeds, not the least of which is found in the products of man’s labor, his purposeful – i.e., rational – activity. Hence, the “forms of thinking” can be, according to Hegel, discovered and investigated within man’s rational endeavors in whatever way executed, in whatever form “explicated”. Hence, the “logos”, too, is understood by Hegel as the form, scheme and sense of “speech” and “essence” (*Sage und Sache*) – both “act” and “actuality” – and not only as a pattern of speech or the

constructed pattern of chains of words, utterances and the latter's formal transformations – as the neo-positivists have asserted to this day.

Having undermined dramatically the prestige of the prejudice whereby thinking (= the universal) was identified with speech (internal or external), Hegel, nevertheless, returns in a round-about way under its captivity, for although he holds the “word” to be perhaps not the only form of “*Dasein* of the thought”, yet he reserves for it the significance of the first form of its “*Dasein*” – both in time and essence. The thinking mind awakens, under the Hegelian concept, first as the “naming” force, and only after the mind has realized itself in the “word” and through the “word” does it pass to the “self-embodiment” of it in working tools, political affairs, in the erection of churches and factories, in the making of Constitutions and other “external” actions.

Here, too, the “word” appears, eventually, as the first embodiment of the “universal” and as its last self-presentation, consummating all the cycles of its “embodiment”. Absolute Mind finally apprehends itself in the treatise on Logic.

For the practical and *gegenstandliche* life of mankind, it constitutes the “middle” term of the scheme, *Medius Terminus*, a mediating link of the cycle that has the “Word” for its commencement and its end. Here, too, there occurs an identification of the “universal” with the “word”, though in a way not as direct and unrefined as in the Apostle John or Carnap. Hegel, in his characteristic manner, begins by shattering the old prejudice and then restores it with all its former rights, using as he does, a sophisticated dialectical mechanism.

The radically materialistic re-conception of the achievements of Hegelian logic (dialectics), as worked out by Marx, Engels and Lenin, was connected with the affirmation of the objective reality of the “universal”, in its most direct and accurate sense; – but not at all in the sense of Plato and Hegel who identified this “universal” with the “thought” which, they asserted, existed before, beyond and altogether independently of man and mankind and acquired independent being only in the “Word”. The Marxist idea developed, it can be said, in the sense of the regularity of material phenomena, in the sense of the law governing the cohesion within some – always well- defined – whole, and within some self-developing “totality”, all the components of which, are essentially “related” with one another. Thus their idea developed not because “all” of the data possess a common “feature”, but because of the unity of genesis, and a descent from the same “common ancestor”, or, more precisely, because of their

emergence as broadly variable modifications of the same “substance” having a positively material (i.e., independent of thought or word) character.

Hence, the phenomena of the “same kin”, – homogenous phenomena – may not necessarily be possessed in the “family likeness” as the only ground for attributing them to the “same kin”. The “universal” in them may outwardly express itself equally well through differences, even opposites, which make these phenomena the mutually complementary component parts of the “whole”. Thus we attain some genuinely real ensemble, or some “organic totality”, rather than an amorphous set of units which are ascribed to that “set” on the strength of some “similarity” or “feature” more or less accidental to each of them, or on the basis of a formal “identity” totally irrelevant to its specific nature, its particularity or individuality.

On the other hand, that “universal” which reveals itself precisely in the particular or individual characteristics of all component parts of the “whole” without exception – in each one of many homogeneous phenomena – is itself as “real as the particular”, as existing along with other “particular” individuals, its derivatives. There is no element of mystery about this, for the father very often lives a long time side-by-side with his sons. And if not present among the living any more, he surely must have existed at one time, i.e., must be conceived necessarily in the category of “existent being”. Thus, the genetically understood “universal” exists, self evidently, not at all in the ether of abstraction, or only in the element of word and thought. Neither does its existence, by any means, nullify or diminish the reality of its modifications, its derivatives or the universally-dependent, particular individuals.

In the Marxist analysis of *Capital* the concept of the “universal” briefly outlined above is of prime importance methodologically:

Das Kapital, soweit wir es hier betrachten, als zu unterscheidendes Verhältnis von Wert und Geld, ist das *Kapital im allgemeinen*, d.h. der Inbegriff der Bestimmungen, die den Wert als Kapital von sich als blossem Wert oder Geld unterscheiden. Wert, Geld, Zirkulation etc., Preise etc. sind vorausgesetzt, ebenso Arbeit etc. Aber wir haben es weder mit einer *besonderen* Form des Kapitals zu tun, noch mit *demeinzelnen Kapital* als unterschieden von andren einzelnen Kapitalien etc. Wir wohnen seinem Entstehungsprozess bei. Dieser dialektischer Entstehungsprozess ist nur der ideale Ausdruck der wirklichen Bewegung, worin das Kapital wird. Die späteren Beziehungen sind als Entwicklung aus diesem Keim heraus zu betrachten. Aber es ist nötig, die bestimmte Form zu fixieren, auf der es auf einem *gewissen* Punkt gesetzt ist. Sonst entsteht Konfusion.⁴

⁴ Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin, 1953, S. 217. (Cf. Russian text: K. Marx-F. Engels, Sochineniia. Vol. 46, p. I, pp. 263-264.)

This is a clear-cut declaration of the same “value” versus “capital” interrelationship as is revealed by Hegel in the above quotation between the triangle and square, pentagon, etc., and in a dual sense to boot.

Firstly, the concept of “value in general” is by no means defined here in terms of the sum-total of those abstract-universal “features” which can be identified at will within “all” special types of value (e.g., commodity, manpower, capital, rent, interest, and so on), but is arrived at through an accurate analysis of one single clearly “specific” relation which may exist (and so it did and does) between people – the relation of direct exchange of one commodity for another, the equation, “1 frock-coat = 10 meters of cloth”.

The analysis of this value-type of reality – reduced to the simplest form, – reveals those definitions of “value in general” which are met with (reproduced) at higher stages of development and the latter’s analysis as the universal definitions of money, and labor force, and capital. It is impossible, however, to cull these definitions through a direct abstraction from all these “special forms” of the relationship of value (as “common” to all of them).

Secondly, when the point at issue is the “specific definition of capital in general”, here, too, as Marx very specially points out, allowance has to be made for the following principal consideration “un caractère plus logique qu’“économiste””.⁵

[] Das Kapital im Allgemeinen im *Unterschied* von den besonderen reellen Kapitalien selbst ist eine *reelle* Existenz. Es ist dies von der gewöhnlichen Ökonomie anerkannt, wenn auch nicht *verstanden*; und bildet ein sehr wichtiges Moment für ihre Lehre von den Ausgleichungen etc. Zum Beispiel das Kapital in dieser *Allgemeinen Form*, obgleich einzelnen Kapitalisten gehörig, in seiner *elementarischen Form* als Kapital, bildet das Kapital, das sich in den Banks akkumuliert oder durch sie distribuiert wird, und, wie Ricardo sagt, sich so bewunderungswürdig verteilt im Verhältnis zu den Bedürfnissen der Produktion. Es bildet ebenso durch loans etc. einen level zwischen den verschiedenen Ländern. Ist es daher z.B. ein Gesetz des Kapitals im Allgemeinen, dass, um sich zu verwerten, es sich doppelt setzen muss, und sich in dieser doppelten Form doppelt verwerten muss, so wird z.B. das Kapital einer besonderen Nation, die im Gegensatz zu einer anderen *par excellence* Kapital repräsentiert, sich ausleihen müssen an eine dritte Nation, um sich verwerten zu können. Das Doppelt-Setzen, sich auf sich selbst als fremdes beziehn, wird in diesem case verdammt real. Während das Allgemeine daher einerseits nur *gedachte differentia specifica*, ist sie zugleich eine *besondere* reelle Form neben der Form des Besondern und Effizellen.⁶

⁵ Ibid., S. 353 (Russian text, p. 437).

⁶ Ibid., S. 353 (Russian text, *ibid.*, p. 437.)

So auch in der Algebra. Zum Beispiel a , b , c , sind Zahlen überhaupt; im Allgemeinen; dann aber sind sie ganze Zahlen gegen a/b , b/c , c/b , c/a , b/a etc., die sie indes als die allgemeinen Elemente voraussetzen.⁷

Of course, the analogy – just as any analogy – is no proof of the “universality” of the logical interrelationship. In this case it is simply illustrative of the idea discussed above. But here, too, it can be used to remind us about an important aspect of the dialectical conception of “universality”. In this case, the “universal” appears again as a positively determinate, although in a general form, number a , c , b . This is exactly “number in general”, like a number in its elementary form, or as any number “converted to its simplest determinateness”, but without the ultimate loss of determinateness, or “speciality”. By contrast, the formal concept of “number in general,” deprived of “inherence” in the special type of numbers, is merely a name; not a concept, where the “universal” is expressed in terms of its “particular nature”.

Indeed, in mathematics, because of the highly specific nature of its abstractions, the “abstract-universal” coincides with the “concrete-general”. Yet “number in general”, (i.e., a , b , c etc.), is obtained also when the formal operation of the abstraction (extraction) of the “same” has been performed among all types of numbers; “ a ”, “ b ”, “ c ”, etc., i.e., precisely as “bricks”, as “atoms” of sorts, which remain essentially the same regardless of the sign formation of which they become but component parts. The simplicity is gone, however, once we step outside of algebra where the “universal” may not be necessarily present in its modifications (in its own well-developed forms), in the same form as in the simplest elementary case. Incidentally, this happens even in mathematics itself, as when a triangle as a “figure in general”, is never retained as such in a square or pentagon, nor is it given in inherence or contemplation, although it can be identified analytically within their composition. It should be by an analysis, indeed, not by an abstraction which merely sets apart the available “common feature”.

Let us take this situation – the one of the dialectical inter-relationship between the universal and particular and the individual. Here the “universal” cannot be identified in principle within the composition of particular individuals by means of a formal abstraction by revealing the common, the identical in them. This can be shown most demonstrably in the case of the theoretical difficulties associated with the concept of “man”, the definition of “man’s essence” and the search for his “specific generic definition”.

⁷Ibid., S. 354. (Russian text, *ibid.*, p. 437.)

Such difficulties were described with a superb wit in the well-known satirical novel *Les animaux de natures*, by Vercors. In the thickets of a tropical forest a community of strange creatures was discovered. On the basis of some criteria current in modern physical anthropology, they are apes or other primeval people. Apparently, this is a peculiar, hitherto unobserved, transient form that has developed from the animal, or purely biological world to the social, human world. The question is, whether or not the Tropi (the name the author gives his invented herd-tribe) have passed the hardly discernible, but all-important border-line between man and animal.

At first glance, the question is of purely academic significance and may be of concern, it seems, only to a particular biologist or anthropologist. However, before long it transpires that it is inter-twined with the fundamental problems of our age in legal, ethical and political aspects, as well as with philosophical problems. The novel's hero deliberately, with a premeditated intention, murders one of the creatures. This act labels him a murderer, provided the Tropi are human beings. If they are animals the *corpus delicti* is non-existent. The old priest torments himself with the same question. If the Tropi are human beings he is bound to save their souls and subject them to the rite of baptism. If the Tropi are animals, he runs the risk of repeating the sinful deed of St. Mahel who made the mistake of baptizing penguins and caused a lot of trouble to the heavens. Yet another factor enters in due to a selfish manufacturing interest which at once identifies the Tropi as ideal labor power. Indeed, an animal easy to tame, and unable to grow into the awareness of either trade-unions, or the class struggle, or any requirements except physiological ones – is not this a businessman's dream?

The argument about the nature of the Tropi involves hundreds of people, dozens of doctrines and theories; it broadens, becomes confused and grows into a debate about entirely different things and values. The characters have to ponder over the criterion whereby a categorical and unambiguous answer could be given. This turns out to be far from simple.

With an emphasis on some "human feature", Tropi come under the category of humans; on another they do not. An appeal to the sum-total of such features is of little help, for then the question arises about their number. By extending the number of the "features" which have defined "human being" thus far and introducing among their number the one feature that sets aside the Tropi from the hitherto known people, the Tropi are left automatically outside the bounds of the human race. By shrinking their number, by confining them to those which are possessed by the previously known Tropi

and humans, one arrives at the definition whereby the Tropi are to be included into the human family with all their ensuing rights. The thought is caught within a vicious circle: indeed, to define the nature of the Tropi, it is required that we first clearly define the nature of man. This, however, cannot be done unless it has been decided beforehand whether or not the Tropi are to be approached as a variety of *homo sapiens*.

Moreover, a new argument flares up at once over every one of those “common features” which have thus far described man. What is meant by “thought”? What is meant by “language” and “speech”? In one sense animals also possess thought and speech, while in another man alone has it. Thus, each human characteristic becomes debated in the same way as the definition of “man”. There is no end to these debates, while the differences of opinion and back-biting reach the plane of the most general and all-important philosophical, ethical and gnoseological concepts, only to be re-kindled there with renewed vigor and violence.

Indeed, things are far from simple with the lawfully established people, as well. Do all people live and act “human-like”? Or often do they not act more horribly than animals? The argument, therefore, evolves into a discussion as to the kind of living that is or is not to be regarded as “genuinely human”.

All attempts to find this “common and essential feature” whereby one could unmistakably tell a man from an animal, from a “non-human”, stumble over and over again into the age-old logical problem. The “common feature” could be abstracted from “all” the individuals of the given race when and if the set that constitutes the genus has been well-defined. But this is impossible unless there is a general criterion available beforehand for identifying such a “set”, i.e., the very “common feature” sought-for. Indeed, hot water is easy to tell from cold. But what about warm water? One stone does not make a heap, and neither do two. How many stones will be then required for a “heap”? Where is the frontier beyond which a balding man becomes bald? And is there any clear-cut frontier at all? Or, on the contrary, is any frontier, any certitude merely an imaginary line to be drawn solely for the purpose of an artificial classification? Where then is it to be drawn? “It will run where the powers-to-be would choose to draw it”, note the novel’s characters ruefully. Indeed, the subjectively idealistic theories of thought delegate this kind of decision-making to the powers-to-be. So, the voice of “the powers” becomes the criterion of truth, and their will the “universal will” behind which title one can clearly discern unmasked arbitrariness and even individual self-seeking interest.

As we now are conscious from experience that the “common and essential feature”, the determinate and specific distinction of the human race, namely, the concrete-universal definition of “man” and the “human” in people, is not as easy to find as they thought it would be from the outset, the characters in Vercor’s novel turn for the solution to philosophical and sociological concepts. But where is the latter’s criterion of truth? Each criterion claimed for itself universal importance, a monopolistic possession of the universal concept, so that there is really nothing “common”, no agreement between them.

The novel ends with a large question mark, while its hero finds himself in the none-too-enviable position of Buridan’s ass, i.e., with the Marxist concept of the “universal” on the left, and the Christian one on the right; two mutually exclusive concepts of the “universal”. Unprepared to accept either, Vercor’s hero, together with the author, would opt readily for a third alternative, such as would reconcile both teachings, the “common” between them, i.e., the “genuine” understanding of the “universal”.

“Each man is, first of all, a human being, and only after that a follower of Plato, Christ or Marx”, Vercor’s argues in the post-script to the Russian edition of the novel. “I’d think it rather more important at the present moment to show how, on the basis of that criterion, we can find common points between Marxism and Christianity, than to stress their differences”.⁸ Well, from the purely political viewpoint this may be true but does it answer the theoretical problem? It can’t be more true that “human nature”, the universal in man, lies not at all in his adherence to a particular doctrine, whether it be that of the author of “Capital,” or the Sermon on the Mount. But then where does it lie, – in the proposition that a human being is first of all a human being? That’s the only answer Vercors could give to oppose the “lop-sided view” of Marxists who proceed from the “real human relationships in the process of material production”. But any answer, like Vercor’s, would push us back to the novel’s beginning, to the starting point of all debates over the essence of man, to the simple naming of the object of contention. To budge from such a standstill, such a tautology, we would have to start all over again.

However, there is one other important conclusion to be made from the Tropi story, which Vercors refuses to make for various reasons, namely, that nothing but tautology can result from the logic with which the novel’s characters seek to resolve the

⁸ Vercor, *Liudi ili zhivogne?*, Moscow, 1957, p. 223.

issue, i.e., to find the universal definition of “man” by way of abstraction from the “common”, a feature possessed by every individual representative of the human race, every individual as such. Obviously, a logic based on this conception of the “universal” would fail to lead thought out of its impasse, so as a result the notion of “man in general” remains somewhat elusive. The history of philosophical and sociological thinking proves the point with no less clarity than do the mishaps of Vercor’s characters, described above.

Clearly, any attempt to discover the abstract-common feature equally descriptive of Christ and Nero and Mozart and Goebbels and the Cro-Magnon hunter and Socrates and Xantippe and Aristotle, and so on and so forth, hides the cognitively valuable inside itself, and leads nowhere except to an extremely weak abstraction by no means expressive of the heart of the matter. The only way out of this deadlock, as far as we know, is to turn to Marx with his reliance on a more sound logic, on a more earnest and specific conception of the problem of the “universal”: “[...] Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.”⁹

Distinctly pertinent here is not only the sociological, but also the logical principle underlying Marx’s line of reasoning. If translated into logical language, it would mean the following: universal definitions expressing the essence of a genus, whether human or any other, cannot be effectively searched for amidst abstract, common “features”, such as every particular specimen of the genus possesses.

The “essence” of human nature in general – and of the human nature of each particular human being – cannot be revealed, except through a science-based, critical analysis of the “entire totality”, the “entire ensemble” of the socio-historic relationships of man to man, through a case-study approach and apprehension of the regularities which have and are actually governing the process of origination and evolution of human society as a whole, and of a particular individual.

The particular individual represents “man” in the strict and accurate sense of the word inasmuch as he realizes – precisely through his individuality – a certain sum-total of historically-developed capabilities (especially human ways of vital activity), a particular fragment of culture which has developed prior to, and independently of, himself and which he absorbs through the process of education (self-accomplishment of

⁹ K. Marx, F. Engels, Werke, Bd. 3, Berlin, 1958, S. 6. (Cf. Russian text: K. Marx - F. Engels, Sochineniia, 2nd ed. Vol. 3., p. 3).

man). In this sense, the human person can be rightly regarded as the individual embodiment of culture, i.e., the “universal” in man. Hence, the universal “essence of man” is only real as a culture, as an historically established and evolutionizing aggregate of all specially human forms of vital activity, as the whole of their ensemble. The “universality” so understood represents, indeed, not the mute generic “similarity” of the individuals but a reality dismembered within itself many times over and in various ways into “special” (“particular”) spheres complementary to, and essentially dependent on, one another and which are, therefore, held together with the ties of common origin as tightly and flexibly as are the bodily organs of a biological species developed from the same ovule.

In other words, the theoretical-logical definition of “the universal in man”, – a concrete generality of human existence, – may and does consist, in view of the above, solely in revealing the extent to which it is necessary for the many and varied forms of specifically human activity, for the social human capabilities and their associated needs to evolve from, and interact with, one another.

Hence in seeking the “most common” definition of the human element in man, the task still cannot be to abstract the formal sameness, or the “abstract” characteristic of each particular individual, but to establish that real and, therefore, special form of human vital activity which is historically and essentially the universal foundation and condition of the emergence of all the rest.

Fully consistent with the data of cultural and physical anthropology and archeology, the materialistic conception of “the essence of man” envisions this “universal” form of human existence in labor, in the direct remaking of nature (both external and one’s own) as accomplished by social man with the tools of his own creation.

Small wonder then, that K. Marx regarded with warm sympathy Franklin’s well-known definition of man as a being producing labor tools. Producing labor tools – and for this one reason a being who thinks, speaks, composes music, follows moral norms, etc. No better example illustrative of the Marxist conception of the universal as the concrete-universal, as well as the latter’s attitude to the “particular” and the “individual” can be given than the definition of “man in general” as the “being producing labor tools”.

From the standpoint of the canons of the old and traditional formal logic the above definition is too “concrete” to be “universal”. It cannot be stretched to cover

directly, by means of a simple formal abstraction, such unchallenged representatives of the human race as Mozart or Leo Tolstoy or Raphael or Kant. Formally, the definition bears on a constricted circle of individuals, e.g., employees at manufacturing plants or workshops. Even the workers who are not the producers but the users of these machines will not formally qualify for it. As a result, old logic with its conception of the “universal” will be right in its judgment of the definition as strictly particular rather than “universal”, as a definition of a particular human occupation rather than of “man in general”.

Nevertheless, Franklin proves to be essentially right in his conflict with this logic since he is led by intuition and the bulk of facts and contentions bearing on the problem of the “human in man” to assume the viewpoint of a logic a great deal more earnest and profound; the very Logic which has been ripening for centuries on end in the lap of philosophy and in particular, in the logical discourses of Descartes and Spinoza, Leibnitz and Kant, Fichte and Hegel. In fact it has found its concrete scientific application in “Capital” and Marx’s theory of surplus value and the materialistic conception of history and modern times.

This conception of the “universal” is by no means synonymous with the “concept” or “thought” as it appears more or less explicitly in Plato, Hegel, Thomas Aquinas and Carnap who were preoccupied with the “universal” insofar as the latter had already found its way into the mind, more precisely, into the “word” called upon to express the mind.

The universal (“concrete-universal”) is opposed to the sensuous variety of particular individuals, in the first place as the latter’s own substance and the concrete form of their interaction, rather than to intellectual abstraction. *Per se*, the universal embodies in itself, in its concrete certitude “the total treasure of the particular and the individual”, and not only as a possibility, but as the necessity for expansion, that is to say, as the “real explication” of a simple form into the diversely dismembered reality.

Precisely for this reason “the universal” is not and cannot be understood here as an abstract identity (similarity) of a broad variety of phenomena which provides the base for the operation of bringing them under the same name or proper name or term. The necessity for the “self-extension” of the universal, the dynamo of its self-movement is comprised in it in the form of “the tension of contradiction”, i.e., the intrinsic contradiction of form; hence, one is led to understand the universal as something distinguishable also within itself into its own particular moments. The relation among

them being that of the identity of contraries, i.e., their living concrete unity, or of their transition into one another.

But this is another subject passing far beyond the limits of the definition of “the universal as such” in its dialectic-materialistic conception. Nevertheless keeping within the limits of this paper, it should be added that this conception of the “universal” and the ways in which it is scientifically apprehended, do not constitute a monopolistic possession of philosophical dialectics. Science – indeed, real science rather than its representation in the epistemological and “logical” constructions of neo-positivists – has always proceeded more or less consistently from a similar conception of the “universal”. Not infrequently, it did so contrary to the deliberate logical propositions professed by its spokesmen. The trend can be easily traced throughout the entire case- history of the concept of “value”, a general category of political economy.

The abstraction of “value as such”, just as the word used to describe this abstraction, goes as far back into antiquity as market relations themselves. The Greek “axia”, German “Weyt” and so on, have not been coined by Petty, Smith or Ricardo. A merchant or farmer would at all times apply the name “value” or “cost” to all that could be bought and sold, all that “cost” something. If the theorists of political economy had attempted to develop the concept of “value as such” from the guidelines of a purely nominalistic formal logic offered science to this day, surely they would never have developed the concept. As a matter of fact, the term “value” has never from the very beginning been the result of applying an abstract, common element which hackneyed word usage has led some to think belongs to each of the subjects called “valuable”. If such were the case, it would come to tidying up the ideas that any shopkeeper already has regarding the meaning of “value”: i.e., a simple matter-of-fact enumeration of the “features” of those phenomena to which the word “value” is applicable, and that would be the end of the matter. The entire venture would have been, then, to merely clarify the applicability of the term. The crux of the matter, however, is that the classics of political economy treated the question under an entirely different aspect, and in such a way that the answer to it was found in the concept, i.e., an apprehension of real universality. K. Marx revealed the essence of their formulation of this problem.

William Petty, the first English economist, arrived at the concept of value in the following way: “Wenn jemand eine Unze Silber aus dem Innern der Erde Perus *in*

derselben Zeit nach London bringen kann, die er zur Produktion eines Bushel Korn brauchen würde, dann ist das eine der natürliche Preis des anderen”.¹⁰

We would note in passing the absence of the term “value” in this proposition, although mention is made of “natural price”. But we are witnessing here precisely the birth of the concept of value fundamental to the entire subsequent science of the production, distribution and accumulation of “wealth”.

The concept, insofar as it is a real concept rather than a general idea embodied in the term, expresses (reflects) here, just as in Hegel’s example of the triangle, a real phenomenon given “in experience” which, though it is a “particular” among other “particulars” turns out, at the same time, to be universal, thus representing “value in general”.

The classics of bourgeois political economy chanced upon this way of defining value in its universal form. However, in an attempt to use it after the concept had been formed, they tried to “verify” it consistently with the logical canons based upon John Locke’s ideas about thinking and the “universal,” and found themselves immediately facing some paradoxes and antinomies. The “universal”, whenever an attempt is made to justify the term through an analysis of its own particular modifications, such as profit or capital, is not at all corroborated, but rather is disproved by contradicting them.

Marx was the one who identified the reason generating the paradoxes and suggested a way out precisely because he was guided by the more profound, dialectical conceptions of the nature of the “universal” and its interrelationships with the “particular” and “individual”. “The reality of the universal in nature is a law” (F. Engels), but for all that, a law in reality (a proof of this is modern natural science, particularly micro-cosmic physics). And it is never carried out absolutely as a rule which the movement of each particular particle is expected to follow but only as a tendency manifesting itself in the behavior of some more or less complex ensemble of individual phenomena through a “violation” or “negation” of the “universal” in each one of its particular (individual) manifestations. As a result, the human mind has, in any case, to take this into account.

The universal definitions of value (the law of value) in Marx’s *Capital* are worked out in the course of analysis by the direct exchange of one commodity for another, i.e., by taking only one and precisely the earliest, historically, and therefore

¹⁰ K. Marx, F. Engels, Werke, Bd. 26, Erster Teil, Berlin, 1965, S. 332. (Cf. Russian text: K. Marx i F. Engels, Sochineniia, 2nd ed. Vol. 26, P. I, p. 358).

logically the simplest concretion of value. Marx did this by prescinding from all other particular forms, (evolved on the basis of value) like money, profit, rent, etc. The drawback in Ricardo's analysis of value, as pointed out by Marx, lies precisely in that he "cannot forget about profit" in approaching the problem of value in its universal form. This makes Ricardo's abstraction incomplete and thereby formal.

For Marx, he seeks to solve the problem in the universal form because all subsequent formations, not only profit but even money, are assumed to be non-existent at this stage of the analysis. What is analyzed is only direct, non-money exchange. It transpires at once that this elevation of the individual to the universal differs on principle from an act of simple formal abstraction. Here the distinctions of the simple commodity form which set it apart specifically from profit, rent, interest and other special "types" of value, are not thrown overboard as being non-essential. On the contrary, the theoretical description of these distinctions is exactly the one coincident with the definition of value in its general form. The incompleteness and the related "formality" of Ricardo's abstraction lies precisely in the latter's inability, while

constructing it, to abstract from the existence of all other advanced types of "value", (particularly and especially profit), on the one hand, and on the other, in its being formed through an abstraction from all distinctions, including those of direct commodity interchange. Ricardo's analysis results in another difficulty, namely, that the "common" appears eventually to be isolated altogether from the "particular" for which it is no longer a theoretical description. Such is the difference between the dialectical and purely formal conceptions of the "universal".

But no less important is Marx's distinction of the dialectic-materialist conception from the interpretation it receives in Hegel's idealistic dialectics. What makes it so important to stress this difference is that in Western literature on philosophy an equality sign is too often placed between Hegel's conception of the universal and that of Marx and Lenin. It is apparent, nevertheless, that the orthodox Hegelian notion of this category, whatever its dialectical merits, coincides at a decisive point with that very "metaphysical" view which Hegel himself so often rejects. This is revealed with special clarity whenever the principles of Hegelian logic are applied to the analysis of real mundane problems.

Actually, when Hegel comments on his "speculative" concept versus the purely formal notion of the universal, as he does with the use of geometrical figures, for example with his consideration of a triangle as "the figure in general" then the resulting

impression is that this conception already includes within itself, in ready-made form, the entire logical scheme which enabled Marx to cope with the problem of the general definition of “value” or “value as such”. But, it is not as if Hegel’s “genuine universality” as distinct from a meaningless, purely formal abstraction, consisted in his directly-objective meaning or in the fact that the “genuinely-universal” itself existed in the form of the “particular”, i.e., in the form of “being for other”, or as an empirically existing reality given in time and space (i.e., outside of man’s head), and perceived in contemplation.

Although it seems so at first glance, yet Hegel himself insists that the inter-relation between the universal and particular is not by any means to be likened to that between mathematical (including geometry) images, for such a resemblance would be meaningful only as a figural analogy and is liable to distort and obfuscate the true picture.

According to Hegel, the geometrical image called upon to clarify the logical concept (universal) is bad enough, since it is excessively “burdened with the sensuous substance” and, therefore, like biblical myths represents only a well known allegory of the Concept at most. As for the “genuine universal”, which he approaches exclusively as a purely logical category, i.e., as the capitalized Concept, it should be conceived as having been totally cleared of all residues of the “sensuous substance” or “sensuous matter”, and occurring in a refined incorporeal sphere of activity of the “spirit”. With this as his starting point, Hegel reproached materialists precisely for their approach to the universal, which, he alleged, in effect abolished it “as such” by transforming it into a “particular among other particulars”, into something limited in time and space; into something “finite”, whereas the universal ought to be specifically distinct in its form of “internal completeness” and of “infinite” character.

This is the reason why the “universal as such”, in its strict and accurate sense, exists, according to Hegel, exclusively in the ether of “pure thinking” and not at all in either the time or space of “external reality”. In the latter sphere one may encounter only the series of “particular estrangements”, “embodiments”, and “hypostases”, of this “genuine-universal”.

This would make it altogether unacceptable, “logically incorrect”, for Hegelian logic to define the essence of man as a being producing work tools. For the orthodox Hegelian, just as for any proponent of the purely formal logic criticized by Hegel, (indeed, a very significant unanimity!) the definition by Franklin or Marx is too

“concrete” to be a “universal”. The production of work tools is seen by Hegel not as the basis of all that is human in man, but as one, even though all-important, manifestation of the latter’s thinking self.

In other words, the idealism of the Hegelian interpretation of the universal and of the form of universality leads in practice to the same result as the “metaphysical” interpretation of this category which he detests so much.

Furthermore, if Hegelian logic in its original form were used to assess the validity of the logical line of reasoning in the early chapters of *Capital*, this entire Marxian development would appear as “invalid” and “illogical”. The Hegelian logician would be right from his own viewpoint in criticizing the Marxist analysis of value in the sense that it lacks any definition of this category of the universal. Further, he would say that Marx only “described” the definition but failed to theoretically “deduce” any particular form of “value in general”, for “value in general” like any “genuinely universal” category of man’s vital activity, is a form immanent to man rather than to any “external being” in which it is merely manifested, or merely objectivized.

This is only to suggest, however, that Hegelian logic, whatever its advantages over formal logic, was and is unacceptable as a weapon for materialistically oriented science unless some major changes have been introduced and all traces of idealism radically eliminated, above all, in understanding nature and the status of the “universal”. Hegel’s idealism constitutes by no means something “external” with regard to logic, for it only gives direction to a logical sequence of thinking. When commenting on the transitions of opposite categories (including the universal, on the one hand, and the particular, on another), Hegel also assigns a uni-directional character to the scheme of approach. Under the Hegelian scheme, for example, there is no room for the Marxian transition in the definition of value, namely, the transition (transformation) of the individual into the universal. In Hegel, the universal is the only one privileged to “estrangle” itself from the “particular” and individual, while the individual appears invariably as merely a product, a “mode” of universality, exclusively particular and, therefore, poor in its composition.

The real case-history of economic (market) relations testifies, however, in favor of Marx who shows that the “form of value in general” has not at all times been the universal form of the organization of production. Historically, and for a rather long time, it remained a particular relation of people and things in production although occurring haphazardly. It was not until capitalism and the “free enterprise society” came

into being that value (i.e., the market form of the product) became the general form of inter-relationships among the component parts of production.

Similar transitions, of the “individual and accidental” into the universal is not a rarity, but rather a rule in history. In history – yet not exclusively the history of humanity with its culture – it always so happens that a phenomenon which later becomes universal, is at first emergent precisely as a solitary exception “from the rule”, as an anomaly, as something particular and partial. Otherwise, hardly anything could ever be expected to turn up. History would have a rather mystical appearance, if all that is new in it emerged at once, as something “common” to all without exception, as an abruptly embodied “idea”.

It is in this light that one should approach the reconsideration by Marx and Lenin of the Hegelian dialectical conception of the universal. While highly esteeming the dialectical tendencies in Hegel’s thought, Marxism furthers his conception in depth and in breadth, and thus, turns the category of the “universal” into the foremost category of the logic governing the investigation of concrete and historically evolving phenomena.

In the context of the materialistic conception of the dialectics of history and of thinking, the Hegelian formulas have different significance than in the language of their originator, being shorn of the slightest sign of mystical coloring. The “universal” comprises and embodies in itself “the entire treasure of particulars” not as an “Idea”, but as a totally real, special phenomenon which tends to become universal and which develops “out of itself”, by force of its intrinsic contradictions new but no less real, phenomena, other “particular” forms of actual progress. Hence, the “genuine universal” is not any particular form found in each and every member of a class but the particular which is driven on to emerge by its very “particularity”, and precisely by this “particularity” to become the “genuine universal”.

And here there is no trace of the mysticism of the Platonian-Hegelian breed.

SHERLOCK HOLMES IN DER KULTURWISSENSCHAFT – EINE SPURENSUCHE MIT ERNST BLOCH

PD Dr. Francesca Vidal**

Sherlock Holmes zum Thema zu wählen, lässt den Verdacht aufkommen, dass hier jemand über heute als antiquiert geltende Figuren sprechen will, noch dazu um mit detektivischen Narrativen die Aufgabe von Kulturwissenschaft zu umreißen, als sei Kultur vergleichbar mit Kriminalfällen. Auffällig auch, dass es bei dem Rekurs auf Holmes hauptsächlich um Männer geht, auch dies wirkt ja ein wenig antiquiert, noch dazu um Männer, die H. C. Artmann beschreibt, als „Männer mit grauen flanellhüten, karierten sportmützen, dunklen melonen, deerstalkers, raffiniert geklebten falschbärten, künstlichen nasen, perücken, prima nachschlüsseln, revolverbelasteten hosenträgern, karbidlaternen, elektrischen stablampen, phantastisch vergrößernden lupen, stunden, ja tagelang lauernd, hinter schornsteinen, grabmälern, wartehäuschen, statuen, pissoirs, pfauengehegen, brückenpfeiler, sequoiabäumen, dachsbauten, laubenkolonien; als museumsbeamte verkleidet, als apachen, gaskasiere, großtanten, lebemännern, weinonkels, taxifahrer, als harmlose sonntagsjäger, aber dennoch stets auf der jagd nach dem gefährlichsten wild der welt – dem menschen in seinem wahn, der perfektteste verbrecher zu sein und nie gefaßt zu werden. Ich rede von den detektiven, wie sie uns schwarz auf weißen papier vors geistige auge treten ...“¹

Soweit H. C. Artmann in seiner Beschreibung und tatsächlich will auch ich von diesen Detektiven reden, die so scheinbar nicht mehr in unsere Welt passen und vielleicht gerade deshalb Konjunktur haben, zumindest wenn man auf die neuesten Kriminalgeschichten schaut wie etwa den Roman, Handbuch für Detektive‘ von Jedediah Berry².

Was mich an diesen Detektiven reizt, ist ihr auf der Jagd sein, auf der Jagd nach dem nur scheinbar Verborgenen, so wie eben auch ein Kulturwissenschaftler auf der Jagd ist nach dem nicht immer offen liegenden Teilen unserer Kultur. Und ist auch die Kultur kein Krimi, so ist sie doch ein Möglichkeitsraum, der auf den Menschen und

**Universität Koblenz-Landau, Germany. Präsidentin der Ernst-Bloch-Gesellschaft.

¹ H. C. Artmann: Vorwort zu Detective Magazine der 13, hg. v. H. C. Artmann Esq., Salzburg: Residenz Verlag 1971.

² Jedediah Berry: Handbuch für Detektive. München: Beck, 2010.

seine Handlungen, damit immer auf Spuren verweist. Mit dem Philosophen Ernst Bloch richte ich den Blick auf diejenigen, die sich der Entschlüsselung scheinbarer Rätsel widmen. Dabei geht es mir nicht nur um seine Reflexionen detektivischer Methoden, sondern zugleich um die Frage, ob die Philosophie von Bloch als akribische Spurensuche gelesen werden kann. Ziel ist es, herauszufinden, ob in beidem Hinweise enthalten sind für die Jagd nach Erkenntnis, nachgerade für eine Orientierungskunst in der Wissenschaft. Dabei will ich den Menschen nicht per se auf den Verbrecher in der Unterwelt reduzieren, gehe aber vom Gestalter aus, der gemeinsam mit anderen die Lebenswirklichkeit formt und Kultur schafft und dem Oskar Negt nachsagt, ihm komme durch das Schwinden des Politischen und durch die immer schwierige Grenzziehung zwischen Privat und Öffentlich, also zwischen Nähe und Distanz, die Kultur abhanden. Dieses Schwinden aber muss – folgt man dem Denken des Detektivs – Spuren hinterlassen, die es zu suchen gilt, wenn man erkennen will, was es damit auf sich hat. Oder dialektisch gesprochen, wer das Wahre der Kultur enthüllen will, also davon ausgeht, dass sie etwas Widerständiges und Antizipatorisches enthalten muss, der muss die Spuren suchen, die den Widerspruch zur Realität aufzeigen.

Dieser Kulturbegriff geht durchaus auf die ursprüngliche Bedeutung zurück, so wie sie erstmalig von Cicero in Gesprächen auf seinem Landsitz in Tusculum entwickelt wurde, mithin auf die Pflege der Seele.³ Für Cicero benötigt die menschliche Seele Pflege, wenn eine civitas zum Wohle aller entwickelt werden soll, denn so wie Natur bearbeitet werden muss, um zum fruchtbaren Acker zu werden, bedarf die Entwicklung des Menschen und seiner Welt der Pflege, damit der Bildung. Kultur ist somit Ergebnis eines Prozesses, Pflege der Seele aber ist für Cicero die Philosophie: *Cultura autem animi philosophia est*. Als Aufgabe lässt sich dann der Prozess der Humanisierung ableiten, als Arbeit am Unbehagen an der Kultur die Frage, was dem entgegensteht. Insofern hätte auch ich gerne ein Handbuch für Detektive, im Sinne der Bedeutung von ‚to detect‘ aufdecken. Aufdecken will ich, wie Kultur – mit Hamid Reza Yousefi – verstanden als „offenes Netzwerk von Perspektiven und dynamischen Prozessen; [...] das Ausdruck menschlicher Produkte ist, die sich gegenseitig

³ Vgl. Burkhard Dücker: Kultur, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hg. v. Gert Ueding. Tübingen 1998, Bd. 4, Sp. 1384-1420.

beeinflussen und verändern“⁴ zum Sinn- und Orientierungssystem überhaupt werden kann.

Hierfür suche ich eine Methode der Spurensuche und ich finde mich da in guter Gesellschaft, hat sich doch bekannter Weise schon Sigmund Freud und mit ihm die Psychoanalyse an den Methoden des Detektivs orientiert, nicht nur in Bezug auf das Individuelle, sondern vor allem um dem Unbehagen gegenüber der Kultur begegnen zu können. Sein Motto für die Traumdeutung entnahm er Vergil. Es lautete: *Flectere si nequeo Superos, Acheronta moveba* (Kann ich die höheren Mächte nicht beugen, will ich doch die Unterwelt bewegen) und es wird meist in dem Sinn interpretiert, dass der verborgene Teil der Realität nicht weniger wichtig für die Entschlüsselung derselben sei als der sichtbare.⁵ Ginzburg und andere haben gezeigt, dass Freuds narrative Methode mit der detektivischen Arbeit von Holmes zu vergleichen ist und Freud sich dessen auch bewusst war, wenn er Handeln der Gegenwart erklären wollte, indem er vergangene Ereignisse zu rekonstruieren versuchte und die Spuren dieser Vergangenheit deshalb deutete.

Um jedoch die Analogie zum Detektiv zu verstehen, greife ich noch einmal auf den Vergleich des Detektivs mit dem Jäger an, womit H. C. Artmann im Grunde sagt, dass die Methoden des Detektivs älter sind als sein Beruf und noch dazu aus der Alltagspraxis kommen. Auch Carlo Ginzburg⁶, der sich mit der Freudschen Nähe zum Detektiv beschäftigt, verweist auf die Jäger, die wohl als erste die Kenntnisse der Spurensuche nutzen, um das Wild zu erlegen. Sein ‚Indizienparadigma‘ ruft dazu auf, sich an den oft unbemerkt bleibenden Details zu orientieren, um durch Spurensicherung zur Kontextualisierung zu gelangen. Er erinnert an den Kunstkritiker Giovanni Morelli, der alte Meister bestimmen wollte und sich dabei an scheinbar Abwegigen orientierte wie die Darstellung von Ohren oder Fingerkuppen. Der Morelli Methode aber bediente sich auch Freud, er erkannte die Verwandtschaft der Verfahren, aus der Deutung der oft nicht beachteten Kleinigkeiten zur Erkenntnis zu gelangen.

Mit dem Hinweis auf die kleinsten Kleinigkeiten sind wir schon fast bei Ernst Bloch, der sich in seiner Enzyklopädie der Hoffnung auf das konzentriert, was denen

⁴ Hamid Reza Yousefi: Phänomenologie des Eigenen und des Fremden. Eine interkulturelle Perspektive, in: Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer, Regine Kather, Peter Gerdson, Hg.: *Wege zur Kultur. Gemeinsamkeiten – Differenzen – Interdisziplinäre Dimensionen*. Nordhausen 2008, S. 25-52, hier S. 29.

⁵ Vgl. z. B. Carlo Ginzburg. „Indizien: Morelli, Freud und Sherlock Holmes“. In: Umberto Eco; Thomas A. Sebeok, Hg. *Der Zirkel oder im Zeichen der Drei. Dupin, Holmes, Peirce*. München 1985. 125 -179.

⁶ Carlo Ginzburg. „Indizien: Morelli, Freud und Sherlock Holmes“. In: Umberto Eco; Thomas A. Sebeok, Hg. *Der Zirkel oder im Zeichen der Drei. Dupin, Holmes, Peirce*. München 1985. 125 -179.

entgeht, die ihren Blick nicht genügend auf die Kleinigkeiten richten, auf die Dinge und Gegebenheiten, die im Nebenbei wirken und gerade deshalb zum Fragen auffordern und dabei zugleich auf die Antwort weisen. Deshalb orientiert er sich, wie andere Philosophen auch, wenn es um die Figur des Spurensuchers geht, nicht an Jägern, an Morelli oder Freud, sondern an der Schilderung desjenigen, der entschlüsselt, indem er Indizien im Verborgenen sucht und damit Bewegung in das Geschehen bringt, am Detektiv also, so wie ihn der Leser der ersten Kriminalgeschichten kennen gelernt hat.⁷ Dabei ist es gerade die Deutung der Indizien, die als durchgängiges Element aller Detektivromane bis heute augenfällig ist, selbst wenn sich die Methoden im Laufe der Zeit wandeln und selbst wenn es wie mit Handke, Dürrenmatt, Robbe-Grillet oder Eco beginnend immer mehr um die labyrinthische und schwer durchschaubare Wirklichkeit geht. Und so heißt es auch im jüngst erschienenen ‚Handbuch für Detektive‘: „Auch Dinge haben ein Gedächtnis. Der Türknauf erinnert sich an denjenigen, der ihn gedreht, das Telefon an den, der den Hörer abgenommen hat. Das Gewehr weiß noch, wann es das letzte Mal abgefeuert wurde, und vom wem. Aufgabe des Detektivs ist es, die

Sprache dieser Dinge zu lernen, damit er sie verstehen kann, wenn sie ihm etwas mitzuteilen haben.“⁸ Es ist dies als erstes ein Denken vom Objekt her, objektive

Hermeneutik wenn man so will, aber eines das dann doch auf das Subjekt als Leser der Zeichen setzt, im Sinne der Bedeutung von Methode als mit dem Weg der Sache gehen.

Dieses Achten auf die kleinste Kleinigkeit kennzeichnet demnach jeden Spurensucher,

der nicht an scheinbaren Tatsachen festhält, sondern an den

Widersprüchen in den Dingen selbst. Es sind die Widersprüche, die dazu aufrufen, dem

Selbstverständlichen zu misstrauen. Insofern lassen Spuren das fragende Staunen zum

Anlass der Reflexion geraten. Immer wieder macht der Detektiv die Erfahrung, dass die

Dinge nicht so sind wie sie scheinen. Deshalb erklärt Sherlock Holmes seinem Freund

und Helfer Dr. Watson sehr oft: „Nichts ist trügerischer als eine offensichtliche

Tatsache.“ (So z. B. in: Das Rätsel von Boscombe Valley) und Ernst Bloch erklärt die

Schwierigkeiten im Prozess des Erkennens im 13ten Kapitel des Experimentum Mundi

mit ähnlichen Worten: „Nichts schien einfacher zu sein, als die Dinge zu nehmen, wie

⁷ Vgl. Ernst Bloch. Philosophische Ansicht des Detektivromans. In: Ders.: Literarische Aufsätze. Frankfurt am Main 1984. 242-263. Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine veränderte Fassung eines in Tübingen gehaltenen Vortrags, der erstmals in der Neuen Rundschau 71, 1960, 665-683 abgedruckt wurde.

⁸ A.a.O. S. 22.

sie sind. Sie sind aber nicht, als was sie uns erscheinen, das Denken macht es uns gerade mit dem erscheinend Seienden sauer.“⁹

Gerade jedoch weil es so schwierig ist, fordert der Erkenntnisprozess ein Einlassen auf Indizien, die es dem Menschen ermöglichen, Schlüsse und Mutmaßungen zu ziehen. Die Spuren werden gelesen, um sie dann in den richtigen Bedeutungszusammenhang stellen zu können. Dazu braucht ein Detektiv Kenntnisse, aber vor allem auch die Beobachtungsgabe und Kombinationsgeschick. Erst diese drei Talente zusammen, charakterisieren eine bestimmte Art von Detektiv. Gemeint ist also nicht der, der sein Ergebnis notfalls mit Gewalt heraus prügelt, der ist eine Figur des Thrillers der zwanziger und dreißiger Jahre des letzten Jahrhunderts, der sog. Hard-boiled-school. Bei Dashiell Hammett oder Raymond Chandler wird sogar jeder Dialog zur sprachlichen Prügelei, der Detektiv führt Rededuelle, weshalb die Sprache seine Waffe ist, sowohl um den Gegner einzuschüchtern als auch um sich selbst zu behaupten. Unser Detektiv ist ein Faktensammler und kombinatorischer Rätselrater. Jemand wie Sherlock Holmes, auch oder gerade weil dieser gegenüber Watson behauptet, er rate nie, denn das sei „eine entsetzliche Angewohnheit – zerstöre das logische Denkvermögen“, wogegen er der Wissenschaft der Deduktion folgen würde.¹⁰ Dass dem nicht ganz so ist, haben u. a. Umberto Eco und Thomas A. Sebeok gezeigt.¹¹ Und nur weil es nicht ganz so ist, lassen sich dann auch Detektiv und Philosoph vergleichen.

Aber bleiben wir erst bei der Frage, auf welche Art Detektiv sich denn nun der Philosoph Bloch bezieht. Hier finden sich viele Ambivalenzen zu Denkern seiner Zeit, mit denen Bloch im Dialog stand wie etwa Walter Benjamin, Bert Brecht oder Siegfried Kracauer. Alle sprechen vom Detektiv, bevorzugen einen bestimmten Typus und beziehen sich grundsätzlich auf den Detektiv der Literatur Ihrer Zeit. Es ist ihr Musterdetektiv, der an der Figur des Sherlock Holmes, veranschaulicht wird: einer der raue Gewalt als Methode der Wahrheitsfindung ablehnt, kein Sam Spade also, sondern einer der sowohl aus der Ermittlung der Fakten als auch durch seine Fähigkeiten der Kombinatorik und Imagination das zunächst Verworrene einer vernünftigen Lösung

⁹Ernst Bloch. *Experimentum Mundi*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975. S. 60.

¹⁰So äußert sich Sherlock Holmes gegenüber Watson in dem Kapitel ‘Die Wissenschaft der Deduktion’ in einem Gespräch über einem französischen Detektiv namens François le Villard in ‚Eine Studie in Scharlachrot‘, vgl. hierzu Thomas A. Sebeok, Jean Umiker-Sebeok: ‚Sie kennen ja meine Methode‘ Charles S. Peirce und Sherlock Holmes, in: Jochen Vogt, Hg.: *Der Kriminalroman. Poetik – Theorie - Geschichte*. München: Fink, 1998, S. 297-322.

¹¹Vgl. Umberto Eco; Thomas A. Sebeok, Hg. *Der Zirkel oder im Zeichen der Drei*. Dupin, Holmes, Peirce. München 1985.

nahe bringt. Methodisch orientiert sich ein solcher Detektiv immer an den Gesetzen der Logik und – dies aber viel versteckter – an den Regeln der Rhetorik, denn überzeugt wird der Leser gerade dadurch, dass er in den Prozess des Findens involviert wird. Insofern ist der Erfolg der am Ende präsentierten Lösung immer auch Ergebnis eines persuasiven Aktes.

Selbstverständlich entsprechen die Methoden der Detektive der jeweiligen Zeit, so geht ein Holmes naturwissenschaftlich-induktiv vor, ein Hercule Poirot eher intuitiv, in dem er sich auf die synaptischen Verknüpfungen ‚seiner kleinen grauen Zellen‘ verlässt. Immer aber sind sie Spurensucher, denen ein ganz bestimmter Habitus eigen ist. Für Benjamin zeigt sich dieser detektivische Charakter im physiologischen Blick des Flaneurs¹², für Kracauer, der dem Detektivroman ein philosophisches Traktat widmete, wird diese Figur des Detektivs zur ratio selbst. Er schreibt: „Der Detektiv schweift in dem Leerraum zwischen den Figuren als entspannter Darsteller der ratio, die sich mit dem Illegalen auseinandersetzt, um es, gleich dem Sachverhalten des legalen Betriebs, zu dem Nichts ihrer eigenen Indifferenz zu zerstäuben. Er richtet sich nicht auf die ratio, sondern ist ihre Personifikation, er erfüllt nicht als Kreatur das von ihr Geheißene, sie selber vielmehr vollstreckt ihren Auftrag in seiner Unperson – [...]. Als den Figuranten der ratio, dessen Rolle nicht wechselt, entlarvt ihn die Tatsache zumal, dass er von jedem Autor einen Namen empfängt, der ihm zum unveräußerlichen Kennwort wird. Heiße er Sherlock Holmes, Roulettabelle, Joe Jenkins: die Bezeichnung bleibt ihm erhalten in der Erscheinungen Flucht, und so bleibt auch er selber der gleiche.“¹³

100

Egal ob der Jäger, oder wie bei Kracauer der Arzt, oder wie bei Poe der Kartenspieler als Beispiel zur Beschreibung der Methode herangezogen werden, immer geht es darum, die detektivische Methode als das Entziffern von Zeichen zu kennzeichnen. Kracauer nimmt das Bild des Arztes, da der Detektiv zwar nicht heilen will, aber „die Krankheit am Gesellschaftsleib“¹⁴ zum Anlass der Deduktion nimmt, um dann das Geheimnis aus den Indizien zu entwirren. Freilich verrät uns dies, dass die Tat hier noch als Abweichung gesehen wird, zudem ist sie schon begangen, das intellektuelle Bemühen des Detektivs sucht Aufklärung des Vergangenen.

¹² Walter Benjamin: Kriminalromane, auf Reisen (1930), in: Jochen Vogt, Hg.: Der Kriminalroman. Poetik – Theorie - Geschichte. München: Fink, 1998, S. 23-24.

¹³ Siegfried Kracauer. Der Detektiv-Roman. Ein philosophischer Traktat. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 51-53

¹⁴ Ebd. S. 63.

Auch Edgar Allan Poe, dem man nachsagt, seine im April 1841 erschienene Erzählung ‚The Murders in The Rue Morgue‘¹⁵ hätte die Detektivgeschichte ins Leben gerufen, kennzeichnet das ‚Wie‘ des Schlussfolgerns als fortgesetztes Bemühen um Vernunftschlüsse. Es sei dies eine Geisteshaltung des Erzählers, die Poe mit dem Begriff der ‚ratiocination‘ benennt. In ‚Die Morde in der Rue Morgue‘ beschreibt er, wie Nancy Harrowitz herausgearbeitet hat, die gesamte Skala möglicher Erkenntnismethoden eines Detektivs am Beispiel des Kartenspielers, jemand also, der immer auch auf das Glück setzt und vor allem Spieler ist: ‚Ableitungen, Rückwärtsdenken, visuelle, sensorische und auditive Zeichen, das Lesen von Gesichtsausdrücken‘ etc. kennzeichnen sein Vorgehen.¹⁶ Dieses ist durch philosophisches Denken geschult, weshalb es der polizeilichen Ermittlungsarbeit gegenüber überlegen ist, wie Gabriela Holzmann nicht umsonst im Hist. Wörterbuch der Rhetorik darlegt: ‚Ausgelöst durch eine falsche Fährte vertreten diese (die Polizisten) zunächst eine allgemein akzeptierte These (locus oder opinio communis) über die strittige Bedeutung von Spuren, die dann die Antithese (antitheton) des

Detektivs provoziert und die scharfsinnige Beweisführung eröffnet.‘¹⁷ Unter rhetorischen Gesichtspunkten ist auffällig wie sehr eine scharfsinnige Beweisführung dem deduktiven Verfahren der Argumentation folgt. Diese Fähigkeiten werden alle an Poes Gestalt Dupin orientierten Detektive haben, heißen sie nun Sherlock Holmes, Monsieur Poirot, Lord Peter Wimsey, Wachtmeister Studer oder anders. Ihre Scharfsinnigkeit lässt den Leser oft darüber hinweg sehen, dass die Deduktion so selbstverständlich und eindeutig nicht ist. Nancy Harrowitz vergleicht wie auch Eco, Sebeok und Ginzburg deren detektivische Methode mit den Theorien des amerikanischen Pragmatikers Charles Sanders Peirce, um zu belegen, dass die Detektive sich der Abduktion bedienen. Sie lesen Indizien, die andere unbeachtet ließen und wählen dann die am naheliegendste Hypothese. Das gelingt, weil ihre Spurensuche immer auch ein intuitives Spurensammeln ist, und ihnen im Lauf der Gattungsgeschichte, spätestens aber bei Agatha Christie der Zufall zur Hilfe kommt.

Führt man sich diese Detektive vor Augen wird eine Parallele erkennbar mit denen, die sich in intellektuellen Schaffensprozessen befinden, so wie Ernst Bloch dies

¹⁵ Erstmals erschienen in Graham’s Magazine, Volume 18, Philadelphia, 1841.

¹⁶ Nancy Harrowitz. ‚Das Wesen des Detektiv Modells. Charles S. Peirce und Edgar Allan Poe‘, in: Umberto Eco, Thomas A. Sebeok, Hg.: Der Zirkel oder Im Zeichen der Drei. Dupin, Holmes, Peirce. München 1985, S. 262-287, hier S. 273.

¹⁷ Gabriela Holzmann: Kriminalliteratur, In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hg. v. Gert Ueding. Bd. 4. Tübingen 1998, Sp. 1377 - 1398, hier Spalte 1379.

anhand seines Verständnisses von ‚Jugend, Zeitwende und Produktivität‘ schildert.¹⁸ In dieser Beschreibung wird der Detektiv zur Projektionsfläche für den wissenschaftlich Tätigen. Bloch erklärt uns, dass die produktiv-tätige Subjektivität an die gesellschaftlich-historischen Bedingungen gebunden ist, die sich an den Spuren in der Welt festmachen lassen. Auch er betont die Bedeutung der Intuition, sein Subjekt wittert Morgenluft. Sein Anspruch ist der eines Detektivs: allerdings auf Zukunft hin gerichtet, das ist der entscheidende Unterschied. Das Denken beginnt quasi nach dem Lesen der Spuren. Ziel ist es, jenseits der Erscheinungen das Wesentliche aufzuspüren und das Wahre zu ergründen und beides voranzutreiben. In der Phase der Inkubation befindet sich das Subjekt im Zustand des Meinens und Spekulierens. Es zielt auf das Gesuchte, deshalb ist es sensibel für die Spuren. Dem folgt eine meist blitzhafte Klärung, die, da sie als übermächtig erscheint, mit dem Terminus Inspiration bezeichnet wird, ohne damit transzendenter Mystik das Wort zu geben. Das Zündende der Inspiration liegt im Zusammentreffen der schöpferischen Anlage des tätigen Subjekts und der objektiven Gegebenheiten. Deshalb sagt Bloch in Prinzip Hoffnung: „Die Inspiration insgesamt kommt derart, wann immer sie eine werkbildende ist, aus der Zusammenkunft von Subjekt und Objekt, aus der Zusammenkunft ihrer Tendenz mit der objektiven Tendenz der Zeit, und ist der Blitz, womit diese Konkordanz anhebt.“¹⁹ Explikation als Akt der Ausarbeitung ist so gesehen das Erzählen der Geschichte, die sich aus dem Lesen der Spuren ergibt. Beim Detektiv beleuchtet sie das Vergangene, beim Philosophen weist sie in die Zukunft.

In Blochs Ausführungen über den Detektivroman betont er, dass das Genre durch Poe entwickelt und zum Muster für die dann folgenden Geschichten wurde. Das Auftauchen dieser Art des Detektivs und dessen auf Vernunft gründende Methode erklärt er mit dem Aufkommen der Erkenntnisse der Aufklärung. Während vor der Mitte des 18. Jahrhunderts das Geständnis, also die Folter als Instrument der Wahrheitsfindung diente, fordert erst das mit der Aufklärung aufkommende Gebot der Menschlichkeit Indizien und damit entsprechende detektivische Methoden. So lesen wir bei Bloch: „Weil erst das Indizienverfahren zureichende Hinweise verlangt, bereits für einen Haftbefehl, gar erst vor Gericht, und damit zum kriminalistisch Aufdeckenden, mit dem Detektiv im Vordergrund, erst den *Auftrag* gab. Zeichen jeder Art,

¹⁸ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt am Main 1985, S. 132ff. Vgl. hierzu Francesca Vidal: Kunst als Vermittlung von Welterfahrung. Zur Rekonstruktion der Ästhetik von Ernst Bloch. Würzburg 1994, S. 49-54.

¹⁹ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, a.a.O. S. 141

Bodenspuren, unechte Alibis und die Schlüsse aus allem sind nun so wichtig geworden wie selbst das alte, oft viel zu breite Cui bono.²⁰

Nur bleibt das Interesse an der Kriminalhistorie eher ein soziologisches, was den Philosophen und mit ihm viele Leser am Detektiv begeistert, ist das Vergnügen an den Formen seiner literarischen Gestaltung. Die Detektivgeschichte gewinnt von Berichten über Verbrechen, Schauerroman und Kolportage, schafft aber als neues Spannung erzeugendes Element den Detektiv, mit dessen Figur sich die Kennzeichen der Geschichte entfalten. Diese sind Bloch zufolge „dreifach, hängen eng zusammen, sind des Abgezielten voll. Da ist zuerst die Spannung des *Ratens*; sie weist als ohnehin detektivisch, zum zweiten auf das *Entlarvende, Aufdeckende* hin, mit dem besonderen Akzent des Abseitigen, woraus oft das Wichtigste zu erfahren ist; und das Aufdeckende geht zum dritten auf Vorgänge, die aus ihrem *Unerzählten, Vor-Geschichtehaften* erst herauszubringen sind. Dies dritte Kennzeichen ist das charakteristische der Detektivgeschichte und macht sie, sogar weit vom Detektiv, unverwechselbar. Vor ihrem ersten Wort, vor dem ersten Kapitel geschah etwas, niemand weiß es, scheinbar auch der Erzähler nicht. Ein dunkler Punkt ist also noch unerkannter da, von dem her und zu dem hin sich die ganze Wagenladung der folgenden Ereignisse in Bewegung setzt, eine Untat, meist eine mörderische, steht vor Anfang. In allen anderen Erzählformen entwickeln sich die Taten wie Untaten vor einem durchaus anwesenden Leser, hier dagegen ist er bei einer Untat, einer den Tag scheuenden, obzwar besonders fertig ins Haus gelieferten, nicht dabei gewesen, sie liegt im Rücken der Geschichte, muß ans Licht gebracht werden, und dies Herausbringende ist selber und allein das Thema. Das dunkel Geschehene wird auch in keiner Vorhandlung dargestellt, eben weil es überhaupt noch nicht darstellbar ist, außer durch Ausgrabung, durch Indizien, welche rekonstruieren lassen.²¹

Das Verbrechen ist sowohl Anlass als auch Movens der Geschichte, sein Ungelöstsein weckt die Aufmerksamkeit, richtet das Interesse des Lesers auf die Leistung des Detektivs, weil er die im Verborgenen liegende Geschichte rekonstruieren will. So folgt der Leser dem Detektiv wie der Hörende einem Redner, da er zur Lösung gelangen will. Für Bloch sind es daher nicht immer die schlechtesten Leser, die schon einmal auf das Ende schauen. Die erste Geschichte ist die, die der Verbrecher

²⁰ Ernst Bloch. Philosophische Ansicht des Detektivromans. In: Ders.: Literarische Aufsätze. Frankfurt am Main 1984; S. 243f.

²¹ Ebd. S. 247.

konstruiert hat und die verborgen ist, weil dieser versucht hat, die Spuren zu beseitigen. Aber einige Zeichen sind seiner Aufmerksamkeit entgangen und werden vom Detektiv in ihrer Bedeutung gelesen. Er muss die Welt deshalb als eine Sammlung von Spuren sehen, deren Polyvalenz er dadurch reduziert, dass er die Bedeutung der Spuren erkennt. Der Leser verfolgt sein Tun, nimmt Teil an der Rekonstruktion der Geschichte des Verbrechers, die ihm dann in der Lösung des Falls präsentiert wird. Deshalb ist es nicht der durch eine veränderte Rechtssprechung notwendig gewordene Detektiv im Staatsdienst, der die Neugier Blochs weckt, sondern Erzählungen, die das Wie des Findens zum Spannungselement haben. Eine Form des Geschichtenerzählens, die wie Bert Brecht darlegt²², so großen Genuss bereite, da der Leser motiviert wird, seine Vorurteile zu überwinden und zu vernünftigen Urteilen zu gelangen. Den strengsten Kodex habe der englische Roman, der sei besonders fair, täusche den Leser nicht, sondern unterbreite alles Material, so dass er die Lösung selbst in Angriff nehmen kann. Lust bereite die Denkaufgabe, also das Beobachtungen anstellen und das Schlüsse ziehen, um dann vor allem zu Entschlüsseln zu kommen. Während der Mensch seine Beobachtungen im Alltag immer seltener verwerten könne, er hier weder Herr über Schlüsse noch Entschlüsse sei, würde in der Welt des Romans das Kausalitätsgesetz funktionieren. Hier entspreche das Wahrscheinlichste tatsächlich der Lösung. Wobei angemerkt sei, dass Brecht nicht darauf eingeht, dass die aristotelische Formel im Grunde umgekehrt wird, denn das Verbrechen soll als wahr, nicht aber als wahrscheinlich gelten. Gerade in den ersten Kriminalromanen ist es noch eine Ausnahme, sein Geschehen ist eher unwahrscheinlich, aber eben dennoch geschehen. Viel später hat selbst das Verbrechen Regeln und System, was dann neue Varianten des Ermittlers hervorruft.

Trotzdem: Die Detektivgeschichte lehrt das Denken. Der Leser sammelt während des Lesens wie der Held der Geschichte Spuren, auch er muss sie ordnen und in den Bedeutungszusammenhang stellen, damit er die Möglichkeit hat, die vom Detektiv präsentierte Lösung auch als logische nachzuvollziehen, was immer auch heißt, dass sich die Logik auch aus der Form der Präsentation ergibt. Der Detektiv arbeitet daher auch wie ein Redner, hat beispielsweise ähnliche Suchformeln, wie die, die ein Redner in der Phase der Inventio nutzt: Quis, Quid, Ubi, Quibus auxiliis, Quomodo, Quando – Wann, Wo, Welche Mittel, Wer hatte Zugang, Wer ist der Tote,

²² Vgl. Bertolt Brecht. „Über die Popularität des Kriminalromans“. Schriften zur Literatur und Kunst 2, Gesammelte Werke 19. Frankfurt am Main: 1969. 450 - 457.

War es ein Mord, damit werden die Zeugen konfrontiert, deren Glaubwürdigkeit im Gegensatz zu der des Detektivs in Zweifel steht.²³

Wenn auch die Welt undurchschaubar erscheint, wird durch das Vergnügen an der greifenden Logik des Romans zugleich die Freude an einer Erkenntnisleistung vermittelt, die in praktisches Tun übergeht. Der Geschichte gelingt es also, das Verfahren des Detektivs vergnüglich als Weg zur Erkenntnis zu präsentieren. Und so ist das Ende wie der Schluss der Gerichtsrede: zusammenfassende Rekonstruktion und Entlarvung.

In seiner Analyse der Detektivgeschichte arbeitet Bloch heraus, dass dieses Verfahren seine Bedeutung gerade in einer durch Entfremdung geprägten Gesellschaft erhält. Der Roman bringe den Zustand der Entfremdung auf vergnügliche Weise zum Ausdruck und zeige, dass die Spurensuche in der entfremdeten Welt zum Weg des Zurechtfindens wird. Gerade die Darstellung der entfremdeten Welt, einer in der der Mensch sich selbst und dem anderen gegenüber fremd geworden ist, verbinde die detektivische Methode des unterhaltenden Genres mit der in Philosophie, Dichtung und Wissenschaft, die als Detektions – Gebilde zu interpretieren seien. So wie es Freud in der Psychoanalyse um die Aufdeckung des subjektiv-falschen Bewusstseins zu tun sei, gehe es in der Gesellschaft um die Aufdeckung des objektiv Falschen. Beides bedarf der Detektion. Verbindendes Element zwischen Fiktion und philosophischen Entziffern, aus der die Bewegung, mithin das Prozessuale des Geschehens sich entwickle, sei die ‚Rekonstruktion des Unerzählten‘. Deshalb: „Etwas ist nicht geheuer, damit fängt das an.“²⁴ Das Ungeheure liegt darin, dass es noch eine Geschichte gibt, die nicht erzählt wird. Der eigentliche Anfang, die Tat, die rekonstruiert werden soll, liegt vor dem Geschilderten. Um das Exemplarische dieser Erzählweise offen zu legen, zieht Bloch die Perspektive des Ödipus heran, denn auch für philosophische Theorien gilt, dass, „wenn auch gewiß kein ausphantasiertes *Verbrechen*, so doch ein *Dunkel*, ein *Inkognito* des Anfangs darin reflektiert worden ist. [...] und erst recht steht fest, dass kein Prozeß wäre, suchend, verändernd, möglicherweise gutmachend, wenn nicht etwas wäre, das nicht so sein sollte“.²⁵

Der Hinweis auf das Inkognito verweist nun vollends auf die Blochsche Philosophie selbst. Insbesondere bezieht er sich auf die Art und Weise, wie der Blick

²³ Vgl. G. Hausmann a.a.O. Spalte 1382.

²⁴ Ernst Bloch. Philosophische Ansicht des Detektivromans. In: Ders.: Literarische Aufsätze. Frankfurt am Main 1984; S. 242.

²⁵ Ebd. S. 259f.

auf die Welt im Werk von Bloch vollzogen wird. Diese Philosophie braucht die detektivische Analyse des Bestehenden und die Deutung der daraus abzuleitenden Tendenzen, weil sie die Veränderung des Gegebenen hin zum ‚Reich der Freiheit‘ intendiert und deshalb die ‚U-topoi als Orte im Prozeß des Sich-auf-den-Weg-machens‘ zu erhellen, gar zu besetzen beabsichtigt. Hier ist es der Philosoph, der beiträgt alle Zeichen zu entziffern, die auf jeweilige Entwicklungen und Tendenzen referieren. Es ist der Philosoph als Detektiv, der die Zeichen verstehen will, um in die Zukunft denken zu können.

Um Gemeinsamkeit und Differenz zwischen dem Verfahren des Detektivs und dem des Philosophen aufzeigen zu können, richte ich meinen Blick noch einmal auf die Charakterisierung des literarisch etablierten Detektivs. Auffällig sind seine Randposition und seine an das Leben von Künstlern erinnernden Gewohnheiten, zumindest wenn man das Klischee eines Künstlerlebens sich vor Augen führt. Im Blochschen Sinne gehören Detektive zu den utopischen Typen, die sich durch besondere Sensibilität auszeichnen. Diese Sensibilität äußert sich in dem Willen, die Welt zu ergründen. Dieser Wille wiederum macht sie zu produktiv Tätigen, die in der Welt nicht nur etwas finden, sondern sie durch das fabelnde Weiterdenken auch erfinden.

Doch brauchen sie einen Anlass, damit sie sich auf Spurensuche begeben. Auf den Detektiv sind es Verbrechen, die eine stimulierende Wirkung haben, ihn also zum Tätigwerden antreiben. Die Tat bewirkt, dass sich der Detektiv auf das konzentriert, was nicht stimmt. Sie befreien ihn zumeist aus einem als eintönig empfundenen Alltag, in dem er leicht zu Depressionen neigt und wecken den Drang, das scheinbar Dunkle zu lichten. Für den Verlauf der Geschichte bedeutet das, dass Spannung erst durch die Aufnahme der Spurensuche sich entwickelt. Volker Friedrich erklärt die Besonderheit des Detektivs durch seinen Hang zur Melancholie.²⁶ Dieser habe seine Ursache in der Erkenntnis der Sinnlosigkeit des Todes. Deutlich äußert sich diese Stimmung darin, dass der Detektiv nach der Lösung des Verbrechens nicht euphorisch sei, sondern in Tatenlosigkeit zurückfalle. Am Beispiel der Figur des Sherlock Holmes wird dies mit dessen Wissen begründet, das einzelne Verbrechen zwar aufgeklärt zu haben, nicht aber dazu beitragen zu können, grundlegende Strukturen, die das Verbrechen erst ermöglichen, zu ändern.

²⁶ Vgl. Volker Friedrich. „Der Detektiv als melancholische Figur“, in: Ders.: Melancholie als Haltung. Berlin 1991, S. 131-152.

Der Detektiv schaltet sich erst nach der Tat in das Geschehen ein, er rekonstruiert in der Überzeugung, dass jedes Geheimnis zu entschlüsseln sei, wenn man nur den Schlüssel dazu finde. Dafür bedient er sich der Gesetze der Logik. Im Gegensatz zum Philosophen reflektiert er das Verstehen jedoch nicht. Er sucht keine generellen Regeln der Aufklärung, hat kein Handbuch, sondern konzentriert sich auf den einzelnen Fall. So sind es oft nicht seine Beobachtungen, die den Leser in Erstaunen versetzen. Was er preisgibt, sind nicht die einzelnen Glieder, die ihn zur Lösung führen, sondern die Schlussfolgerungen selbst.

Ein solches Vorgehen ist freilich problematisch, weckt nicht nur Begeisterung, sondern auch Misstrauen. Dieses Problem wird schon in Voltaires Erzählung *Zadig* behandelt.²⁷ *Zadig* gehört zu den Vorläufern der Kriminalgeschichte und beruht in seinem Kern auf einer vom orientalischen in den europäischen Raum tradierten Geschichte. In der Erzählung setzt sich der Deuter der Spuren dem Verdacht aus, selbst der Schuldige zu sein, weil auch er nur sein Ergebnis präsentiert. Einerseits behauptet er, vollkommen fremd im Ort des Geschehens zu sein, andererseits kann er das vor seinem Eintreffen Geschehene detailliert schildern. Auch er zog Schlüsse aus Beobachtungen und gab nur seine Schlussfolgerungen preis. Diese wirken, wenn sie in allen Details beschrieben werden, durchaus überzeugend und beinhalten doch ein Moment des Ratens, es handelt sich um die wahrscheinlichste Lösung. Der Detektiv zieht Schlüsse, die am wahrscheinlichsten sind, die aber durchaus auch andere Interpretationen zulassen. Es handelt sich also Vermutungswissen. Es sind Möglichkeiten, die der Detektiv aus den von ihm zusammengetragenen Fakten ermittelt.

Der Philosoph Ernst Bloch hat nicht das Ziel andere durch seine Schlussfolgerungen in Erstaunen zu versetzen. Mit Hannah Arendt lässt sich sagen, ihn geht es um das Verstehen. Durch die Widersprüche in Gesellschaft und Natur zum Staunen gebracht, wird der Wunsch nach Erkenntnis, mithin nach einem Verstehen wollen geweckt. Deshalb überträgt er den Gedanken, dass da etwas herausgebracht werden muss, was in der Sache selbst liegt, begrifflich aber noch nicht gefasst und daher offen ist, auf die Zukunft. Es geht ihm um das Sagen des Unsagbaren, quasi das Gegenteil des Wittgensteinschen Diktums. Denn auch Bloch wird vom nicht Geheurem motiviert, hat aber einen anderen Blick, den er selbst als auf Zukunft gerichtet beschreibt: „Forschend Aufdeckendes ist freilich nur das eine, es geht aufs Woher.

²⁷ *Zadig ou La Destinée* ist eine philosophische Erzählung von Voltaire, die dieser 1747 verfasste.

Forschend Heraufbildendes wäre das andere, es geht aufs Wohin.“²⁸ Damit gibt er den Spuren eine geschichtliche Perspektive. Er unterscheidet sich vom rekonstruierenden, auf Vergangenheit blickenden Melancholiker, da er die Frage nach Erkenntnis immer mit der nach einer möglichen Praxis verbindet, was nicht leugnet, dass er dabei geschult wird durch den Umgang mit Enttäuschungen. Bei ihm gibt es trotzdem die Möglichkeit, die Welt zu ändern. Bloch betont: „Trotz Widerstands ist und bleibt die Welt so erkennbar wie demgemäß veränderbar, gegen die Meinung eines banal entschiedenen Pessimismus wie aller Gegenwart von Optimismus, der konsumierend statt militant auftreten zu können glaubt. Nicht nur wir, sondern die Welt selber ist noch nicht zu Hause; aber Erkenntnis, am Fluß des Vorhandenen wie an dem Ruf: ‚Desto schlimmer für die Tatsachen‘ orientiert, zum Zuhause sein tendierend, kann unbestechlich Helferin sein in einer schweren Geburt. Heimat, dies prozeßhaft Vermittelbare, doch Ausstehende, Unnachlässliche hat zuerst die letzthinnige Evidenz von Wahren an sich, in sich; zentral problemhaft wohnt Angelangtsein utopisch im Kern von guten Möglichkeiten, in der Treue dazu.“²⁹

Treu an den Möglichkeiten festzuhalten, das noch Uneingelöste nicht zu vergessen ist das Fundament der Hoffnung. Hier wird erkennbar, dass es nicht nur das Gefallen am literarischen Genre ist, dass den Auslöser gab über die Methode zu reflektieren. Vielmehr ist dies ein in der Kunst enthaltener Vorschein. Da in Blochs Philosophie das Sein als ein Noch-Nicht-Sein und damit als ein im Prozess des Werdens befindliches begriffen wird, haben ästhetische Gestaltungen einen besonderen Stellenwert. Sie sind Indizien für das, was in der Welt noch nicht stimmt, was aber als Fragment vorhanden ist und Spuren hinterlässt. Deshalb gibt das Lesen von Spuren generelle Hinweise auf die Regeln der Interpretation des Weltprozesses. Die Hinwendung zur Ästhetik ist also eine in kritischer Absicht, sie wird geleitet durch das Interesse an einer hypothetisch möglichen vernünftigen Welt. Kunst verweist als Darstellung des ‚Charakteristisch-Typischen‘ auf die tendenziell erkennbare Invariante in der Welt. Entsprechend der Methodik des Detektivs sucht Bloch bei der Auslegung von Kunstwerken nicht ideelle Verweise, sondern das Stoffliche. Dieses Stoffliche ist die zum Ausdruck gebrachte Spannung zwischen Sein und Sollen.

²⁸ Ernst Bloch. Philosophische Ansicht des Detektivromans. In: Ders.: Literarische Aufsätze. Frankfurt am Main 1984; S. 261.

²⁹ Ernst Bloch. Experimentum Mundi. Frankfurt am Main: 1975, S. 60.

Der Begriff des ‚zum Ausdruck bringen‘ ist von Bloch dynamisch gemeint. Ausdruck ist eine Kategorie des Prozesses, in dem sich die Wahrheit erst durch die Veränderungen im Geschichtsprozess zu erkennen gibt. Deshalb ist mit Ausdruck kein bloßes Ausdrucksmittel gemeint, hingegen eine Kategorie, die Offenheit vermittelt. Dargelegt werden die Qualitäten der Kategorie vorrangig in der Musiktheorie³⁰, von eher vagen Erläuterungen in ‚Geist der Utopie‘ ausgehend bis zu der in ‚Prinzip Hoffnung‘ erörterten Erkenntnis, dass Ausdruck eine humane Kategorie sei. Einerseits wird durch die Kategorie angezeigt, dass Inhalt niemals eindeutig sein kann, da er sich im Zeitverlauf wandelt; andererseits verweist sie sowohl auf die im Kunstwerk manifest gewordene Produktivität als auch auf die des Rezipienten. Es geht auch hier um die Wechselwirkung zwischen objektiv Gegebenen und subjektiv Empfundenen. Am Beispiel einer Tonfolge zeigt Bloch, dass das Verständnis für die zum Ausdruck kommende Spannung nicht allein durch Einfühlung bestimmt wird, indes auch durch einen in der Musik vorhandenen objektiven Faktor. Dieser weist der Einfühlung den Weg und macht es dem Hörer möglich, den nächsten Ton zu antizipieren. Zwischen Kunstwerk und Rezipient entsteht so eine dialektische Beziehung. Allerdings ist es hier der Hörer, der die Methode des Detektivs anwendet. Er mutmaßt über die Intention des Werkes und orientiert sich im Bemühen um Verständnis sowohl an Indizien als auch an seinem grundlegenden Weltwissen.

Ausdruck bietet so die Möglichkeit, die Sprengkraft der Kunst, ihre über die Wirklichkeit hinausgehende Zielperspektive zu bezeichnen. Damit diese zum Ausdruck gebrachte Spannung zum praktischen Handeln werden kann, sucht Bloch mit Rekurs auf Kant nach den Gesetzmäßigkeiten, nach einer Regel, die in der Sache selbst liegt. Bei der Suche nach den erst Vorscheinenden wird die Regel zum Schlüssel, das Mögliche zu erkennen. „Diese Regel“, so schon Kant, „aber ist für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein der Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d.i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, dass, wenn Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde.“³¹ Bloch betont die Zukunftsdeutung des Sollens bei Kant, lehnt aber eine als grundsätzlich festgelegte Differenz zwischen Sein und Sollen ab. Für ihn ist die Regel ein

³⁰ Vgl. Francesca Vidal: Bloch, in: Stefan Lorenz Sorgner; Oliver Fürbeth, Hg.: Musik in der deutschen Philosophie. Eine Einführung. Stuttgart: 2003, S. 135-152. Engl. in: St. Sorgner; O. Fürbeth, Ed.: Music in German Philosophy: An Introduction. University of Chicago Press 2011.

³¹ Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, 1. Teil. 22.

Versprechen auf ein Sollen, dessen Drängen auf Einlösung geht. Dieses Drängen fordert zur Auslegung der Spuren, und so wird Blochs detektivisches Verfahren eine ‚objektiv-reale Hermeneutik‘, eine die Erkennen und Produzieren in ihrer Einheit sieht.

Mit Gérard Raulet lässt sich diese Form der Hermeneutik als subversiv betiteln, da hier der Hoffnung eine methodische Funktion zugeschrieben wird.³² Mit der Hoffnung ‚als Antriebskraft der praktischen Kritik‘³³ deutet der Philosoph Manifestationen lebensweltlicher Erfahrungen und bestimmt den Interpreten als im Prozess Involvierten. Es ist dies eine detektivische Spurensuche, die die Welt als Ganzes zum Objekt der Auslegung wählt. Entscheidend aber ist, dass der Prozesscharakter der Welt dabei zur Grundlage des Entzifferns erhoben wird. Überträgt man dies auf die Auslegung der Lebenswelt als Deuten von Spuren, heißt das, sie nicht als unmittelbar anzunehmen, sondern als Produkte und als Teil des gesellschaftlichen Prozesses. Dadurch wird das traditionelle Verstehenskonzept um das Moment der Kritik erweitert. Bloch arbeitet den Drang zum Anderswerden aus den Dingen selbst heraus und siedelt dabei den Interpreten nicht außerhalb des Geschehens an. Er stellt seine Fragen nicht aus einer Zielperspektive heraus an den Text, sondern ist wie der literarische Detektiv Teil der Handlung.

Enthüllung mit den Methoden des Detektivs in der Philosophie verlangt ein aktives Mitdenken kritischer Praxis, denn sie will das Wesentliche jenseits der Erscheinungen aufspüren und vorantreiben. Vertreter hierfür werden in Prinzip Hoffnung ‚Grenzüberschreiter, Pioniere, utopische Typen‘ genannt. Für sie stehen Don Quichotte und Faust, aber genauso auch der literarische Detektiv, denn sie verdeutlichen die Herausforderung an das philosophische Handeln, Erkenntnis um der Praxis willen zu betreiben.

Für mein Verständnis von Wissenschaft ist dies nicht antiquiert, sondern muss zurück erobert werden gegen alle die meinen, die Dinge so nehmen zu können wie sie scheinen. Ein Handbuch lässt sich daraus nicht ableiten. Auffällig, dass auch im neusten Roman ‚Handbuch für Detektive‘ dies eine Chimäre bleibt. Hier ist jemand, der unfreiwillig zum Detektiv geworden ist, der sich gibt, als sei er im Grunde mit seinem Job als Schreiber in einer Detektivagentur zufrieden, doch immer wieder dem Trott zu entgehen trachtet und dann den berühmtesten Detektiv suchen muss. Das Verbrechen

³² Gerard Raulet. ‚Subversive Hermeneutik des ‚Atheismus im Christentum‘, in: Burghart Schmidt, Hg.: Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs. Frankfurt am Main 1983, S. 50-74.

³³ Ebd. S. 54.

hängt mit dem Verschwinden des Detektivs zusammen, das Unheil mit den Methoden der Agentur, die die Grenze zum Privaten vollends ignoriert, da sie sich der Träume der Menschen bemächtigt. Bis zu seiner Aufgabe, dieses Rätsel zu lösen, erlebt der Held Unwin die Welt nur über die Berichte, die er schreiben muss. Jetzt muss er die Distanz aufgeben und sich entwickeln, um eigenständig zu handeln. Einzige Hilfe besagtes Handbuch, verfasst von einem Schreiber nicht von einem Detektiv. Der Roman handelt dabei genau von dem von Negt diagnostizierten Problem unserer Zeit, das Verhältnis von Nähe und Distanz, hier dargelegt am Abhören der Träume der Menschen durch die Detektivagentur. Auch dieser neue Detektiv lässt sich mit einem Blochschen Diktum beschreiben: Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst. Mir scheint dies, ein passendes Motto für jegliches wissenschaftliche Arbeiten sei es nun in Philosophie oder Kulturwissenschaft.

SLAVOJ ZIZEK: REAL, FANTASIA, OBJETOS SUBLIMES DA IDEOLOGIA, ATO POLÍTICO E EDUCAÇÃO

Hildemar Luiz Rech¹

Resumo:

Neste artigo é apresentada a visão de Zizek sobre a ideologia, o ato político e aspectos da educação. Para funcionar, não basta que a ideologia apareça como uma rede simbólica alienante amparada em aparelhos ideológicos, mas é necessário que ela também obtenha êxito em termos de interpelação subjetiva, mediante a incidência da fantasia inconsciente dos indivíduos sob a força aglutinadora da crença – via práticas apoiadas nos “objetos sublimes da ideologia”. Porém, a ideologia não é apenas uma ilusão que preenche a lacuna de uma impossibilidade intrínseca, ela também funciona como uma forma de regular certa distância do encontro com o *Real*, com a *Coisa*. A ideologia sustenta, no nível da fantasia, o que procura evitar no nível da realidade. Por fim, um ato político, de ruptura radical com as coordenadas de um regime sócio-político opressor, representa também um ato educativo por excelência que aponta para a liberdade e a emancipação social.

Palavras-chave: Fantasia ideológica inconsciente; Objetos sublimes da ideologia; Ato político; Educação para a emancipação

Abstract:

This article introduces Zizek’s vision about ideology, political action and features of education. For getting effectiveness, it isn’t enough that ideology turns up as an alienating symbolic network, supported by ideological apparatus, but it’s necessary that it also gets success in terms of subjective questioning, by means of the incidence of individual unconscious fantasy, on the joining force of belief – by way of practices supported on the “sublime objects of ideology”. However ideology is more than an illusion which fulfills the gap of some intrinsic impossibility. It also functions as a way to regulate certain distance to the encounter with the *Real*, with the *Ding*. Ideology sustains, on the level of fantasy, what it tries to avoid on the level of reality. Finally, a radical rupture political action with the coordinates of one oppressive socio-political regime represents also one educational action par excellence, which points to freedom and to social emancipation.

Key-words: Unconscious ideological fantasy; Sublime objects of ideology; Political action; Education to emancipation.

¹Doutor em Ciências Sociais pelo IFCH da UNICAMP, SP, e pela Universidade de Manchester, Inglaterra; professor associado III no Depto. Fundamentos da Educação e no Programa de Pós-Graduação em Educação na FAGED-UFC; pesquisador nos Programas PROCAD/CAPES e do LABOR/UFC. Integrante da linha de pesquisa e ensino “Filosofia e Sociologia da Educação”, no eixo Filosofia, Política e Educação.

Introdução

Ainda que uma ideologia não seja falsa, quanto a seu conteúdo positivo e consciente, ela pode manter sua função ideológica, pois o que importa realmente não é o conteúdo afirmado como tal pelo Sujeito do enunciado, mas o modo como este conteúdo se relaciona com a postura subjetiva inconsciente envolvida em seu próprio processo de enunciação. Desse modo, estamos no espaço da ideologia quando este conteúdo, seja ele falso ou verdadeiro, é funcional a uma relação de dominação ou exploração social não transparente, cuja eficácia situa-se justamente no caráter oculto de sua lógica de legitimação. Ademais, a ideologia também funciona como uma forma de regular certa distância do encontro com o *Real*, com a *Coisa* (ZIZEK, 1996A).

Já no que tange ao campo social, a crença, longe de ser um estado puramente mental, é sempre encarnada em nossa atividade social efetiva. Ou seja, a crença sustenta a fantasia que regula o funcionamento libidinal da realidade social (ZIZEK, 1996B).

Uma breve explicação sobre dois conceitos psicanalíticos: O *Real* e a *Coisa*

Para Zizek, o *Real* não pode ser confundido com a realidade, pois esta é construída simbolicamente, enquanto que o *Real* – mesmo que imanente ao Simbólico – é o resto que excede o simbólico, é o próprio princípio da distorção da realidade, enfim é núcleo traumático oculto que não pode ser simbolizado, mas que não cessa de deixar sua marca traumática nos furos da realidade simbolizada. O *Real*, portanto, não é nenhuma espécie de substancialidade consistente que aparece como pano de fundo da realidade, mas funciona muito mais como um núcleo traumático vazio que deixa a própria realidade – de modo incontornável mediada simbolicamente – distorcida e incompleta. Desse modo, o *Real* é o espectro do fantasma, que em si mesmo distorce a nossa percepção da realidade. Ademais, em seu nível mais radical o *Real* lacaniano, na interpretação de Zizek, é o X desmentido e repudiado, em nome do qual nossa visão da realidade é anamorficamente distorcida: ele é a *Coisa* (*Ding*) – o objeto primordial perdido – à qual o acesso direto não é possível e, ao mesmo tempo, o obstáculo que impede esse acesso direto, ou seja, ele é a *Coisa* que foge à nossa compreensão e a tela distorcedora que nos faz deixar de ver a *Coisa*. Em termos mais exatos, o *Real*, em última análise, é a própria mudança de ponto de vista, do primeiro para o segundo lugar na observação, que parece quase como uma antinomia kantiana que não pode ser

resolvida em uma ‘síntese dialética’ mais elevada, mas que, ao contrário, eleva a sociedade à Coisa-em-si inacessível (cf. ZIZEK, 2008, p. 43-44; 2011, p. 139-140).

Entretanto, numa segunda abordagem, segundo Zizek, devemos apenas observar como essa antinomia radical, que parece impedir nosso acesso à *Coisa*, já é a própria *Coisa*, visto que a característica fundamental da sociedade de hoje é o antagonismo inconciliável entre a totalidade e o indivíduo. Isso significa que, em última análise, a condição do *Real* é puramente paralática e, como tal, não substancial: não tem em si nenhuma densidade sólida, é apenas a lacuna entre dois pontos de vista, perceptível apenas na passagem de um ao outro. O *Real* paralático, portanto, opõe-se à noção- padrão (lacaniana) do *Real* como aquilo que “sempre volta a seu lugar”, ou seja, como aquilo que continua o mesmo em todos os universos (simbólicos) possíveis; o *Real* paralático é antes aquele que explica a própria multiplicidade de aparências do mesmo *Real* subjacente – não é o núcleo rígido que persiste como o Mesmo, mas o osso duro do conflito, o núcleo oculto traumático que pulveriza a mesmice numa miríade de aparências. Num primeiro passo, o *Real* é o núcleo rígido impossível que não podemos confrontar diretamente, mas só pela lente de uma miríade de ficções simbólicas, de formações virtuais. Num segundo passo, esse mesmo núcleo rígido é puramente virtual, na verdade inexistente, um X que só pode ser reconstruído retroativamente a partir da miríade de formações simbólicas que é tudo o que realmente há (cf. ZIZEK, 2008, p. 43-44).

Portanto, o *Real* intervém por meio da anamorfose. Ou seja, o *Real* é o núcleo duro e oculto do antagonismo social que distorce a visão que as pessoas têm do antagonismo real na sociedade. Ou seja, o *Real* lacaniano não só é distorcido, como ele é o próprio princípio da distorção da realidade (cf. ZIZEK, 2011, p. 290-291).

As teorias das ciências positivas não refletem totalmente a realidade e não são apenas provadas por fatos, pois os ‘fatos objetivos’ aos quais se referem não são a realidade pré-simbólica, visto que esta é inacessível diretamente, o que significa que não se pode sair do conhecimento e do registro simbólico com a expectativa ingênua de abordar e entender diretamente a realidade sem a mediação das constelações da linguagem. Aliás, o núcleo traumático oculto da realidade – que não é a positividade do *Real* inacessível fora do Simbólico – é totalmente inerente ao Simbólico, pois é sua fissura ou impossibilidade imanente. Ou seja, o *Real* não é a realidade substancial transcendente que, de fora, perturba o equilíbrio simbólico, mas ele é o obstáculo imanente, a pedra no caminho do próprio Simbólico (cf. ZIZEK, 2011, p. 319-320).

Conforme Zizek (2011), no registro do *Real* não falta nada, pois a falta é introduzida pelo Simbólico. É por isso que a negatividade não é o *Real* a minar o Simbólico de fora para dentro, mas o próprio Simbólico, o processo de simbolização com sua violenta abstração, com sua redução da riqueza da experiência ao traço unário (freudiano), significante que comporta a negatividade. Lacan inclusive se inspira em Hegel ao lembrar que a palavra é o assassinato da coisa (*sache*) que ela designa. Enfim, a forma elementar de negatividade não é o excesso de experiência além da simbolização, mas a própria lacuna que separa a simbolização da realidade vivenciada.

O *Real* lacaniano é mais reducionista que todas as estruturas simbólicas: nós o tocamos quando subtraímos de um campo simbólico toda a riqueza de suas diferenças, reduzindo-o a um mínimo de antagonismo. Isso se deve a esse estatuto “minimalista” – puramente formal e insubstancial – do *Real*, em que, para Lacan, a repetição precede o recalque. Não é que, primeiro, recalamos um conteúdo traumático e, depois, por sermos incapazes de lembrá-lo e, portanto, de esclarecer nossa relação com ele, esse conteúdo continua a nos perseguir, repetindo-se de forma disfarçada. Se o *Real* é a diferença mínima, então a repetição (que estabelece essa diferença) é primordial; a primazia do recalque surge com a “reificação” do *Real* numa *Coisa (Ding)* que resiste à simbolização – só então vemos que o *Real* excluído/recalcado insiste e repete-se. O *Real*, primordialmente nada mais é do que a lacuna que separa a *Coisa* de si mesma, a lacuna da repetição (cf. ZIZEK, 2011, p. 320-321).

Aqui ainda cabe observar que a *Coisa*, que é o núcleo do *Real*, está na origem da constituição do psiquismo. O nó entre *Real* e Simbólico é análogo ao nó que existe entre Lei e desejo, ou seja, a *Coisa* está na origem da instituição da Lei, enquanto Lei da palavra que não se resume à proibição, mas também envolve a lei positiva que ordena o desejo como verdade parcial, a partir da castração (do recalque).

Por outro lado, na última fase de sua produção teórico-psicanalítica, Lacan define a “pulsão de morte” como o próprio sistema simbólico que opera de forma autônoma, ignorando a realidade; finalmente, a “pulsão de morte” é concebida como o *Real* que resiste à simbolização, o *Real* permanece imanente ao Simbólico, como seu âmagô traumático inerente: não há *Real* sem Simbólico, é o surgimento do Simbólico que introduz na realidade a lacuna do *Real* (cf. ZIZEK, 2011, p. 320).

Por outro lado, conforme as interpretações costumeiras e mais recorrentes sobre a teoria lacaniana referente à idéia de a *Coisa (das Ding)* é que, com base em Freud, esta é o objeto originário para sempre perdido da espécie humana, e que é visto como

algo distinto do objeto perdido da história individual de cada sujeito, o objeto causa do desejo, designado por Lacan de “*objeto pequeno a*”. Este último poderá ser reencontrado de alguma forma nos diversos objetos substitutos do desejo, constituídos ao longo da vida de cada sujeito, mas, no fundo destes objetos substitutos reaparecerá incessantemente a *Coisa* originária perdida para sempre da espécie humana. No seminário VII, Lacan destaca que apesar de ser inassimilável, a *Coisa* serve de referência para o desejo, na medida em que permite ao aparelho psíquico atentar para o mundo das percepções. Enfim, a *Coisa* – que é algo vazio e apanhado como um furo na subjetividade – funciona como índice de exterioridade ou da realidade (cf. ZIZEK, 2006).

Segundo Zizek (2006, p. 84-85), cabe chamar atenção para o fato de que a visualização usual sobre a teoria de Lacan é de que ela tem um traço transcendentalista. Ou seja, nesta perspectiva enfatiza-se que, segundo Lacan, a entrada na Ordem simbólica comporta uma castração simbólica ou um recalçamento traumático, o que significa que o objeto primitivo do desejo se perde, transformando-se numa coisa impossível e ausente, que está para sempre perdida, a ponto de todo objeto empírico do desejo com que nos deparamos ser apenas um mero substituto suplementar do objeto primário perdido. Ou seja, a tese recorrente – mas problemática segundo Zizek – sobre Lacan é que o próprio fato da subjetividade significa que o objeto do desejo se perde e que a ilusão imaginária do sujeito, que se impõe aí, consiste precisamente na possibilidade de recuperar o objeto perdido, como forma de não aceitar o trauma da perda. Portanto, é aí que, segundo esta perspectiva de análise, se impõe a ilusão de tornar o ‘*Real impossível*’ possível, o que resultaria assim em uma suspensão da impossibilidade primordial de encontrar a *Coisa* (*Ding*). É também aí, contra todas essas tendências relativamente enganosas, que aparece a tese de diversos estudiosos lacanianos, segundo a qual temos de aceitar a perda primitiva como um *a priori*, pois, confrontar diretamente o *Real* da *Coisa* seria uma experiência incestuosa e autodestrutiva, insuportável e dolorosa demais pelo fato de o *Real* ser o Outro traumático ao qual nunca se pode responder adequadamente. Assim, a idéia de *Real* pressuposta aqui, é a do *Real* como impossível, no sentido da grande ausência: ele sempre nos falta, é um vazio básico, e a ilusão é que podemos recuperá-lo, mas isto é impossível porque o *Real* é traumático demais para ser encontrado e é por isso que temos que aceitar a perda primitiva como um *a priori*. Porém, para Zizek esta é uma tese problemática, embora não teoricamente errada (cf. ZIZEK, 2006).

Para Zizek, o verdadeiro foco do *Real* lacaniano é que a idéia de “pulsão de morte” que está aí presente não pode ser interpretada nesses termos transcendentais, ou seja, em termos de uma perda *a priori* em que os objetos empíricos nunca coincidem com *das Ding, a Coisa* – com a lógica do *Real* como inexoravelmente impossível, uma idéia do objeto inatingível, marcado por um funcionamento do desejo estruturando-se em torno de um vazio primordial, ou seja, em termos de uma perda *a priori* em que os objetos empíricos do desejo não coincidem jamais com a *Coisa (das Ding)*. Porém, conforme Zizek, além de aceitar a lacuna entre o vazio da *Coisa* e o objeto contingente que vem preenchê-la, é preciso considerar que a cisão não está entre a realidade empírica e a *Coisa* impossível, mas que o objeto do desejo está cindido nele mesmo, ou seja, a questão é que o objeto é ele mesmo e, ao mesmo tempo, é outra coisa: “A questão é que os objetos da pulsão são esses objetos privilegiados que, de algum modo, são um duplo deles mesmos. Lacan se refere a isso como *la doublure* [o avesso, a outra face]. Há uma espécie de distância segura, mas é uma distância segura dentro do próprio objeto: não é a distância entre o objeto e *das Ding*” (ZIZEK, 2006, p. 86).

Quando o “para-si” da ideologia atua no cerne da realidade extra-ideológica

117

Na contemporaneidade, como observa Zizek, em sua obra “*Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*” (1992), apesar das declarações disseminadas de que vivemos um período histórico pós-ideológico, a ideologia não desapareceu do cenário político. Ao contrário, é por causa do seu sucesso que a ideologia pôde aparentemente ser descartada no cerne da opinião política hoje mais aceita.

Na sociedade do capitalismo contemporâneo os novos meios de comunicação de massa e eletrônico-cibernéticos facilitaram a penetração de conteúdos simbólicos, de marketing e de propaganda com substrato ideológico em todos os poros da sociedade, conduzindo ao enfraquecimento do próprio peso da ideologia, de modo que hoje os indivíduos não agem mais prioritariamente em função de suas crenças e convicções, sendo que a reprodução do sistema se dá muito mais via sujeição osmótica às premissas da sociedade de consumo e do espetáculo, e via eficácia da coerção e da aplicação das normas legais e de controle estatais adequadas aos interesses do capital globalizado. Nestas circunstâncias as coisas ficam bem mais opacas e embaralhadas, pois um campo obscuro, em que a realidade torna-se indistinguível da ideologia, impõe-se, de modo que o “para-si” da ideologia entra em ação no cerne da realidade extra-ideológica.

Este novo quadro sócio-econômico, político e cultural, contudo, não significa a emergência de uma realidade que aponta para o desaparecimento da ideologia, pois os mecanismos de coerção econômica e de coação da norma legal sempre mobilizam e materializam crenças que são implicitamente ideológicas. Assim, por exemplo, o direito à inviolabilidade da propriedade capitalista implica a crença de que isso é um pressuposto inquestionável para o pleno funcionamento da sociedade. Ademais, segundo Zizek (1996A), a forma de consciência reflexiva que se adéqua à chamada sociedade “pós-ideológica” do capitalismo tardio continua a ser, *strictu sensu*, um comportamento ideológico, pois implica uma série de pressupostos ideológicos sobre a relação entre os “valores” e a “vida real”, necessários à reprodução das relações sociais existentes. Assim, a atitude cínica, que se mostra indiferente frente às expressões ideológicas mais patéticas, preferindo dar importância apenas às suas motivações consumistas, utilitaristas e hedonistas, não escapa deste tipo de incidência ideológica.

No ambiente capitalista tardio emerge, portanto, um contingente “*sui generis*” de fenômenos ideológicos que difere da ideia de ideologia como doutrina explícita – com convicções e valores articulados sobre as características do homem, da sociedade e do universo – e que é diferente também da ideologia em sua existência material mediante as instituições, rituais e práticas que lhe dão corpo. Trata-se, enfim, de uma rede elusiva e esquiva de pressupostos e atitudes implícitos, quase “espontâneos”, que formam um momento irredutível da reprodução de práticas “não ideológicas” (econômicas, legais, políticas, sexuais, etc.), representando a noção marxista de “fetichismo da mercadoria” um destacado exemplar para este tipo de fenômeno ideológico.

A propósito, segundo Zizek (1996A, p. 21):

A noção marxista de “fetichismo da mercadoria” (...) designa, não uma teoria burguesa da economia política, mas uma série de pressupostos que determinam a estrutura da própria prática econômica [efetiva] das trocas de mercado – na teoria, o capitalista agarra-se ao nominalismo utilitarista, mas, na prática da troca etc., segue ‘caprichos teológicos’ e age como um idealista especulador. Por essa razão, a referência direta à coerção extra-ideológica (do mercado, por exemplo) é um gesto ideológico por excelência: o mercado e os meios de comunicação (de massa) estão dialeticamente interligados; vivemos numa ‘sociedade do espetáculo’ (Guy Debord) em que a mídia estrutura antecipadamente nossa percepção da realidade e a torna indiscernível de sua imagem ‘esteticizada’.

O elemento espectral, o *Real* do antagonismo, o fetichismo da mercadoria, a luta de classes e a ideologia

Ademais, quando se analisa criticamente a complexidade dos fenômenos ideológicos contemporâneos, deve ser levado em consideração também o *elemento espectral* e o *Real do antagonismo* que os acompanha, em sua operação puramente formal que promove o efeito de profundidade da ideologia. Estes fatores, talvez constituam, segundo Zizek (1996A), a célula elementar ou a expressão mais pura da ideologia e que tem estreita ligação como o conceito lacaniano de *Significante Mestre* (S1), que representa a dimensão verdadeiramente essencial e fundamentalmente inconsciente, sobre a qual não é preciso fazer nenhuma afirmação positiva, pois o S1 é um significante sem significado, que, entretanto, de forma desmedida faz parte da ordem simbólica como tal, obrigando a localização da ideologia na lacuna entre as afirmações positivas da ‘cadeia comum de significantes’ e os lapidares e emblemáticos ‘significantes Mestres’ vazios de significado. Mesmo que não haja nenhuma linha demarcatória evidente que separe a ideologia da realidade e embora a ideologia já esteja imperceptivelmente em ação em tudo o que é vivido como realidade, ainda assim se mantém uma tensão entre ambas que confere uma atualidade à crítica da ideologia.

119

De outro lado, segundo Zizek (1996A), Karl Marx concebeu a ideologia como uma máquina radicalmente não espontânea, que distorce de fora para dentro a autenticidade da nossa experiência de vida. Desse modo, a ideologia só surge quando as ideias distorcidas perdem seu caráter imediato e são sofisticadamente elaboradas por ‘intelectuais orgânicos’ a fim de servir de legitimação das relações de dominação e de exploração existentes. Em consequência, nesta perspectiva, a ideologia propriamente dita só surge com a divisão do trabalho, a cisão das classes sociais e o estado moderno. Sob este prisma, a ideologia não brota da ‘vida em si’, mas só passa a existir na medida em que a sociedade é regulada por um Estado atrelado às relações sociais capitalistas. Ou seja, para Marx, o “fetichismo da mercadoria” não integra o universo da ideologia, mas mesmo assim, este elemento idolátrico falso, esta fantasia teológica, este “*elemento espectral obscuro*”, que acompanha a matéria espiritualizada da mercadoria, enfim, este universo “*sui generis*” da mercadoria proporciona o suplemento fetichista necessário à doutrina oficial, sendo a sua base real a idolatria do Bezerro de ouro, o dinheiro, entronizado ilusoriamente como tendo propriedades especiais e sublimes, independentes das relações sociais de força, de exploração e de dominação na sociedade.

Por sua vez, também Jacques Derrida, em seu livro “Espectros de Marx”, apresentou uma importante reflexão ao empregar o termo “espectro” para indicar a fugidia pseudo-materialidade que subverte as oposições ontológicas clássicas entre realidade e ilusão. Este aspecto talvez represente o cerne pré-ideológico ou a matriz formal em que são enxertadas as diversas formações ideológicas, tendo em vista que o círculo da realidade somente pode ser fechado mediante um estranho suplemento espectral. Mas, por que o elemento espectral é indissociável da existência da realidade? A propósito, segundo Zizek:

Lacan fornece uma resposta precisa e essa pergunta. [Ou seja,] (o que vivenciamos como) realidade não é a “própria coisa”, é sempre já simbolizado, constituído e estruturado por mecanismos simbólicos – e o problema reside no fato de que a simbolização, em última instância, sempre fracassa, jamais consegue “abarcá-la” inteiramente o “real”, sempre implica uma dívida simbólica não quitada, não redimida. Esse “real” (a parte da realidade que permanece não simbolizada) retorna sob a forma de aparições espectrais. Conseqüentemente, não se deve confundir “espectro” com “ficção simbólica”, com o fato de que a realidade em si tem a estrutura de uma ficção, por ser simbolicamente (ou como dizem alguns sociólogos, “socialmente”) construída; as noções de espectro e ficção (simbólica) são co-dependentes em sua própria incompatibilidade (...). Dito de maneira simples, a realidade nunca é diretamente “ela mesma”; só se apresenta através de sua simbolização incompleta e falha. As aparições espectrais emergem justamente nessa lacuna que separa perenemente a realidade e o “real”, e em virtude da qual a realidade tem o caráter de uma ficção (simbólica): o espectro dá corpo àquilo que escapa à realidade – simbolicamente estruturada (ZIZEK, 1996A, p. 26).

Sob esta perspectiva crítica, a aparição espectral, que preenche o buraco do “*Real*” em relação à realidade (que como tal nunca é toda), consiste no cerne pré-ideológico da ideologia. Para que possa emergir aquilo que vivenciamos como “a realidade”, algo tem que ser “foracluso” dela. Ou seja: “A realidade, tal como a verdade, nunca é, por definição, ‘toda’. O que o espectro oculta não é a realidade, mas seu ‘recalcamento primário’, o X irrepresentável em cujo ‘recalcamento’ fundamenta-se a própria realidade” (ZIZEK, 1996A, p.26).

A própria elaboração consequente do conceito de luta de classes no capitalismo, por exemplo, nomeia o “real” traumático do antagonismo que impede a realidade social objetiva de se constituir como um todo fechado em si mesmo:

O grande paradoxo da noção de ‘luta de classes’ é que a sociedade ‘mantém-se coesa’ pelo próprio antagonismo ou cisão que impede permanentemente seu fechamento num Todo harmonioso, transparente e racional – justamente pelo empecilho que mina qualquer totalização racional. Embora a ‘luta de classes’ não esteja diretamente dada (...) como uma entidade positiva, ela funciona, em sua própria ausência [imediata], como ponto de referência que nos permite situar qualquer fenômeno social (...), ao concebê-lo como mais

outra tentativa de remendar a brecha do antagonismo entre as classes, de apagar seus vestígios (ZIZEK, 1996A, p. 26).

Desse modo, a luta de classes faz parte do “*Real*” porque é “foraclusa” do todo simbolizado, no sentido lacaniano restrito. Ou seja, ela é um empecilho ou uma dificuldade que origina simbolizações sempre renovadas, mediante as quais não são medidos esforços para preencher os furos que não cessam de se reinscrever na realidade a partir deste nó, tentando-se, desse modo, integrar ou domesticar a própria luta de classes, a fim de evitar seu núcleo traumático. De acordo com esta perspectiva restrita:

A luta de classes não é nada mais do que o nome do limite imperscrutável que é impossível de objetivar, situado dentro da totalidade social, já que ela mesma é o limite que nos impede de conceber a sociedade como uma totalidade fechada. Ou [seja], (...) a “luta de classes” designa o ponto em relação ao qual “não existe metalinguagem”: na medida em que toda posição dentro do todo social é sobredeterminada, em última instância, pela luta de classes, *não está excluído* da dinâmica desta última nenhum lugar neutro de onde seja possível localizá-la dentro da totalidade social (ZIZEK, 1996A, p. 27).

Desse modo, segundo Zizek (1996A), a situação paradoxal da luta de classes pode também ser articulada mediante a crucial distinção hegeliana entre Substância e Sujeito. Assim, a luta de classes envolve o plano social objetivo em nível da Substância, funcionando, desse modo, apenas como uma indicação secundária de uma contradição mais basilar neste processo, uma desarmonia incômoda regulada por mecanismos positivos que independem da luta de classes e que estão relacionados aos problemas intrínsecos ao desenvolvimento das forças produtivas, sendo que nesta perspectiva a luta de classes irrompe como uma decorrência da contradição e da inadequação entre o estágio de desenvolvimento das forças produtivas e das relações sociais de produção. Mas, quando passamos para o nível do Sujeito percebemos que a luta de classes não é o efeito de um mero processo objetivo, mas já está sempre atuante no próprio cerne desse processo. Ou seja, o valor da força de trabalho em si não é objetivamente dado, mas resulta da própria luta de classes e é no cerne desta luta que os capitalistas criam novos meios de produção com nova base tecnológica, visando reduzir o valor relativo e absoluto da força de trabalho. Portanto, não é possível isolar nenhuma dinâmica social objetiva que não implique a presença subjetiva da luta de classes. “A própria ‘paz’, a ausência da luta, já é uma forma de luta, é a vitória (temporal) de um dos lados da luta. [Ou seja], (...) a própria invisibilidade da luta de classes (...) já é um efeito (...) da hegemonia exercida por um lado da luta” (ZIZEK, 1996A, p. 28).

Por outro lado, ao se considerar a interpretação da luta de classes na perspectiva lacaniana de um antagonismo social integrando o “*Real*”, que não faz parte de modo explícito da realidade social objetiva, emerge a compreensão de que a própria constituição da realidade social implica o “recalcamento primário” de um antagonismo. Assim, “... o esteio fundamental da crítica da ideologia – o ponto de referência extra- ideológico que nos autoriza a denunciar o conteúdo de nossa experiência imediata como ‘ideológico’ – não é a ‘realidade’, mas o ‘*Real*’ recalcado do antagonismo” (ZIZEK, 1996A, p. 30). Ou seja, o que emerge das distorções da representação exata da realidade é o “*Real*”, o trauma em torno do qual se estrutura a realidade social. Assim: “A ‘realidade’ em si, na medida em que é regulada por uma ficção simbólica, oculta o ‘*Real*’ de um antagonismo – e é esse ‘*Real*’, foracluído da ficção simbólica, que volta sob a forma de aparições espectrais” (ZIZEK, 1996A, p. 32).

Em Karl Marx, por exemplo, na análise do “segredo da forma-mercadoria” é importante o desmascaramento do sentido oculto, por trás da forma-mercadoria, pois o valor de uma mercadoria não depende do puro acaso de uma interação acidental entre a oferta e a procura, por exemplo. Mas isto não basta, pois a própria economia política burguesa clássica já descobrira o segredo da forma-mercadoria. Então o verdadeiro segredo não é o segredo por trás da forma, mas o segredo da própria forma, sua gênese e a prática que cria esta forma. Ou seja, a economia política clássica nunca se perguntou: “Por que esse conteúdo assumiu tal forma particular, isto é, por que o trabalho se expressa num valor, e por que a mensuração do trabalho por sua duração se expressa na magnitude do valor produto?” (SOHN-RETHEL apud ZIZEK, 1996B, p. 301).

122

O alcance universal da forma-mercadoria

Segundo Zizek (1996B), o estudioso que apresentou a reflexão mais aprofundada quanto ao alcance universal da forma-mercadoria foi Alfred Sohn-Rethel, integrante da Escola de Frankfurt. Segundo este interprete, não somente a chave da crítica da economia política, o segredo oculto do valor trabalho, integra a análise formal da mercadoria, mas também o elemento fulcral da explicação histórica do modo de pensamento conceitual abstrato e da divisão entre trabalho intelectual e manual, que passou a existir juntamente com ele. Desse modo, nas palavras de Zizek, o esqueleto do próprio sujeito transcendental kantiano – isto é, a rede de categorias transcendentais que constitui o arcabouço a priori do conhecimento científico “objetivo” é articulada de

antemão pela própria estrutura da forma-mercadoria. O paradoxo da forma-mercadoria, esse fenômeno patológico intramundano, em linguagem kantiana, consiste em ela fornecer-nos uma senha de acesso para solucionar a questão fundamental da teoria do conhecimento: Como é possível um conhecimento objetivo com validade universal?

Posteriormente, a série de análises de Sohn-Rethel levou à seguinte conclusão:

O método científico (o da ciência newtoniana da natureza) pressupõe um aparato de categorias, uma rede de noções através das quais ele capta a natureza; tal aparato já está presente na efetividade social, já está em ação no ato da troca da mercadoria. Antes que o pensamento pudesse chegar à pura abstração, a abstração já atuava na efetividade social do mercado. A troca de mercadorias implica uma dupla abstração: a abstração do caráter mutável da mercadoria durante o ato de troca e a abstração do caráter concreto, empírico, sensorial e particular da mercadoria (SOHN-RETHEL apud ZIZEK, 1996B, p. 302).

Portanto, o *sine qua non* da ciência moderna, expresso na quantidade pura, já estava em ação no dinheiro – essa mercadoria que possibilita a comensurabilidade do valor de todas as outras mercadorias, a despeito de sua determinação qualitativa particular –, antes que o próprio pensamento pudesse chegar à idéia de uma determinação puramente quantitativa. O ato social da troca já havia realizado um movimento abstrato “puro” mediante a transferência de propriedade das mercadorias, deixando totalmente intactas as propriedades sensório-concretas do objeto apanhado em movimento, antes que a física pudesse articular a noção de um movimento puramente abstrato, ocorrendo num espaço geométrico, independentemente de quaisquer determinações qualitativas dos objetos em movimento. Ou seja, na efetividade social do mercado, as moedas sempre foram tratadas como se elas consistissem numa substância imutável e sublime, em relação à qual o tempo não exerce nenhum poder e que se situa num contraste antitético com qualquer material encontrado na natureza. A propósito:

O sujeito transcendental, esteio da rede de categorias a priori, confronta-se com o fato inquietante de que depende, em sua própria gênese formal, de um processo “patológico” intramundano – um escândalo, uma impossibilidade absurda do ponto de vista transcendental, na medida em que o *a priori* formal-transcendental é, por definição, independente de todos os conteúdos positivos: um escândalo perfeitamente correspondente ao caráter escandaloso do inconsciente freudiano, que também é intolerável do ponto de vista transcendental-filosófico. Ou seja, se examinarmos de perto o status ontológico do que Sohn-Rethel chama de “abstração real” [das reale Abstraktion] (isto é, o ato de abstração que opera no próprio processo efetivo da troca de mercadorias), verificaremos ser impressionante a homologia entre seu status e o do inconsciente, dessa cadeia significativa que persiste numa “outra Cena”: a “abstração real” é o inconsciente do sujeito transcendental, o suporte do conhecimento científico objetivo-universal (ZIZEK, 1996B, p. 302-303).

Segundo Zizek (1996B), o problema de qual é o caráter material *sui generis* do dinheiro não foi solucionado por Karl Marx. Aqui evidentemente não se trata da matéria empírica de que o dinheiro é feito, mas do material sublime, daquele outro corpo intocável e não degradável que persiste para além do corpo físico. Zizek observa o seguinte a este respeito:

Esse outro corpo do dinheiro é como o cadáver da vítima sádica, que suporta todas as torturas e sobrevive com sua beleza imaculada. Essa corporalidade imaterial do ‘corpo dentro do corpo’ dá-nos uma definição precisa do objeto sublime, e é somente nesse sentido que a idéia psicanalítica do dinheiro como um objeto ‘pré-falico’, ‘anal’, é aceitável – desde que não nos esqueçamos de como essa existência postulada do corpo sublime depende da ordem simbólica [da injunção do ‘Grande Outro’] (ZIZEK, 1996B, p. 303-304).

Ou seja a injunção de que a moeda deve servir como meio de troca e não como objeto de uso está estampado no corpo da própria moeda. E a autoridade emitente assegura a reposição plena do peso e da pureza metálica da moeda quando esta é atingida pelo desgaste da circulação. “Sua matéria física tornou-se, visivelmente, mera portadora de sua função social” (SOHN-RETHEL apud ZIZEK, 1996B, p. 304).

A abstração da troca não tem nada a ver com as propriedades efetivas de um objeto e, como tal, não se trata de uma “abstração do pensamento” que ocorre no interior do sujeito pensante. A abstração pertinente ao ato de troca é irreduzivelmente exterior e descentrada. Ou seja: “A abstração da troca não é o pensamento, mas tem a forma do pensamento” (SOHN-RETHEL apud ZIZEK, 1996B, p. 304).

Segundo Zizek, a forma de pensamento apresenta um status ontológico que não é o do pensamento porque é externa a ele, constituída por uma “Outra Cena”, mediante a qual a forma já é externamente articulada de antemão. E essa forma, anterior e externa ao pensamento, é, em suma, a ordem simbólica, que precisamente é “(...) uma ordem formal desse tipo que suplementa e/ou rompe a relação dual da realidade factual externa com a experiência interna” (SOHN-RETHEL apud ZIZEK, 1996B, p. 304).

Portanto, a abstração da troca não pode ser concebida como um processo que ocorre no campo do conhecimento por que a forma de pensamento que envolve a abstração é anterior e externa ao pensamento, integrando a ordem simbólica.

A relação entre a efetividade social da troca de mercadorias e a consciência dela envolve um paradoxo crucial que consiste no seguinte: o não-conhecimento da realidade é parte da própria essência dessa relação. Ou seja, se viéssemos a ‘saber demais’, a ponto de ficarmos totalmente cientes do verdadeiro funcionamento da realidade social, essa realidade se dissolveria.

Essa, provavelmente é a dimensão fundamental da ‘ideologia’, pois a ideologia não é simplesmente uma ‘falsa consciência’, uma representação ilusória da realidade; antes, é essa mesma realidade que já deve ser concebida como ‘ideológica’.

Segundo Zizek (1996B, p. 305-306):

“Ideológica” é uma realidade social cuja própria existência implica o não-conhecimento dos participantes, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos “não sabem o que fazem”. “Ideológica” não é a “falsa consciência” de um ser (social), mas esse próprio ser, na medida em que ele é sustentado pela ‘falsa consciência’.

Como Marx inventou o sintoma?

De modo semelhante, outra formação cuja consistência e funcionamento implica um certo não-conhecimento por parte do sujeito é a dimensão do sintoma, pois o sujeito somente pode gozar com o sintoma se a lógica deste lhe escapa. Tendo em conta isto, Zizek (1996B) então se pergunta de como podemos definir o sintoma marxista?

A partir de uma perspectiva lacaniana, Marx “inventou o sintoma” mediante a identificação de uma fissura, de uma assimetria, de um certo desequilíbrio patológico que desmente o universalismo dos “direitos e deveres burgueses”. Longe de estabelecer o anúncio de uma realização parcial e ainda inacabada dos direitos e deveres universais, esse desequilíbrio funciona como o próprio momento constitutivo desse universalismo. Ou seja, o sintoma, no sentido estrito, é um mecanismo particular que subverte seu próprio fundamento universal. Como argumenta Zizek, a este respeito:

Esse processo implica, pois, uma certa lógica da exceção: todo Universal ideológico – por exemplo, a liberdade, a igualdade – é “falso”, na medida em que necessariamente inclui um caso específico que rompe sua unidade, que expõe sua falsidade. A liberdade, por exemplo: é uma noção universal que abrange várias espécies (liberdade de fala e de imprensa, de consciência, de comércio, [civil] política, etc.), mas também, por uma necessidade estrutural, uma liberdade específica (a de o trabalhador vender livremente sua força de trabalho no mercado), que subverte essa noção universal. Ou seja, essa liberdade é o próprio oposto da liberdade efetiva: ao vender “livremente” sua força de trabalho, o trabalhador perde sua liberdade – o conteúdo real desse livre ato de venda é a escravização do trabalhador ao capital. O aspecto crucial é que essa liberdade paradoxal, a forma de seu oposto, é precisamente o que fecha o círculo das “liberdades burguesas” (ZIZEK, 1996B, p. 306).

O ideal do mercado capitalista que é a chamada “troca de equivalentes”, apresenta uma lógica de exceção semelhante. A propósito, tão logo que prevalece a produção para o mercado na sociedade, emerge de modo disseminado um novo tipo de mercadoria que é a força de trabalho, como resultado da necessidade dos trabalhadores de a venderem no mercado para a sua própria sobrevivência.

Porém, com essa nova mercadoria a troca de equivalentes torna-se uma negação, por que a força de trabalho apresenta uma peculiaridade oculta, cujo uso produz a “mais-valia”, um excedente que ultrapassa o valor contratado da força de trabalho e é apropriado pelos capitalistas. Como observa Zizek (1996B, p. 307) a este respeito:

Aqui temos, mais uma vez, um certo Universal ideológico (o da troca equitativa de equivalentes) e uma troca paradoxal particular (a da força de trabalho por seus salários) que, precisamente como um equivalente, funciona como a própria forma de exploração. O desenvolvimento “quantitativo” em si, a universalização da produção de mercadorias, promove uma nova “qualidade”, a emergência de uma nova mercadoria que representa a negação interna do princípio universal da troca equivalente de mercadorias: em outras palavras, ela acarreta um sintoma (...), [o ponto de exceção que funciona como negação interna do princípio universal da troca equivalente de mercadorias].

Aliás, é com base neste paradoxo que Marx tece uma acerbada crítica à noção hegeliana da sociedade como uma totalidade racional, apontando o proletariado como o ponto em que a Razão incorporada na sociedade moderna vigente nutre a sua desrazão.

Ainda no que se refere ao “fetichismo da mercadoria” cabe observar que apenas em uma primeira aproximação ele é “uma relação social definida entre os homens, que assume aos olhos deles a forma fantasiosa de uma relação entre coisas”. Em seu funcionamento efetivo, o valor das mercadorias é uma insígnia de uma rede de relações sociais que assume uma propriedade quase “natural” de outra coisa-mercadoria que é o dinheiro. Desse modo, o aspecto central do “fetichismo da mercadoria” não consiste em uma relação fantasiosa de coisas, mas antes, numa determinada inconsciência (desconhecimento) da relação entre um elemento particular e uma rede estruturada de elementos da qual ela é seu elemento paradoxal de articulação. “Aquilo que é realmente um efeito estrutural, um efeito da rede de relações entre os elementos, aparece como uma propriedade imediata de um dos elementos, como se essa propriedade também lhe pertencesse fora de sua relação com os outros elementos” (ZIZEK, 1996B, p. 308).

Em sua argumentação sobre o “fetichismo da mercadoria”, Marx observa uma homologia entre uma mercadoria A e outra mercadoria B, sendo esta somente um equivalente na medida em que A se relaciona com B “como sendo a “forma da aparência” de seu próprio valor, somente dentro dessa relação. Zizek emenda a seguinte observação, introduzindo uma maior complexidade para esta linha de argumentação:

Mas a aparência – e nisso consiste o efeito de inversão que é característica do fetichismo –, a aparência é exatamente oposta: A parece relacionar-se com B como se, para B, ser um equivalente de A não correspondesse a ser uma “determinação reflexiva” (Marx) de A – ou seja, como se B já fosse, em si mesmo, equivalente a A; a propriedade de ser “equivalente” parece pertencer-

lhe até mesmo fora de sua relação com A, no mesmo nível de suas outras propriedades efetivas “naturais” que constituem seu valor de uso (ZIZEK, 1996B, p. 309).

A teoria lacaniana do estádio do espelho apresenta uma forma de elaboração semelhante. Somente na medida em que outro ser humano oferece a imagem de unidade ao eu (moi), ou seja, somente quando o eu se refletir num outro é que ele pode chegar à sua auto-identidade, de modo que a identidade e a alienação são estritamente correlatas.

Retomando aqui a análise do pensamento de Marx, cabe estabelecer uma ponderação mais clara sobre a sua descoberta da dimensão do sintoma. A relação Senhor e Escravo, dominante no contexto das relações servis de dominação, passou por um determinado tipo de deslocamento no capitalismo. A desfetichização das relações entre os homens ocorreu como se sua efetivação devesse que ser paga com o fetichismo nas “relações entre as coisas”. Desse modo, desapareceu a transparência imediata das relações sociais mais cruciais, as de produção. Assim, o lugar do fetichismo apenas se desloca das relações intersubjetivas e interpessoais para as relações entre mercadorias, enfim entre os produtos do trabalho. Então, é na maneira como Marx abordou a passagem do feudalismo para o capitalismo é que ocorre a descoberta do sintoma. A propósito como argumenta Zizek (1996B, p. 310):

Com o estabelecimento da sociedade burguesa, as relações de dominação e servidão são recalçadas: formalmente, parecemos estar lidando apenas com sujeitos livres, cujas relações interpessoais estão isentas de qualquer fetichismo; a verdade recalçada – a da persistência da dominação e da servidão – emerge num sintoma que subverte a aparência ideológica de igualdade, liberdade e assim por diante. Esse sintoma, o ponto de emergência da verdade sobre as relações sociais, são precisamente as “relações sociais entre as coisas”: “Em vez de aparecer em quaisquer circunstâncias como suas próprias relações [intersubjetivas], as relações sociais entre os indivíduos disfarçam-se sob a forma de relações sociais entre as coisas” – aí temos uma definição precisa do sintoma histórico, da “histeria de conversão” que é própria do capitalismo.

Como a razão cínica deixa intacto o nível fundamental da fantasia ideológica, o nível em que a ideologia estrutura a própria realidade social

Em sua obra “Crítica da Razão Cínica”, Peter Sloterdijk estabelece a observação de que o modo dominante de funcionamento da ideologia é cínico, o que tornaria impossível o clássico método crítico-ideológico. Porém, para Zizek (1996B, p. 313):

O sujeito cínico tem perfeita ciência da distância entre a máscara ideológica e a realidade social, mas, apesar disso, continua a insistir na máscara. A fórmula, portanto, tal como proposta por Sloterdijk, seria: “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem” [e não a fórmula de

Marx em o Capital: “disso eles não sabem, mas o fazem”]. A razão cínica já não é ingênua, mas é o paradoxo de uma falsa consciência esclarecida: sabe-se muito bem da falsidade, tem-se plena ciência de um determinado interesse oculto por trás de uma universalidade ideológica, mas, ainda assim, não se renuncia a ela.

Ou seja, o cinismo reconhece e leva em conta o interesse particular que acompanha a universalidade ideológica, mas mesmo assim ainda encontra justificativas para conservar a máscara. Portanto, frente à razão cínica já não funciona mais submeter o texto ideológico a uma leitura ancorada na dimensão do sintoma, pois suas lacunas desconhecidas já estão conscientes por uma falsa consciência esclarecida, de modo que não se estabelece mais um confronto com o que ele tem de reprimir para se organizar, para preservar sua coerência – a razão cínica leva antecipadamente em conta essa distância, de modo que a própria mentira é vivenciada como verdade.

Contudo, é preciso estabelecer uma distinção entre o sintoma e a dimensão da fantasia, pois a versão da sociedade pós-ideológica é apressada em demasia em suas conclusões: “A razão cínica, com todo o seu desprendimento irônico, deixa intacto o nível fundamental da fantasia ideológica, o nível em que a ideologia estrutura a própria realidade social” (ZIZEK, 1996B, p. 314).

Desse modo, segundo Zizek (1996B), o clássico caso marxista do “fetichismo da mercadoria”, mais uma vez é um interessante modelo de análise. Neste caso o dinheiro é apenas uma incorporação, uma condensação, uma materialização de uma rede de relações sociais, de modo que o fato de ele funcionar como equivalente universal no palco de troca de todas as mercadorias é ocasionado por sua posição na trama das relações sociais. Mas, a função de ser a encarnação da riqueza aparece aos olhos dos participantes do mercado como se o dinheiro em si, em sua materialidade imediata, já incorporasse naturalmente a riqueza. Entretanto, temos que considerar que a distorção é constituída no próprio fazer da realidade social. O equívoco da formulação marxista é que ela ignora uma ilusão, uma distorção que já está em funcionamento na própria dinâmica da realidade social, no plano do que os indivíduos fazem e não do que pensam ou sabem estar fazendo:

O problema é que, em sua atividade social, naquilo que fazem, eles agem como se o dinheiro, em sua realidade material, fosse uma encarnação imediata da riqueza como tal. Eles são fetichistas na prática e não na teoria. O que “não sabem”, o que desconhecem, é o fato de que, em sua própria realidade social, em sua atividade social – no ato de troca de mercadorias –, estão sendo guiados pela ilusão fetichista (ZIZEK, 1996B, p. 315).

Portanto, é preciso encontrar uma nova maneira de ler a fórmula marxista “disso eles não sabem, mas o fazem”. É preciso dar-se conta de que a ilusão está em primeiro lugar do lado da própria realidade, do que as pessoas fazem. Assim, o que as pessoas desconhecem é a ilusão que estrutura sua atividade social, de modo que sabem muito bem como as coisas realmente são e funcionam, mas continuam a agir como se disso não soubessem. “A ilusão, portanto, é dupla: consiste em passar por cima da ilusão que estrutura nossa relação real e efetiva com a realidade. E essa ilusão desconsiderada e inconsciente é o que se pode chamar de *fantasia ideológica*” (ZIZEK, 1996B, p. 316).

Esta é uma fantasia inconsciente que estrutura nossa própria realidade social. É tendo presente esta dimensão que se pode dizer que a distância cínica é apenas um modo de permanecer cego para o poder estruturador da *fantasia ideológica*: mesmo que mantenhamos uma distância irônica ou sarcástica, mesmo que não levemos a sério as coisas, mesmo que saibamos que em nossa atividade estamos seguindo uma ilusão, continuaremos a fazê-la da mesma forma. Se a ilusão estivesse simplesmente pelo lado do saber a postura cínica seria realmente pós-ideológica, sem ilusões, mas como o lugar da ilusão está na realidade do próprio fazer mediante o poder estruturador da fantasia ideológica inconsciente, o processo ideológico se mantém sutilmente vivo. Assim, por exemplo, as pessoas sabem que sua idéia de Liberdade mascara uma forma particular de exploração [do trabalho], mas, mesmo assim, continuam a seguir essa idéia de Liberdade, movidos que são por uma *fantasia ideológica* inconsciente (ZIZEK, 1996B).

Por outro lado, cabe aqui ainda ressaltar a objetividade da crença e o poder subversivo da abordagem de Marx que está na maneira como ele estabelece a oposição entre as pessoas e as coisas. A propósito, como observa Zizek (1996B, p. 317):

O sentido da análise de Marx é que as próprias coisas (mercadorias) acreditam em lugar dos sujeitos: é como se todas as suas crenças, superstições e mistificações metafísicas, supostamente superadas pela personalidade racional e utilitarista, se encarnassem nas “relações sociais entre as coisas”. Os sujeitos já não acreditam, mas as coisas acreditam por eles.

O ritual ideológico dos gestos repetidos, a crença, a fantasia ideológica e a rede simbólica intersubjetiva alienante

De maneira muito singular, segundo Zizek (1996B), foi Blaise Pascal quem já formulou a argumentação de que tão logo se perde a crença a própria configuração do campo social se desintegra. Desse modo, Pascal antecipou a própria definição lacaniana

do inconsciente como o autômato, a letra morta do significante sem sentido e sem significado, que inconscientemente leva a mente consigo. Assim, a absurda “máquina” externa, o automatismo do significante inconsciente, ou seja, a rede simbólica intersubjetiva alienante em que os sujeitos são apanhados, antes de qualquer convicção e escolha, imprime um forte condicionamento à interioridade de nosso raciocínio. Por isso não devemos alimentar enganos e ilusões a respeito de nós mesmos: “Somos tanto autômato quanto mente (...). As provas convencem apenas a mente; o hábito fornece as provas mais sólidas, e aquelas em que mais se acredita. [O hábito] dobra o autômato, que inconscientemente leva a mente consigo” (PASCAL apud ZIZEK, 1996B, p. 318).

A resposta incisiva de Pascal para aquele que tem dificuldades para crer consiste em sugerir-lhe que se submeta de corpo e alma ao ritual ideológico e deixe de lado a argumentação racional: “Entorpeça-se repetindo os gestos sem sentido, [faça a genuflexão e o sinal da cruz, seguindo o costume], aja como se já acreditasse [sem explicações], e a crença virá por si só” (PASCAL apud ZIZEK, 1996B, p. 320).

Dentro desta perspectiva a Lei é sem sentido em seu modo constitutivo, mas a sua estrutura inconsciente diz que devemos obedecer a ela, não porque seja justa, sábia benevolente e civilizadora, mas simplesmente porque ela é a lei, residindo o fundamento último de sua autoridade em seu processo de enunciação inconsciente: “O costume é a equidade inteira, pela simples razão de que é aceito. É essa a base mística de sua autoridade. Qualquer um que tente levá-lo de volta a seu princípio original o destruirá” (PASCAL apud ZIZEK, 1996B, p. 318).

Como observa Zizek (1992), a posição de Pascoal não é equiparável a qualquer proto-behaviorismo, pois a mensagem mais profunda da diretiva pascalina é que no momento em que os indivíduos passam a acreditar através das práticas da oração, da genuflexão e do sinal da cruz, eles também verão retrospectivamente que o ato de orar e de ajoelhar-se foi consequência do fato de que eles já acreditavam de alguma forma, sem que eles soubessem ou tivessem consciência disso. Sob o prisma pascalino, estabelece-se, portanto, não apenas a importância do conhecimento e da materialidade das instituições, mas também a relevância da “interioridade” e da prática na constituição da crença política por si só.

As práticas da crença sob a forma de rituais e costumes, no entanto, só são efetivas em termos de consolidação da crença, porque um processo de transferência inconsciente garante a repetição do círculo vicioso da crença.

Argumentando de modo ainda mais preciso a este respeito, Zizek observa:

O que [é recalcado] “(...) não é a origem obscura da Lei, mas o próprio fato de que a Lei não tem que ser aceita como verdadeira, mas apenas como necessária – o fato de que sua autoridade é desprovida de verdade. A ilusão estrutural necessária que move as pessoas a acreditarem que a verdade pode ser encontrada nas leis descreve, precisamente o mecanismo da transferência que é a suposição de uma Verdade, de um sentido por trás da realidade estúpida, traumática e incoerente da Lei. A “transferência” é o nome do círculo vicioso da crença: as razões por que devemos acreditar só são persuasivas para os que já acreditam (ZIZEK, 1996B, p. 319-320).

As explicações racionais que ajudam a consolidar as crenças e a obediência aos mandamentos religiosos só se apresentam para aqueles que já acreditam, de modo que as razões somente confirmam a crença porque ela já é anteriormente vivenciada e praticada. Como argumenta Zizek (1996B, p. 319):

A obediência “externa” à Lei, portanto, não é a submissão à pressão externa, à chamada “força bruta” não ideológica, mas sim a obediência ao Mandamento na medida em que ele é (...) não compreendido (...) e conserva um caráter “traumático”, “irracional”: longe de esconder sua autoridade plena, esse caráter traumático e não integrado da Lei é uma condição positiva dela. É esse o aspecto fundamental do conceito analítico de *supereu*: uma injunção vivenciada como traumática e “absurda” – isto é, que não pode ser integrada no universo simbólico do sujeito. Mas, para que a Lei funcione “normalmente”, esse fato traumático de que “o costume é a equidade inteira, pela simples razão de que é aceito” – [que coloca] a dependência da Lei em relação a seu processo de enunciação [inconsciente], ou, [aponta] (...) seu caráter radicalmente contingente – deve ser recalcado no inconsciente, através da experiência ideológica imaginária do “sentido” da Lei, de sua fundamentação na Justiça, na Verdade.

131

O caráter externo da máquina simbólica que funciona como um verdadeiro automatismo significante, como uma aparelhagem maquinal estatal e social, é ao mesmo tempo o lugar em que o destino de nossas crenças mais sinceras e “íntimas”, é encenado e decidido de antemão. Quando nos sujeitamos à máquina ou ao aparelho do ritual religioso, por exemplo, de antemão, sem o saber, já acreditamos nas crenças em jogo. Nossa crença já se materializa no ritual externo inconscientemente, e é precisamente desde o caráter externo da máquina simbólica que é possível explicar o status do inconsciente como sendo radicalmente externo – o de uma letra morta. Como observa Zizek (1996B, p. 321): “A crença é uma questão de obediência à letra morta e não compreendida. Esse curto circuito entre a crença íntima e a ‘máquina’ externa constitui o núcleo mais subversivo da teologia pascalina”.

Na versão pascalina, a máquina simbólica, o automatismo significante, ou o que seria o “Aparelho ideológico de Estado” (Althusser) em uma versão mais moderna, comporta um vínculo com a interpelação ideológica em Pascal, que permite a

internalização subjetiva do automatismo maquinal, produzindo o efeito da crença ideológica numa Causa e o efeito de interligação da subjetivação, do reconhecimento da posição ideológica que cada um ocupa. A propósito, na linha da reflexão pascalina (e não na versão de Althusser, que não conseguiu discernir adequadamente o vínculo entre os Aparelhos ideológicos de Estado e a interpelação ideológica, visto que também não discerniu o que é constitutivo da lacuna entre o Aparelho ideológico e sua internalização): “Essa ‘máquina’ externa dos Aparelhos ideológicos de Estado só exerce sua força na medida em que é vivenciada, na economia inconsciente do sujeito, como uma injunção traumática e sem sentido [sem significado]” (ZIZEK, 1996B, p. 321).

A internalização da máquina simbólica, que ocorre por uma necessidade estrutural, nunca será coroada de pleno êxito, como nos ensina Pascal, pois sempre se mantém “um resíduo, um resto, uma mancha de irracionalidade e um absurdo traumático” que se agarra a essa internalização:

Esse resto [espectral], longe de prejudicar a plena submissão do sujeito à ordem ideológica, é a própria condição dela: é precisamente esse excedente não integrado de trauma (...) que confere à Lei sua autoridade incondicional (ZIZEK, 1996B, p. 321).

O sujeito barrado lacaniano (\$), antes de ser capturado por uma interpelação e antes de ser captado na identificação, no reconhecimento/desconhecimento simbólico – que possibilite a identificação subjetiva com uma grande Causa em correspondência com o chamamento do “Outro” lacaniano –, ele é captado pelo Outro (a máquina significante) através de um paradoxal objeto-causa do desejo em meio a isso, (*o objeto pequeno a*, para sempre perdido), mediante o segredo supostamente oculto no Outro:

§Øa – a fórmula lacaniana da fantasia. Isso também significa que de acordo com a concepção fundamental de Lacan, existe a possibilidade de o sujeito adquirir alguns conteúdos, algum tipo de consistência positiva, fora do “Grande Outro” – fora da rede simbólica intersubjetiva alienante. Essa outra possibilidade é a oferecida pela fantasia, equacionando o sujeito com um objeto da fantasia. Outro aspecto a ser considerado aqui é que a *fantasia ideológica* é uma função que envolve tanto o Imaginário como o *Real*. O “*Real imaginário*” é algo insondável que permeia as coisas com um pedaço do sublime (cf. ZIZEK, 1996B, p. 321-322).

A propósito, o Imaginário encontra-se situado ao nível da relação do sujeito consigo mesmo. É como o olhar do Outro na fase do espelho. Manifesta-se aí uma falta nesse reconhecimento ilusório de si mesmo. Ademais, cabe considerar que o Imaginário é a fantasia fundamental que é inacessível à nossa experiência por ser aquela fantasia

que se eleva do espectro fantasmático em que encontramos objetos de desejo. Enfim, o Imaginário e a fantasia a partir dele projetada nunca podem ser agarrados, porque todo discurso sobre eles sempre estará localizado no Simbólico.

Por outro lado, aquilo que é chamado de “realidade” também é articulado através da significação (o Simbólico) e da padronização característica das imagens (o Imaginário). O que diferencia estes dois registros, visto que ambos funcionam dentro da ordem da significação, é que, enquanto o primeiro, o Simbólico, é aberto em princípio, o segundo, o Imaginário, procura domesticar o Simbólico, prendendo-o em torno de certas fantasias e impondo uma paisagem fantasística peculiar, com seu específico cunho ideológico, a cada indivíduo.

Por fim cabe ainda destacar que Zizek, distingue entre o *Real real* (que seria a Coisa horrenda, a cabeça de medusa, o abismo e a monstruosidade), o *Real simbólico* (que seriam, por exemplo, as fórmulas da física quântica não traduzíveis no horizonte da significação, mas que simplesmente funcionam na abordagem científica) e o *Real imaginário*, que designa não a ilusão do *Real*, mas o *Real* da própria ilusão. Trata-se neste último caso não de um *Real implacável*, mas de um *Real frágil* que apresenta um traço elusivo traumático, trágico ou místico totalmente insubstancial, mas que incomoda, por ser o ponto do *Real* no *Outro*. Enfim, nestas três formas de manifestação do *Real*: “*A questão não é que o Real seja impossível, mas que o impossível é Real*” (ZIZEK, 2006, p. 87-89).

133

Para concluir: ato político e educacional para a emancipação em Slavoj Zizek

Segundo Zizek, o ato político – e em conseqüência, também o ato educativo com vistas à emancipação – somente pode ocorrer quando o pensamento e a ação do sujeito se desprendem das coordenadas da rede simbólica alienante, e se atam à atividade coletiva, traduzindo-se em uma ação educativa e política soberana, sem fixação institucional imediata às imposições do “status quo” e solto das exigências pragmáticas de adaptação às diretrizes do poder constituído, as quais tendem a travar a emergência e a potência de uma linguagem, de um discurso e de uma práxis efetivamente de emancipação. Assim, o ato político-pedagógico crítico instaura sua própria legalidade, suspendendo a Lei do poder opressor imperante, abrindo espaços para a criatividade e a instauração de um processo de emancipação econômico-social, cultural e política.

Ademais, como consequência de um processo de desarticulação e esvaziamento das amarras paralisantes do sujeito – implicadas com seus nós sintomático-patológicos e com a rede de significantes mestres alienantes, que funcionam como verdadeiros *objetos sublimes* da ideologia – é suposto um processo de destituição subjetiva, seguido por uma re-subjetivação amparada em insígnias simbólicas sintonizadas com atos político-educativos voltados para a liberdade e a emancipação social.

A leitura de Zizek a respeito do ato político (com sua consequência educacional) se apóia sobre a negatividade hegeliano-lacanianana que, a princípio, não encarna nenhuma substância positiva inicial. Ela, parte, antes da irreduzibilidade negativa do inconsciente que no sujeito se define por resistir aos processos de identidade e de auto-reflexão. Ou seja, sob este prisma, o sujeito denota uma partícula de liberdade, que é intrinsecamente política e pedagógica, se encontrando em uma situação sempre aberta de não adequação plena a seus papéis e identificações sociais.

Sob esta perspectiva é que a negatividade na forma de uma universalidade não substancial, ou seja, na forma de não-adequação pode contrapor-se à falsidade da universalização da política da identidade, veiculada inclusive pelas instituições educacionais adequadas à ideologia do Capital e ao seu componente político de estabilização. Ou seja: “O ato político [e educacional] por excelência é justamente a suspensão desse universal simbólico que nos é dado pelo Capital” (CHEROBINI, 2007, p. 2).

Nesta mesma direção argumentativa, ainda no que se refere ao conceito de ato político [e, em consequência, também pedagógico] de Zizek, cabe observar que o autor não sacraliza o ato em si, ao colocar importância redobrada ao “dia seguinte”, a maneira como o ato rearticula o quadro de mudança crítica, pois o ato apenas como ruptura, ou seja, “o ato sem depois”, representaria simplesmente uma pura negatividade (estéril), não positivada. Para Zizek, trata-se do gesto negativo de criar espaços vazios como condição de um ato positivo; trata-se, também, sob este prisma, da relação entre pulsão de morte e sublimação. Em outras palavras, “(...) trata-se da negatividade da pulsão de morte como condição da sublimação positiva” (ZIZEK, 2011, p. 309).

Desse modo, o ato político se reveste de uma verdadeiramente autêntica radicalidade pedagógica, pois não se trata de uma atividade falsa de impotência política que se restringe em de fato apenas reproduzir a constelação sócio-simbólica do capitalismo global existente. E, sob este prisma, todo ato político e pedagógico radical se localiza além de toda a sua condicionalidade, ou seja, ele é incondicional. Assim, não

se trata de um “ato incondicional” situado fora da história e fora do simbólico, mas simplesmente de um ato surpreendente que é irreduzível ao parâmetro e à moldura das condições opressivas dadas. Como destaca Zizek (2011, p. 311):

Este ato não só está enraizado em suas condições contingentes, como são essas mesmas condições que fazem dele um ato: o mesmo gesto, realizado num momento errado – cedo ou tarde demais –, [deixa de ser, ou] não é mais um ato. Aqui o paradoxo propriamente dialético é que aquilo que torna o ato “incondicional” é sua própria contingência: se o ato foi necessário, isso significa que foi totalmente determinado pelas condições, e pode ser deduzido a partir delas (como versão ótima a que se chegou pelo raciocínio estratégico, (...)). O vínculo entre a situação e o ato político [e pedagógico], portanto, é claro: longe de determinado pela situação (ou de intervir nela a partir de um exterior misterioso), os atos são possíveis em razão do não fechamento ontológico, da incoerência, das lacunas de uma situação.

Para Zizek (2011), o capitalismo contemporâneo está atado de forma abstrata ao chamado mercado financeiro com seus fetiches que funciona como acelerador pulsional, fictício e virtual da concentração e centralização capitalista, regulando nestes termos a vida social, com as trocas humanas produtoras de riqueza material e humana deixando de ser cada vez mais o centro dinamizador das relações sociais. Dentro desta moldura perversa de funcionamento do sistema, os desígnios do capital financeiro não podem ser contrariados. E como a crise do capitalismo tornou-se aguda e permanente, impõem-se crescentes sacrifícios à grande maioria da população, com cortes drásticos sendo aplicados em termos de benefícios sociais, de empregos, salários e recursos destinados à saúde e à educação. O hedonismo consumista presente no capitalismo contemporâneo se insere em um processo de reprodução das relações sociais que não apenas se ancora na exploração da força de trabalho visando a extração da mais-valia, mas, ademais se alimenta de um mais-gozar decorrente do imperativo de gozo obscuro superegóico que prende a intimidade subjetiva das pessoas à versão imaginária do desejo do “grande Outro”, ou seja, ao fetichismo da mercadoria como imagem.

Nestes termos nos aproximamos de tempos cada vez mais chocantes e nervosos, mas com os anestesiados cidadãos consumidores das mercadorias como imagem se portando como verdadeiros sonhadores, na perspectiva freudiana do sonhador permanentemente em fuga do encontro com a realidade traumática, de modo a pensar que as coisas podem continuar indefinidamente da mesma forma. Nas condições de crescente crise sistêmica do capitalismo, somos violentamente pressionados a despertar de um sonho noturno e diurno que está se transformando em pesadelo (cf. ZIZEK, 2011).

O capitalismo globalizado contemporâneo, e junto com ele o formato de sua ideologia e de sua educação sistêmica, anestesia, paralisa e despolitiza as pessoas para que elas não abracem um projeto político de sociedade que enalteça a importância dos bens públicos e sociais coletivos e o espaço público aberto à participação efetiva do conjunto da população, principalmente dos trabalhadores comuns e dos marginalizados sociais. Sob este prisma, nas atuais condições de sua alienação e impotência política, as pessoas antes são capazes de imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo.

Nos moldes da ideologia cínica atual as pessoas são pouco suscetíveis a crenças e utopias sociais visualizadoras de um mundo melhor. Ao contrário, preferem ficar imobilizados em termos da crença nos “outros supostos crer e saber”: as autoridades políticas, econômico-administrativas, o mercado financeiro e as informações filtradas e manipuladas da mídia, que acreditam crer e saber por elas (cf. ZIZEK, 2010).

A propósito, a democracia, os veículos de comunicação e a educação oficial aparecem completamente subsumidos às pressões e às razões do mercado, mesmo que estejamos testemunhando, hoje, que a rota frenética do sistema, com seus crescentes sintomas sociais patológicos, está se aproximando de um caminho acelerado de autodestruição. E, desse modo, uma educação com uma perspectiva de emancipação não pode ficar neutra e alheia a uma ação política que aponte para a ruptura radical com as coordenadas opressivas inerentes ao funcionamento do sistema capitalismo em crise.

Para finalizar, cabe observar que o ato político e pedagógico de ruptura heróica, corajoso e alternativo ao “*status quo*” também só é possível porque de acordo com a leitura lacaniano-hegeliana de Zizek (1996B, p. 324):

Existe uma possibilidade de o sujeito obter alguns conteúdos, algum tipo de consistência positiva, fora do ‘grande Outro’, fora da rede simbólica intersubjetiva alienante. Essa outra possibilidade é a oferecida pela fantasia, equacionando o sujeito com um objeto da fantasia.

Ou seja, o sujeito adquire suas características particulares não apenas por um mandato simbólico que lhe é imposto por uma rede de relações intersubjetivas da qual ele faz parte – porque se assim fosse, o sujeito não passaria de um mero vácuo, um espaço vazio a ser totalmente preenchido pelo conteúdo do “grande Outro” e pelos “pequenos outros”, o que resultaria em uma alienação radical e inexorável do sujeito. Assim, a espinha dorsal da “realidade de fantasia” do sujeito de alguma forma mantém uma conexão com o “*Real*” do desejo do sujeito, dando uma consistência positiva a ele fora da rede simbólica alienante, assim também abrindo brechas para a emergência de atos políticos e pedagógicos de liberdade e de superação das cristalizadas formas de

alienação subjetiva e intersubjetiva, enfim de emancipação individual e coletiva, no plano social, político e cultural.

Referências Bibliográficas

CHEROBINI, Demétrio. **Internet e possibilidades de emancipação: uma reflexão a partir do pensamento de Slavoj Zizek** (Texto escrito e apresentado na DCG: Novas Tecnologias e Cibercultura – Julho de 2007). Disponível em: <http://www.angelfire.com/sk/holgonsi/demetrio.html>

ZIZEK, Slavoj. **Em Defesa das Causas Perdidas**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Como Ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. **A Visão em Paralaxe**. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Introdução: O espectro da ideologia*. In: _____. et. al. (org.). **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996A, p.7-38.

_____. *Como Marx inventou o sintoma?*. In: _____. et. al. (org.). **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996A, p.297-331.

_____. **Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. & DALY, Glyn. **Arriscar o Impossível: conversas com Zizek**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

O LUGAR DA AGRESSIVIDADE NA EDUCAÇÃO A PARTIR DA PERSPECTIVA LACANIANA

Fabíola Menezes de Araújo¹

Resumo:

O objetivo do presente artigo é expor a leitura que a psicanálise lacaniana levanta acerca das causas que levam à irrupção da agressividade, principalmente em razão do caráter frequente deste fenômeno em educação. Sendo o método utilizado basicamente o dissertativo, procurou-se ressaltar a dimensão filosófica do problema. O próprio Lacan se apropria do legado hegeliano e marxista para desdobrar a tese da agressividade enquanto realização de uma dinâmica instaurada a partir do olhar e que tem o seu *modus operandi* nos movimentos de alienação e de desalienação. A agressividade, ilustrada, por exemplo, pelas injúrias sofridas pelos professores mostra-se como tentativa de provocar a queda do Outro, queda essa tida como objeto *a* cujo modo de aparição é regulado pelo complexo de Édipo. Isto é, tanto o modo como se inscrevem as figuras de autoridade parentais nas cadeias significantes de que é composto o sujeito quanto o modo como essa inscrição molda as possibilidades existenciais de articulação com o sexo oposto seriam chave para antevermos em que medida o sujeito faz uso da agressividade. Nessa medida, o complexo de Édipo, reinvestido pelo acontecimento da puberdade, seria responsável pelo deslocamento da libido ora para o Outro ora para o próprio sujeito. O Outro, no desdobramento teórico de Lacan que se segue à década de 60, compreende tanto as escolhas identificatórias quanto aquilo que escapa a qualquer identificação. O Outro, por exemplo, na figura do professor, tem tanto o papel de se posicionar enquanto tal e assim gerar intuitivamente um processo de identificação, quanto o delicado papel de sustentar a dialética que surge no momento em que o Outro cai, momento esse que frequentemente se segue à identificação e que acontece junto a um gozo capaz de desvelar o objeto *a*. Muito embora o papel em educação não seja manter uma auscultação a esse objeto, a educação pode fazer com que esse objeto não seja excluído e seja contornado junto ao advento de singularidades. Neste momento, a explicitação das regras através das quais a educação se constitui assim como a empatia do educador aparecem como instrumentos fundamentais na educação tanto quanto a própria matéria a ser ensinada. Do texto, depreendemos a seguinte conclusão: acerca da necessidade de causarmos a colocação da agressividade na fala como via de conquista do processo de desalienação conjugada com uma possibilidade de sustentação do desejo.

Palavras-chave: Agressividade, Alienação, Desalienação, Outro, Olhar.

Abstract:

This paper aims to show issues raised by lacanian psychoanalyses concerning the reasons of the phenomenon of aggressiveness, mainly due to the frequency of this phenomenon in education. In this paper, it was intended to highlight the philosophical

¹ Doutora em Teoria Psicanalítica pela UFRJ. E-mail para contato: confabulando@yahoo.com.br. Apoio institucional: CNPQ. Agradecimentos ao Prof. Joel Birman e ao Prof. Christian Hoffmann.

dimension of the problem, since we are using basically the dissertative method. Lacan takes Hegelian and Marxist legacy to develop the thesis of aggressiveness as realization of a dynamic introduced from the gaze and that has its *modus operandi* in the movements of alienation and non-alienation. The aggressiveness illustrated, for example, by the injuries suffered by teachers shows itself as a tentative to cause the fall of the Other, this fall is considered as the object *a* of which its appearance is regulated by the Oedipus Complex. Namely, both the way how the parental authority figures are inscribed in the significant chains that compose the individual and how this inscription shapes the existential possibilities of interaction with the opposite sex would be the key to foresee the extent the individual makes use of aggressiveness. In this way, the Oedipus complex, reinvested by the event of puberty would be responsible for the displacement of the libido one time to the 'Other' and other time to the own subject. The Other, in the theoretical development of Lacan that follows the decade of 1960, comprehends the identifier choices and also what escapes from any identification. The Other, as a teacher, has the role of positioning itself to generate intuitively one process of identification and has the delicate function of sustain the dialectic that emerges in the moment where the Other falls, moment which usually comes after the identification and that happens with a joy capable of unveiling the object *a*. Although the role of education is not to maintain an auscultation to this object, the education can influence its non- exclusion and make this object be contoured with the advent of singularities. In this moment, the explicitness of the rules which education constitutes itself as well as the empathy from the educator can be a fundamental instrument in education like the subject to be taught. From the text, we can conclude that: we need to put the aggressiveness in our speech as via of achievement of the non-alienation process conjugated with the possibility to support the desire.

Keywords: Aggressiveness, alienation, disaliation, Other, gaze.

Introdução

Quando um pai tem dificuldade em transmitir um lugar simbólico para o filho é possível que a agressividade surja como tentativa de conquistar um lugar que foi negado. O problema se coloca na medida em que, para grande parte da teoria psicanalítica, o lugar reservado à paternidade na contemporaneidade é insólito e muitas vezes inexistente. A seguinte questão não tarda: se o pai ou o Nome-do-pai² não tem lugar, e, portanto, não pode alcançar a possibilidade de transmitir um legado que tome como diretriz a ética estaremos condenados a atentados de agressividade? A julgar pelos noticiários, é mesmo isso que acontece, no entanto, não é bem assim, pois por mais que

² Lacan rearticula através do Nome-do-pai, a 'metáfora paterna', o universalismo edipiano proposto por Freud. Há, nesse contexto, uma reelaboração no conjunto da doutrina freudiana: o psicanalista francês não mais fundamentará o complexo de Édipo no sentimento de um temor "natural" do incesto advindo de uma herança histórico-tribal, como proposto em *Totem e tabu* (FREUD, 1913/2004), mas justifica a existência do referido complexo na "lei de organização inconsciente" em que há a incidência do significante *ser pai*.

um pai tenha dificuldade de transmitir um lugar simbólico para o filho disso não se segue que o filho vá fazer uso da agressividade para conquistar o lugar simbólico que deseja. Por outro turno, mesmo que no processo de transmissão simbólica que se realiza entre pai e filho, ou entre instituições e alunos, tenha lugar o elogio da agressividade, não se pode deduzir que o filho ou os alunos cheguem a fazer uso da agressividade. De onde se segue que exista certa imprevisibilidade na questão acerca das causas que levam ao uso da agressividade, o que redundaria na dificuldade inerente à própria construção teórica do problema. Ainda assim, a investigação sobre o que leva ao uso da agressividade é possível e, no contexto atual, necessária. E é nessa medida que, nas linhas que se seguem, procuramos desdobrar como e porque a agressividade, tão frequente em sala de aula, irrompe. Pretendemos também traçar de que modo é papel do professor salvaguardar a posição do aprendiz enquanto aquele que pode aprender seja lá como e sobre o que for, e ainda que nessa travessia o professor se sinta pessoalmente agredido.

Diferentemente do que propõe Marx, para a psicanálise, não é na diferença entre classes que o processo de alienação capaz de levar à agressividade se instala. É no modo como o Outro é primeiramente significado e possivelmente re-significantizado que esse processo tem lugar. Nessa perspectiva, a chave para compreendermos os porquês dos atos de agressividade, seja com relação aos colegas com quem o aluno agressor convive, seja com relação aos professores está antes de tudo na possibilidade de levantarmos o véu sobre o modo como o agressor se aliena no Outro. Aqueles responsáveis por re-significar a figura do Outro, os professores, podem colaborar com esse processo ao deixar livre as vias de diálogo. Como modo de re-localização simbólica em paralelo à tentativa de circunscrição do desejo, a agressividade se instala mediante a circunscrição de três termos³ onde o professor pode advir como uma figura a ser contornada, ou por vezes, destronada.

³ Lacan pondera que o 'desejo' só pode instalar-se mediante a interseção de três termos. O terceiro serviria como uma espécie de segundo plano, de tela, a partir da qual o sujeito credita aoagalma a possibilidade de fazê-lo valer junto ao Outro. Como lugar de incidência do reflexo, parte privilegiada do 'véu do inconsciente', ao terceiro termo cabe espelhar o desejo, circunscrevendo-o entre oagalma e o sujeito. Essa reflexão tem lugar junto ao comentário de Lacan sobre o célebre diálogo 'O banquete' (Platão). O primeiro motivo que teria feito Sócrates surgir como umagalma seria justamente o terceiro termo, Agathon: apesar da reconhecida beleza desta personagem, Alcebiades vê oagalma somente em Sócrates. Isto porque em Sócrates a figura do próprio Alcebiades faz-se valer, mas ao contrário da figura do Narciso que se apaixona pela própria imagem, Alcebiades se apaixona pela "caixa acústica que lhe forma a figura de Sócrates" (LACAN, 1992, p. 308/309), isto é, Alcebiades se apaixona pelas figuras de linguagem, os 'torpedos socráticos' (LACAN, 1992, p. 39) que Sócrates lança e nos quais Alcebiades vê o seu próprio ser, como possibilidades de vir-a-ser. Nesse momento, Sócrates conteria a função deagalma

Discussão

O lugar da educação tal como proposto pela psicanálise tem como diretriz fundamental a reflexão do criador da psicanálise que discrimina, em 1910, o papel dos mestres como sendo de sustentar através da empatia os alunos em seu difícil processo de amadurecimento. Como destaca Alberti a partir de *Sobre a Psicologia dos Ginásianos*:

O amor sem esperança (de jovens secundaristas que chegaram às vias do suicídio) se torna uma falta de amor do mestre, que, ao reprimir seus próprios afetos, não chega a amar suficientemente seu aluno e não permite que faça dele uma figura paterna suficientemente eficaz. (FREUD, 1914 apud ALBERTI, 2009, p. 91).

O mestre deve permitir o amor, isto é, que o aluno possa não apenas se espelhar nele, mas que possa fazer dele, do mestre, “uma figura paterna eficaz”. Essa não é uma tarefa fácil: o professor deve também poder contar com uma estrutura que sustente a sua prática de atenção às vicissitudes que os alunos enfrentam. Isto não quer dizer que se possa ignorar aquilo que eventualmente se apresenta como um afronta aos limites, às regras e aos “bons costumes”. Ao contrário, a agressividade deve poder ser lida como tal, podendo ser pontuada e punida, mas no modo como a punição venha a ser administrada deve-se prover vir junto um aprendizado que permita ao aluno lidar com aquilo que desperta em seu ser e frente ao qual ele pode não ter nenhum controle.

Já na leitura que Alberti levanta a partir de Lacan, o professor frequentemente surge como o Outro que cai, momento em que as alcunhas e as injúrias colaboram no sentido de fazer com que o aluno aprenda a lidar com o impossível, o objeto a ⁴ que, a cada vez, insiste em ressurgir no real:

por circunscrever o âmbito da ‘falta-a-ser’ junto ao qual se constitui o desejo. É possível depreender que o agalma, esse “tesouro inestimável” (LACAN, 1992, p. 270), evoque antes de tudo um lugar no plano do tesouro de significantes.

⁴Na gramática lacaniana, o ‘a’ enquanto incógnita é primeiramente identificado a ‘outro’, ‘le autre’, que se interpõe ao Outro, ‘le Autre’. Ambos, o outro e o Outro, surgem simultaneamente como fruto de uma necessidade de se caráter estrutural, em que um nasce referido pelo Outro. O outro nasce sobretudo para permitir o advento de um objeto especial, propriamente o ‘objeto’ capaz de causar o movimento de transcendência, a saber, o objeto causa do desejo. ‘Objeto a ’, nestes termos, é tradução possível, alcançável, da ‘coisa’, conceito esse cunhado por Freud, em *Projeto para uma psicologia científica* (1895/1950). Ali, a ‘coisa’ é referida como parte do aparelho psíquico quando sob o jugo de uma experiência de satisfação erótica (p. 434). É interessante frisar como o termo ‘objeto a ’ recebe no ensino de Lacan múltiplas variações: no *Seminário VI, O desejo e sua interpretação* (1958-59), o autor introduz esse objeto como ‘objeto do desejo’. Já em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1957/1960), o objeto a é apresentado como ‘objeto causa do desejo’ – parte separável da imagem do corpo, esse objeto comportaria um traço da coisa, retomada, desta vez, do contexto freudiano. A exemplo da placenta, esse traço faria visível algo de comum entre o sujeito e o Outro, e ainda que valendo para todos os dois como ‘semblante’ em uma linhagem (metonímia) na qual o *phallus* é o ponto

De um lado, na vertente da alienação, detecta-se a sempre renovada demanda; do outro, na vertente da separação, verifica-se a injúria ao pai, esse para além do pai que implica a separação da demanda. Há uma passagem necessária para que a palavra equivalha ao ato e isso atesta que há na adolescência um passe necessário diante da impossibilidade da relação sexual, ou seja, a resposta possível do sujeito para a perda irremediável ante a anatomia do seu destino. Nesse passe, que está implicado na separação, o que cai do Outro, o Ordenhaleite, o Ventrecalvo, o Solapico, o Banha-de-macaco etc.⁵, surge como objeto de horror, decorrendo daí o que se costuma chamar de ‘conflito de gerações’, no qual o significante puro, num chiste, reveste o objeto *a*. Para além da relação imaginária amor-ódio do adolescente com o mestre, cuja ambivalência Freud sublinhou, há angústia quando, em face do real, o adolescente procura reinscrever no simbólico a estranheza da impossibilidade. (ALBERTI, 2009, p. 157-158).

Faz parte da adolescência a reiteração de sempre renovadas demandas. Inclusive grande parte do trabalho do psicanalista quando solicitado nesta etapa do amadurecimento se constitui como pontuação de como as principais demandas do adolescente supridas. Como reiteração da perspectiva de que a questão que move o adolescente vem de um lugar que não encontra na realização de reiteradas demandas uma solução plausível (cf. ALBERTI, 2009, p. 11). O trabalho da psicanálise repercute “na vertente da separação” e não tem outro objetivo que não o de obter autenticação da realidade da separação. E será nessa perspectiva que “verifica-se a injúria ao pai”, ou ao professor, podemos acrescentar, como forma de atestar a realidade do processo de separação ou de desalienação, tomados aqui como termos correlatos. Em outras palavras, o caso do adolescente dizer impropérios sobre quem é responsável por transmitir algum saber a ele, esclarece-se como o seguinte: tal atitude se dá como tentativa de se diferenciar, de se distanciar ou de se desalienar daqueles que, para ele, detém o poder. E é nessa perspectiva que o intitulado “conflito de gerações” reveste o “objeto *a*”. É porque o adolescente acredita que o Outro poderia lhe dar algo que o faria valer no sentido de passar a ser reconhecido que o jovem se ressentido de isso não acontecer; a agressividade, logo, surge como modo de defender-se do medo de castração, isto é, do medo de rejeição. Por um lado, acredita-se que a angústia será aplacada quando for dado o que é demandado, por outro lado, dada a impossibilidade de aplacar-se a angústia, instaura-se a crença de que se trata de má-vontade do Outro. Com isso, a possibilidade que resta é a do falar mal. Fala-se mal, ainda que desse modo o

de perspectiva, traria por vezes um traço de horror (LACAN, 1957/1960, p. 301). O ‘objeto *a*’ é, nesse contexto, circunscrito como o objeto fálico que torna o real habitável (LACAN, 1955/1960, p. 32).

⁵ Exemplos de injúrias sofridas pelos professores no romance de Frank Wedekind (1891, p. 268) comentado em “Esse Sujeito Adolescente” (ALBERTI, 2009, p. 157).

verdadeiro objeto de desejo, a separação, permaneça mais distante. Fala-se mal como uma tentativa de desalienar-se que, no entanto, enreda o sujeito em mais alienação.

Vejamos melhor como exatamente Lacan conjuga essa dinâmica de alienação e de desalienação que Alberti destaca como se fazendo presente no cotidiano do adolescente em concomitância à circunscrição do fenômeno da agressividade a partir dos principais referenciais teóricos de que o psicanalista francês se utiliza para desdobrar essa mesma questão.

Principais referenciais teóricos – Hegel⁶ e Marx⁷

As noções de tensão social e de lógica coletiva. O princípio de desalienação

Lacan inicia sua apropriação do legado marxista a partir do Jovem Marx: é junto ao artigo “Motivos do crime paranoico” publicado em 1933 e retomado em “Da psicose paranoica” em *Cahiers D’art* em 1945 que essa apropriação pode ser entrevista⁸. Pode-se dizer que Lacan realiza a obtusa tarefa de colocar juntos autores tão antagônicos

⁶ Após a defesa de sua tese de doutorado, a partir de 1933, Lacan se encaminha para uma formação filosófica ímpar: as aulas de filosofia ministradas por Alexandre Koyré, logo sucedido por Alexandre Kojévnikov, apresentam ao psicanalista um Hegel com nuances a um só tempo marxistas e heideggerianas. Essas aulas acontecem no Collège de Sociologie, onde Lacan recebe lições de Kojève a partir da *Fenomenologia do espírito* (1806) junto a intelectuais como Sartre, Merleau-Ponty e Bataille. A partir dessas aulas Lacan irá cunhar os conceitos de eu (*le moi*) especular, de tempo lógico, de asserção de certeza antecipada e de agressividade em psicanálise.

⁷ A obra de Karl Marx apropriada por Lacan e ressaltada aqui compreende os textos que foram publicados em 1932 e que são do período que vai do ano de 1841 ao ano de 1846. A partir de textos como *Contribuição para a crítica da filosofia do direito de Hegel* (1841), *A questão judaica* (1843), *Manuscritos econômico-filosóficos*, *A sagrada família* (1844), e *A ideologia alemã* (1845-46), somos convidados a refletir sobre fenômenos como de tensão social e de lógica coletiva. Em *A sagrada família*, por exemplo, Marx levanta uma importante crítica a Hegel e a seus discípulos: o ponto de partida da história não poderia ser performado por uma ideia, tampouco por um conceito, mas a história deveria ser tomada como um conjunto de relações sociais.

⁸ Artigos publicados em <http://www.ecole-lacanienne.net/pastoutlacan30.php>, assim como em *Jacques Lacan, Travaux et interventions*. É oportuno colocar que a presença de Marx em Lacan ainda se estende aos *Escritos*, aos *Seminários* assim como aos *Outros escritos*, em que se destaca “Resposta aos estudantes de Filosofia” onde o psicanalista faz uma importante referência à alienação e à possibilidade de sua superação. Lacan nestes escritos chega a se referir a Marx como inventor do sintoma, e destaca a relação entre o conceito de mais-valia e o de mais gozar. Sintoma, é escrito sinthome em razão da homofonia “saint-nom”, como algo que confere uma “santidade” à pessoa que sofre e também a partir do sin, “pecado” em inglês, o psicanalista faz com que o sintoma reporte ao mesmo tempo à santidade e ao “sinal do pecado”. Através da noção de sintoma como sinthome, “santo-nome-que-peca” ou ainda “santa- ordenação-simbólica-que-norteia-o-pecado” Lacan pretende, pois, dar voz à ambivalência presente nos sintomas tratados pela psicanálise. Sobre a mais-valia: é na diferença posicional entre os elementos de uma determinada estrutura que o “a mais”, o sintoma que resta entre aquilo que se produz e aquilo que se comercializa se torna evidente. No modo como irrompe a agressividade esse “a mais” também se evidencia. Seria na maneira como é incorporado e vem a ser manobrado o complexo de Édipo que esse “a mais” se situa. Se a agressividade vem à tona é como uma tentativa de lidar com essa “sobra não comercializável” que o sujeito muitas vezes se ressentente como de responsabilidade do Outro. Sobre essa questão, são oportunas as obras de Pierre Bruno, sobretudo: *Lacan, Passeur de Marx L’invention du Symptôme*, em que o autor elenca o conjunto de referências de Lacan a Marx. Nesse quesito, aceitamos e agradecemos as sugestões da Revista Crítica Marxista.

quanto o jovem Marx e Hegel: a concepção central sendo a de que os fenômenos de alienação e de desalienação seriam ambos passíveis de acontecer de maneira dialética em prol de uma progressiva assunção de si. Três noções, no entanto, podem ser destacadas como sendo a origem claramente marxista, a saber: os conceitos de tensão social, de lógica coletiva e de desalienação.

Em Lacan, tais conceitos serão estudados, principalmente, a partir de dois casos – o de Aimée, estudo que lhe fornece o material necessário para sua tese de doutorado, e o caso das irmãs Papin. No primeiro, somos apresentados a Aimée, heterônimo criado por Lacan para Marguerite Pantaine, atendida por ele no setor de psiquiatria do Hospital de Sainte-Anne, lá tendo sido internada por ter praticado uma tentativa de homicídio de uma atriz famosa. Já no segundo caso, somos apresentados a um homicídio duplamente qualificado em que duas empregadas, as chamadas irmãs Papin, matam suas patroas e são levadas a júri popular. São, então, condenadas à prisão e, posteriormente, encaminhadas à internação em um hospital psiquiátrico. Na leitura que leva a cabo desse último caso, Lacan destaca o caráter alienante do elemento paranoico: por intermédio da estrutura paranoica o assassino ataca, na verdade, o ideal de senhor que traz dentro de si. A loucura é desencadeada no momento em que “a alienação mental” torna-se uma “consciência alienada” na figura do senhor. Será a vez em que nosso autor mais empregará um vocabulário definitivamente marxista: o psicanalista fala em “revolução teórica”, em “civilização burguesa”, em “superestrutura ideológica”, e em “necessidades materiais” (ROUDINESCO, 2008, p. 92).

Nos crimes executados por paranoicos, chama a atenção do psicanalista a questão do valor da representatividade social e das tensões geradas por essa representatividade. Lacan frisa, por exemplo, a necessidade de relativizar o fenômeno da paranoia em conformidade a uma lógica coletiva:

Reconhecemos (nos casos citados acima), como primordial, tanto nos elementos como no conjunto do delírio e em suas reações, a influência das relações sociais incidentes em cada uma das três ordens de fenômenos; e admitimos como explicativa de fatos da psicose a noção dinâmica de tensões sociais. (LACAN apud PORGE, 1998, p. 36).

Ao buscar esclarecer o fenômeno da agressividade a partir da influência marxista, Lacan traz a questão da tensão gerada pela representatividade social como fator determinante para a irrupção da mesma: alienado na “dinâmica de tensões sociais, cujo estado de equilíbrio ou de ruptura” (idem) define o paranoico como alguém instaurado em certa impossibilidade de advir como um si próprio, o surto advém como

solução que, ao irromper, retira o paranoico da situação de tensão antes instalada.

A escuta dos personagens que sofrem com essas tensões, escuta essa necessariamente desvinculada de qualquer ideologia, é uma das formas possíveis de capacitá-los a utilizarem-se dessas tensões em prol do advento de ‘um si mesmo’. Esse ser será um advento de vários momentos, sendo o processo de alienação, por exemplo, no mestre responsável por instruir uma etapa não menos importante. Já a desalienação que pode chegar a irromper de maneira agressiva deve poder ser encaminhada para a fala, posto que, em última instância, também serve como tentativa de inscrição no simbólico da estranheza causada pela impossibilidade de dar-se conta do real que insiste (ALBERTI, 2009, p. 158). Fazer-se uso da agressividade como tentativa de lidar com o ‘real’ que escapa é uma maneira de dar vazão a algo que se não vem à tona de algum modo pode acabar levando ao suicídio, como comentado por Freud. A desalienação, nessa medida, surge a partir de uma transmutação do aparecimento do real, de uma situação em que há uma sobrevalorização do âmbito do imaginário, para uma situação em que se possam ser mais bem conjugados os âmbitos do real e do simbólico, e isto a partir da realização da fala, isto é, do acontecimento simbólico que a fala permite. Enquanto o alienado, na condição de paranoico, permanece restrito ao plano do imaginário, a fala é capaz de fundamentá-lo no plano do simbólico. Em outras palavras, o alienado é um ser que se confunde com a localização simbólica onde se situa. Já a elaboração linguageira é capaz de fundamentá-lo no plano do simbólico. Essa elaboração é ainda providenciada na medida em que a fala se dirige “para” o professor. A escuta é, nessa medida, capaz de levar à simbolização na medida em que o outro requer um outro modo de localização, que tendo por referência o plano do Simbólico é capaz de promover a desalienação enquanto exercício de superação do plano do Imaginário.

Podemos concluir até aqui que ao pesquisar o fenômeno da agressividade, Lacan propõe uma tese pautada no conceito de alienação, trazido da “Fenomenologia do espírito”, que passa a ser abordado junto ao conceito de desalienação, tomado, desta feita, da perspectiva marxista: enquanto a ‘alienação’ se realiza no momento em que o olhar se sustenta em uma determinada localização simbólica, a agressividade surge como tentativa de desalienação, isto é, como modo de escapar da localização anteriormente situada. Acolher a agressividade como uma maneira da verdade atuar, e de modo que ela possa ser conduzida à palavra é uma possibilidade que viabiliza de fato a desalienação, isto é, que permite uma localização simbólica distinta daquela frente a

qual o agressor se coloca. Compreende-se que, falando, conquista-se uma base em que a desalienação se realiza concomitantemente a uma localização simbólica diferente, que pode passar a tomar do descompasso frente a uma localização simbólica que causa tensão.

A dialética do tempo lógico

No momento em que se toma a irrupção da agressividade como uma experiência de alienação cujo movimento de desalienação tornou-se enfraquecido compreende-se a necessidade de que sejam providenciados modos de existir que permitam a experiência de desalienação, sem descuidar da perspectiva de que a alienação também é necessária ao processo de reconhecimento do desejo. Não se trataria, pois, apenas de, via processos educativos, garantir a experiência de desalienação, mas de salvaguardar a realização de uma dialética singular, intitulada por Lacan de dialética do tempo lógico. Essa dialética é singular por ser capaz de causar o advento da verdade em que tanto a alienação quanto a desalienação se fazem pertinentes: alienamos-nos quando nos antecipamos à compreensão do Outro, e nos desalienamos no momento em que concluímos algo sobre essa antecipação. Sem dúvida a questão seguinte é a mais delicada do processo de desalienação: pois não se trata de simplesmente concluirmos algo sobre o Outro, mas, sobretudo, sobre a maneira como nos antecipamos a ele. Essa conclusão é necessária porque somente quando somos chamados a concluir algo sobre nós mesmos podemos superar a discursividade que herdamos conjugada a partir do simbólico e do imaginário e não a partir do real. O problema é que no momento em que o real é obliterado, ele tende a retornar via agressividade *tout court*. Isto é, a noção de tempo lógico vem a baila para destacar não apenas aquilo que retorna do Outro, mas também aquilo que o próprio sujeito pode criar quando se situa perante o Outro.

Se a agressividade surge momentaneamente como uma forma de lidar com o real, o ser que se conforma a um olhar deseja mostrar-se como desejável. Lacan aponta como é ao ver a ‘si mesmo’ como capturado por um olhar que o sujeito passa a desejar o “seu próprio traço evanescente”:

É por isso que ele (o olhar) é mais que qualquer outro objeto, desconhecido, e é talvez por essa razão também que o sujeito consegue simbolizar com tanta felicidade seu próprio traço evanescente e puntiforme na ilusão da consciência de *ver-se vendo-se*, em que o olhar se elide. (LACAN apud PORGE, 1998, p. 83)

Realizando certo malabarismo conceitual o psicanalista francês afirma “a ilusão de uma consciência de *ver-se vendo-se*” como um mero traço evanescente situado a partir de um olhar que “se elide”, isto é, que se suprime no mesmo momento em que se instala e que é também “o avesso da consciência”: “o olhar é esse (ser) avesso da consciência”, que “só intervém na medida em que (traz) (...) o sujeito o sustentando numa função de desejo” (idem, p. 84). Afinal, o que isso quer dizer?

Neste ponto, a leitura lacaniana acerca de como a agressividade irrompe pode vir ao nosso apoio; muito embora pelo seu viés mais problemático: pois é quando o sujeito não se sustenta em uma função de desejo que tem ocasião a agressividade. Isso acontece do seguinte modo: a dinâmica de alienação e de desalienação é responsável por guiar a “ilusão de uma consciência” enquanto promotora de um texto. O texto é apenas uma possibilidade, que pode ser retomada constantemente, mas o agressor toma o texto como definitivo e agride o olhar que acredita completar o texto que o mantém tenso. De modo que o agressor, em seu ato acredita matar a tensão gerada pelo contexto, isto é, pelo texto no qual é trilhada a história que o mantém tenso, e termina por conquistar um olhar sobre si apartado do horizonte significacional em questão. Em outros termos, a agressão surge para o agressor como uma oportunidade de desalienar-se, ainda que essa oportunidade não se dê junto à sustentação do próprio desejo. Palavras capazes de evidenciar que somos constantemente uma possibilidade passível de ser realizada diferentemente podem, em parte, aplacar a tensão que provoca a agressividade. Ao evidenciar nosso caráter de incompletude essas palavras permitem um recomeço. É preciso colocar, por fim, que em casos mais drásticos ou singulares apenas o silêncio do analista pode deixar vir à tona a verdadeira questão que move em direção à agressividade.

A agressividade frente ao Outro – um exemplo trazido de *Grande Sertão: Veredas*

No romance de Guimarães Rosa não faltam momentos capazes de ilustrar a dificuldade de sustentar-se o próprio desejo frente ao Outro. Numa delas, Riobaldo aparece tentado por uma “menina-mocinha” e, numa vertigem, apreende o seguinte: “Aqui digo: que se teme por amor; mas que, por amor, também, é que a coragem se faz.” Trata-se de um aprendizado tirado da seguinte ocasião:

Os olhos de Diadorim não me reprovavam – os olhos de Diadorim me pediam muito socorro. Seo Ornelas empalidecido. Certo que, num rebimbo

de raio, eu – pronto! – o Ornelas estava caído muito morto entrolheolho, antes de notar sequer que eu tinha pensado em arisco de mover armas. Diadorim, caso fosse, ele eu desarmava; e meus homens estariam ali, todos de pé, fechando praia de mar. A menina-mocinha, que eu agarrava nos braços, era uma quanta coisa primorosa que esperneia... Mas eu não quis! (...) Assim retido, sosseguei – e melhor. Como que, depois do fogo de ferver, no azeite em corpo de meu sangue todo, agora sochupei aquele vapor fresco, fortíssimo, de vantagens de bondades. (ROSA, 1994, p. 291)

Trata-se de uma situação em que Riobaldo dispunha do poder de realizar o próprio desejo egoisticamente, no caso, possuir a menina-mocinha que o tentava. Sem obter o consentimento do Outro, ali figurado pelas presenças de Diadorim e de seu Ornelas, conquanto, Riobaldo, num segundo, seria o próprio o demônio. Confundido com aquele que perseguia, teria realizado o imediato desejo, mas perdido ficaria com relação ao Outro e teria perdido igualmente “as vantagens de bondades”. Seguindo a narrativa, naquele lugar parecia-se desconhecer o Hermógenes; sobre o demônio, caçado pelo bando de Riobaldo, ninguém dava notícia. E nesse momento se descortina a sutileza da diferença que separa os jagunços de Riobaldo e os do Hermógenes. Enquanto os primeiros sustentam o desejo junto ao Outro, os demais realizam primeiro o desejo e procuram lidar com o Outro só depois. Não é à toa que Riobaldo, único, aprende a lidar com mulher: ele tem coragem de sustentar o desejo frente ao Outro.

148

Conclusão

Podemos concluir no âmbito da presente investigação acerca do que leva à irrupção da agressividade em educação o seguinte: há uma luta pelo reconhecimento que se realiza a partir da agressividade. O postulado de que o alienado é um ser para quem é negado o reconhecimento, em educação adquire uma maior relevância posto que o ambiente educativo costuma ser retoricamente aberto às diferenças, mas fatidicamente excludente. A hipótese de que o sintoma “irrupção de agressividade” é fruto de uma lógica coletiva na qual se faz notar a questão da representatividade social e as tensões a ela vinculadas se fez notar no seguinte sentido: o alienado se configura como um ser para quem é repetidamente negada a possibilidade de elaborar sua agressividade através da palavra, de modo que lhe resta apenas o âmbito do imaginário para realizar o processo de desalienação. No modo como elabora o desejo do Outro, em última instância, o alienado se lança em uma luta imaginária em função de ter lhe sido negada, antes, a possibilidade de realizar essa luta no domínio da palavra. Nesse momento, em

que Lacan toma como base de leitura os casos Aimée e o das irmãs Papin, o agressor é um ser que, em surto, se atira contra o ideal de senhor que traz dentro de si.

Vimos, nessa medida, como a influência do jovem Marx sobre Lacan se faz notar, mas a interpretação da agressividade como um fenômeno estrutural provocado pela alienação também tem como referência Hegel, e isso do seguinte modo: em paralelo ao modo como Hegel traz a alienação, Lacan considera esse momento do tempo lógico essencial. No processo de superação por meio da dialética podemos dizer tem a mesma importância os momentos de alienação e de desalienação que, no entanto, tende a permanecer no âmbito da alienação, ao menos até que o agressor possa transmutar seu ato em palavras, sempre oportunas para efeito de desalienação. De outro modo, ambos os momentos tem igual importância na medida em que na alienação a matriz simbólica que alinha a instância do sujeito em uma estrutura de ficção é viabilizada, e para que a desalienação possa se dar é preciso ter-se em vista o caráter de possibilidade da própria alienação. De outro modo, pode-se dizer que a estrutura de alienar-se e desalienar-se realiza-se como um texto descompletado, passível de completar-se em determinados e misteriosos momentos, a partir do qual o Outro surge como “testemunha” de uma verdade que se mostra em três tempos: o ‘instante do ver’ (no qual situa-se a importância do olhar), o ‘tempo do compreender’ e o ‘momento do concluir’.

Finalmente evidenciou-se que os sujeitos teorizados por Lacan são marcados pelo descentramento assim como por uma temporalidade pautada pela narrativa. A perspectiva de que a temporalidade seja determinada por um horizonte de caráter ficcional tem a presença forte não apenas em psicanálise. A especificidade do discurso psicanalítico advém de que a concepção da temporalidade como ficcional favorece a compreensão do caráter espontâneo do fenômeno. Além disso, libera-se a teoria para um horizonte teórico capaz de descortinar a agressividade como oportuna para ser colocada na fala. A leitura da agressividade como passível de ser revertida em proveito de uma luta que transcorra em outro registro que não o simplesmente imaginário ainda libera a teoria para a verdadeira questão em jogo: tornar evidente a oportunidade de transmutar-se a agressividade em prol uma luta que se realize no domínio da palavra. A luta que supera o registro do imaginário em proveito do registro simbólico se realiza, em sua essência, como uma luta para se fazer reconhecer pelo Outro. E é apenas neste domínio que temos como sustentar uma travessia capaz de ensinar a valorar a “vantagens de bondades”, do dito de Riobaldo. Inclusive porque, como tão bem coloca Guimarães

Rosa, o próprio Outro pode ressurgir a cada vez de modo tão diferente que o aprendizado mais importante e que a escola muitas vezes se recusa a ensinar seja mesmo de como lidar com o demônio que cada um traz dentro de si. Nesse contexto, não é sem surpresa que vemos o autor mineiro utilizar-se também da noção de Outro, com o maiúsculo, justo no sentido resvalado acima, de Outro endemoniado: “Ele Outro caiu do cavalo, já veio antes do chão com os olhos duros apagados... (...) Aoh, mas ninguém não vê o demônio morto...” (ROSA, 1994, p. 326). Isto é, o “Outro” em determinadas situações pode aparecer senão como o próprio demônio, cabendo a nós, educadores, auxiliar cada aprendiz na luta que trava na superação das próprias dificuldades em busca de ser reconhecido por aquilo que aprende de bom, ou mesmo de ruim, pois a chave da sabedoria vem da não exclusão.

Podemos destacar, por fim, que, segundo a psicanálise, o lugar do educador é bastante distinto do lugar do psicanalista: enquanto este restringe-se ao âmbito do silenciar necessário à auscultação que cabe à situação analítica, à atenção flutuante e à determinação de não ceder frente às demandas do analisando, o professor deve poder ter atenção às dificuldades do adolescente. Para que o aluno possa apresentar livremente suas justificativas (ainda que injustificáveis), o professor deve saber deixar livre o caminho do diálogo. Para tanto, são oportunas palavras como “você tem um lugar importante aqui conosco” ou ainda “a agressividade faz parte da vida, e o amor pode nos ensinar a lidar com ela”. Ou mesmo palavras que não digam respeito aos incidentes de agressão, mas que subentendam estar sempre livre o caminho do diálogo, como por exemplo: “Não estou entendendo o que você quer dizer com essa postura”, “posso ajudar?” ou ainda “eu penso assim, mas parece que você pensa diferente. Como você pensa?” Palavras essas oportunas para o caso de re-situar o aluno de modo que esse ser permaneça aberto à possibilidade de mudar. Ao contrário da simples repressão, essa postura pode libertar o agressor de sua alienação no Outro, de modo que esse ser conquiste o que estaria em jogo na irrupção do ato agressivo: se libertar do Outro, mas fazendo uso da castração que o Outro demanda em proveito próprio.

Referências bibliográficas

ALBERTI, Sonia. **Esse sujeito adolescente**. 3ª ed. RJ: Rios Ambiciosos/ Contra Capa, 2009.

BRUNO, Pierre. **Lacan, Passeur de Marx L'invention du Symptôme**. Paris: Ères, 2010.

HEGEL, G. W. F. (1806). **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. **Phénoménologie de l'esprit**. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier, éditions Montaigne, 1939-41, reedição 1977, 2 vols.

_____. **Fenomenologia do espírito, Parte I**. Trad. Paulo Menezes com colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis (RJ): Vozes, 1988.

FREUD, S. (1913) **Totem et Tabou**. Paris: Payot, 2004. (Petite Bibliothèque Payot).

_____. (1914) **Zur Psychologie des Gymnasiasten**. In: **Studienausgabe**. Vol. 4. Frankfurt: S. Fischer, 1972.

_____. **Obras completas de Sigmund Freud**. Direção geral da tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1914-1916) **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

_____. **Projeto de Psicologia Científica (1895) e Cartas a Fliess**. In: **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos: 1886-1889**. Trad. José Luís Meurer. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

LACAN, Jacques. (1932) **De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité**. Paris: Seuil, 1975.

_____. (1933) **Motivos do crime paranoico**. In: *Le Minotaure*, n° 3/4 – 1933-34, depois em *Obliqués*, 1972, n° 2, pp. 100-103, em seguida à tese : *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil, coll. *Le champ freudien*, 1975, pp. 25-28. Também disponível em <http://www.ecole-lacanienne.net/pastoutlacan30.php>, acesso em 20/02/2013.

_____. **Jacques Lacan, Travaux et interventions**. França: Arep, 1977.

_____. (1953). **Função e Campo da Palavra e da Linguagem**. In: **Escritos**. Trad. Inês Oseki-Depré, 3ª ed., São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. **O Seminário. Livro III. As psicoses**. Trad. Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. **Escritos**. Trad. Inês Oseki-Depré, 3ª ed., São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. **Réponses à des étudiants en philosophie**. In: **Autres écrits**, v. 1. Paris: Seuil, 2001, 203-213.

_____. **Seminário VI, O desejo e sua interpretação** (1958-59), disponível em: <http://www.ecole-lacanianne.net/seminaireVI.php>, acesso em 24/02/2013.

_____. **Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano** (1957/1960), In: _____. **Escritos**. Trad. Inês Oseki-Depré, 3ª ed., São Paulo: Perspectiva, 1992.

MARX, Karl. (1841) **Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel**. (1843). **La Question Juive**. In: Oeuvres Complètes. Tomo I. Paris: Costes, 1946.

_____. (1844) **Manoscritti Economico-Filosofici de 1844**. In: Opere Filosofiche Giovanili. Roma: Rinascita, 1950.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. (1845-46) **The Holy Family or Critique of Critical Critique**. Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1956.

_____. (1845-46) **A ideologia alemã**. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Manifeste du Partie Comuniste**. Paris: Éditions Sociales, 1962.

PLATÃO. **Les Mythes de Platon. Anthologie**. Vários tradutores. Textos escolhidos por François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2004.

PORGE, Erik. (1989) **Psicanálise e tempo – O tempo lógico de Lacan**. Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 1998.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. In: Ficção completa, em dois volumes. RJ: Nova Aguilar, 1994.

ROUDINESCO, Elisabeth (1993) **Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

WEDEKIND, France (1891) **L'éveil du printemps (Fruehlings Erwachens)** Paris: Gallimard, 1974.

A RAZÃO EM ESPIRAL EM ADORNO

João Capistrano Filho¹

Resumo:

A intenção do presente artigo é refletir sobre os caminhos que a humanidade trilhou do ponto inicial, a saber, do estado de natureza até a sociedade esclarecida. O artigo aborda a questão da linguagem e o seu entrosamento ao trabalho singular do homem que transforma a natureza e, por consequência, a sociedade continuamente. Aliado a esse desenvolvimento tecnológico que impulsionou a sociedade esclarecida como dominadora do homem e da natureza está à violência racionalizada que não poupa nada senão os interesses econômicos. Sob esse prisma a sociedade humana caminha em espiral bem próxima ao longo momento em que viveu sob o signo da incerteza e do medo.

Palavras-chave: Linguagem, Trabalho, Razão em espiral.

Abstract:

The aim of this paper is thinking over the paths that the humankind have trod from the starting point, namely, from the state of nature to the enlightened society. The paper deals with the issue of language and its engagement to the man singular labor that transforms nature and, consequently, the society continuously. Allied to this technological development which propelled enlightened society as ruler of man and nature is the rationalized violence, which spares nothing but economic interests. On this view, society walks on spirals closer to the moment wherein it lived under the sign of uncertainty and fear.

Keywords: Language, Work, Spiral reason.

Introdução

Fazer uma reflexão sobre a relação entre a natureza e a sociedade humana é uma necessidade dos tempos atuais. No primeiro momento é feita uma análise da linguagem como consequência do movimento histórico impulsionado pelo trabalho singular do homem. A linguagem como expressão das realizações da humanidade no tempo histórico é o objeto pelo qual o sujeito se expressa.

¹ Professor de Filosofia da rede estadual de ensino do Estado do Ceará. Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE); Mestre em filosofia e Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

A expressão do sujeito é mediada pelo objeto, mas é pelo trabalho singular de transformar a natureza que a realidade humana em sociedade não cessa de sofrer transformações. O impulso para transformar a natureza em mercadoria está levando a ciência da tecnologia a aprimorar a exploração dos recursos como se não houvesse a possibilidade de esgotamento. A sociedade esclarecida como lembra Adorno é autoritária, ou seja, se impõe à natureza como o ditador se impõe aos homens.

A postura autoritária tem a sua origem na própria natureza quando a humanidade ainda vivia sob o seu domínio. A consciência que imaginou o mito para se relacionar com a violência do meio natural posteriormente, pela força da razão, desvelou os seus mistérios e desenvolveu a técnica. Com o desenvolvimento da técnica a humanidade encetou a caminhada para fora do círculo de dominação regido pela natureza. Essa caminhada em arcos esteve sempre sob a força de atração do modelo de existência violento herdado do mundo natural. A saída, portanto, ocorreu em espiral, a saber, a sociedade humana se desenvolveu nas cercanias daquele de quem desejava fugir: o velho mito.

Trabalho e linguagem

154

A realidade humana como objeto histórico é um fenômeno da natureza protagonizada pela inteligência da espécie se impondo no mundo natural sem se reconhecer parte do mesmo. Na dura e longa relação com a natureza surgiu a consciência histórica. Um fenômeno eminentemente humano. O homem é um ser biológico cuja reprodução envolve o seu corpo e por meio deste a realidade constituída pelo trabalho singular. Como entende Noam Chomsky (2008): “Trata-se de estudar a interação entre um sistema complexo e específico, dado biologicamente – a mente humana –, e o mundo físico e social”.

A linguagem humana flana na realidade histórica até se manifestar na fala em forma de som, escrita, imagem e gesto. Pela fala o sujeito se desvela no objeto. O filósofo Wittgenstein em seu livro intitulado *Investigações Filosóficas* demonstra a precisão de Santo Agostinho em uma passagem das *Confissões*:

Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu percebia isto e compreendia que o objeto fora designado pelos sons que eles pronunciavam, pois eles queriam indicá-lo. Mas deduzi isto dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por meio dos movimentos dos membros

e do som da voz, indica as sensações da alma, quando esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge. (AGOSTINHO, 1991, p. 9).

Para Wittgenstein, a passagem expressa uma determinada imagem da linguagem humana representando a realidade por meio das palavras. Estas, por sua vez denominam os objetos que se interligam entre si para formar frases e organizar as ideias.

As palavras assim como aquilo que elas nominam têm a sua origem na necessidade constante de transformar a natureza. A expressão dessa relação é o trabalho humano em qualquer época. Desde os primórdios além das feras os homens enfrentavam a abundância e a escassez na luta pela sobrevivência. Saltando para as sociedades modernas e complexas as feras são os próprios homens que dirigem o sistema de produção provocando escassez ou abundância de acordo com a necessidade de lucrar cada vez mais números na conta corrente. O objeto como realidade é composto de ações humanas entrelaçadas e transfiguradas pelo tempo, a saber, pelos afazeres que transforma a sociedade e, conseqüentemente, o próprio trabalho e a linguagem. Até a crença em melhores dias que, em muitos casos, guarda uma influência da religião popular tem como pano de fundo uma expectativa relacionada ao trabalho.

Para o sujeito, em estado de natureza, a cena das primeiras ameaças à sobrevivência da espécie causadas pela quebra de repetição do ciclo natural das estações despertou interrogações cujas respostas passavam pela necessidade de apaziguar os fenômenos vistos como entes metafísicos. A natureza que provera por meio do esforço árduo era a mesma que podia deixar sem nada. Os fenômenos, portanto, tinham o desejo de não somente prover, mas também de receber. Surgem então os ritos para os rios, as árvores e as montanhas tidos como entes dotados de *ânimas*, ou seja, de espíritos que mimavam aqueles que trabalhavam nas perigosas caçadas e os castigavam com escassez e toda sorte de sofrimentos em outros momentos.

O homem transformou o ente natural em mito e passou a venerá-lo como algo cuja existência estava imbricada à sua própria vida. A palavra não representava a coisa, mas era a coisa em si. Para Adorno, nesse momento da existência primitiva, o objeto e o sujeito existiam de modo indiferenciado por não ter ainda a humanidade aberto os olhos da autoconsciência.

A indiferenciação entre sujeito e objeto nos primórdios do processo civilizatório submetia o homem ao medo e a angústia advinda da perene incerteza. No decorrer do tempo histórico a saída para enfrentar o poder da natureza foi o desenvolvimento da técnica. A sociedade humana acompanhada da técnica como instrumento de

sobrevivência adquire complexidade e aos poucos sai da primária divisão de trabalho por gênero.

A divisão de trabalho se expande entre aqueles que trabalham diretamente para prover a sociedade enquanto outros administram o resultado da produção e os assuntos religiosos. Os administradores da sociedade, na aurora de sua complexidade, estão ligados aos assuntos religiosos e até se confundem. Nesse estágio a palavra já deixa de se confundir com a coisa e o mito como representação começa a se institucionalizar como instrumento de controle social.

O episódio de Ulisses e as sereias na *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer tenta mostrar essa cisão entre a natureza ainda dominadora por meio do mito e um astuto Ulisses disposto a ludibriá-la. Ao enfrentar a sedução do canto das sereias tapando os ouvidos dos marinheiros de cera enquanto ordena que estes o amarrem ao mastro para ouvir e não sucumbir, Ulisses já demonstra que a resolução dos negócios passa pela necessidade de desafiar o mito. Para os dois autores Ulisses é o protótipo da figura do burguês que se impõe à natureza dessacralizando-a e aplicando um modelo de racionalidade que atinge seu ápice muitos séculos depois.

Os marinheiros de Ulisses com os ouvidos vedados trabalham alheios ao perigo iminente, sua confiança está depositada no chefe que ouve o canto fatal, mas sai incólume. A natureza derrotada, mas fonte de tudo agora é somente um objeto e Ulisses como “solitário astucioso já é o *homo oeconomicus*, ao qual se assemelham todos os seres racionais: por isso, a *Odisséia* já é uma robinsonata” (ADORNO; HORKHEIMER 1996, p. 66).

Antes a subjetividade inconsciente se entregava a natureza, mas ao abrir os olhos da consciência se afasta dela reificando a relação entre sujeito e objeto. A natureza reificada passa a ter como único propósito a sua transformação em bens de utilidade e mercadoria. No sistema social gerido pelo fetiche da mercadoria as relações de troca não ficam somente na permuta entre bens manufaturados e dinheiro, mas envolve as pessoas cujo valor na sociedade moderna está vinculado a sua capacidade de compra.

O fetiche da mercadoria do sistema de produção capitalista produz a imagem social dos indivíduos. À medida que o sujeito compra o produto sua imagem social está agregada ao período de validade do mesmo. Cria-se, portanto, uma necessidade permanente de consumir o que a indústria promete para o futuro. Como escreveu Marx: “Cada homem especula sobre a maneira como criar no outro uma nova necessidade para

o forçar a novo sacrifício, o colocar em nova dependência, para o atrair à uma nova espécie de prazer e, desse modo, à ruína”. (MARX, s/d, p. 207).

Manter o sujeito em um permanente estado de carência é o que faz da sociedade dominada pelo capitalismo um lugar de incertezas e angústias. A luta pela sobrevivência faz da sociedade dirigida pelo capital um lugar onde a tecnologia se desenvolveu como em nenhum outro tempo, mas a racionalidade responsável pelo grande salto não conseguiu escapar do modelo selvagem de existência.

Para Engels a vantagem dos homens sobre os outros animais está no fato sermos perfectíveis. O fato de sermos perfectíveis nos faz dominadores do meio em que vivemos. Mesmo aqueles que vivem ainda dependendo de modo direto da natureza, ou seja, ainda vivem no estado de natureza domina o meio como nenhuma outra espécie. A força da inteligência humana deixa sem chances qualquer espécie que por desventura se transformou em alvo para se tornar meio imediato de sobrevivência ou mercadoria.

A sociedade cujo poder se assenta na alta tecnologia manifestada nas comunicações, agricultura, indústria e força militar se lança facilmente sobre os agrupamentos mais frágeis e aqueles cujo modelo de existência está ligado a outros valores. A força militar e a grande indústria financiadora da indústria cultural imperialista suprassume a realidade do outro anulando suas perspectivas enquanto faz uso da linguagem mitigada do salvacionismo e da conservação do dominado. Assim o sujeito dominado passa a ser mediado pelas necessidades impostas pelo objeto como realidade mais poderoso, mas nada disso ocorre sem resistências e conflitos, por isso a força militar é tão essencial para a saga imperialista.

O movimento do sujeito em espiral no objeto

A existência do sujeito é consubstanciada em conflitos ligados aos múltiplos interesses que configuram a vivência no objeto como realidade histórica. Para Adorno:

A separação entre sujeito e objeto é real e aparente: verdadeira, porque no domínio do conhecimento da separação real consegue sempre expressar o cindido da condição humana, algo que surgiu pela força; falsa, porque a separação que veio a ocorrer não pode ser hipostasiada nem transformada em invariante (ADORNO, 1995, p. 182).

Entende o filósofo da Escola de Frankfurt que identidade e contradição são faces da mesma moeda, ou seja, quando se discursa sobre o conceito de objeto não há como deixar de fora o sujeito. O momento da identidade reside no fato de, para Adorno, o sujeito também ser objeto. A contradição está no fato de o sujeito ser também objeto,

mas só ele (o sujeito) é capaz de refletir sobre a realidade. Esse é sem dúvida um ponto obscuro na filosofia de Adorno. O verdadeiro no caso expresso pela citação é o falso, pois leva em conta o conhecimento filosófico (o idealismo) que impõe uma separação entre os dois à medida que eleva o sujeito à condição de arquiteto do real. Seguindo a análise da citação, pode-se depreender que o falso é o verdadeiro à medida que a diferença entre sujeito e objeto, ou seja, o *eu* do sujeito não deva ser hipostasiado para não cair no idealismo, pois isso levaria o objeto a perder sua primazia. Para ele, o sujeito também é objeto, mas com um diferencial.

A diferença fundamental entre sujeito e objeto está na subjetividade que é exclusiva do sujeito. A subjetividade é dependente, no entanto, do processo histórico que influi no modo de ser de cada sujeito em sua particularidade. Nesse sentido o sujeito media o objeto e este media o sujeito. A realidade histórica, ou seja, o objeto, como expressão do processo civilizatório no tempo é mais extenso do que o sujeito no aqui e agora. O sujeito, portanto, surge no objeto. Surge primeiro como rebento da natureza cuja existência é anterior a ele, portanto, isso o torna também natureza.

Mas foi pela incessante mediação entre realidade e sujeito no transcurso de inumeráveis gerações que o trabalho singular e transformador no mundo natural forjou um modelo de sociedade que se diversificou em várias partes do mundo. A multiplicidade está relacionada à capacidade de trabalhar e construir em ambientes diferentes. A difícil relação entre o sujeito e a natureza externa produziu linguagens diversas que se manifestam em diferentes culturas cuja função é ser instrumento para se relacionar, conhecer e transformar.

A constelação de comportamentos sociais oriunda de tempos primitivos constituiu-se por força do isolamento e da relação entre os indivíduos e a natureza. A linguagem de cada grupo social é uma consequência do modo de vida relacionado às vicissitudes impostas pelo mundo natural e em sociedade complexa dividida em classes, pelos interesses de grupos ligados ao poder. “E, se os tipos de comportamento passam de uma classe a outra, o que decerto ocorre, o que mais os altera, radicalmente mesmo, é o isolamento maior ou menor entre elas” (ELIAS, 1994, p. 125).

O sujeito de épocas passadas mergulhado no *common sense* não podia perceber as mudanças desenvolvidas num longo espaço de tempo. Já na sociedade da alta tecnologia que promete o fim do isolamento tudo envelhece com muita rapidez apesar das pessoas viverem mais. O fluir do objeto no tempo é o legado da humanidade com suas gerações mortas até a atual que desfruta a vivência impulsionada pelo processo

educativo espontâneo promovido pelo objeto como realidade histórica. Cada geração foi formada por grupos de indivíduos que se inter-relacionaram para a resolução dos seus interesses particulares, salvo os escravizados. O grupo é o meio indispensável para somar forças e promover a sobrevivência de cada um, em outras palavras, a união é a célula primordial do homem para enfrentar as adversidades em todas às épocas.

O trabalho transformador pelo uso da técnica praticado em conjunto foi o ponto de partida para a saída do modelo de vida circular proporcionado pelo mundo natural. O movimento, no entanto, não teve o sentido de uma linha reta, mas sim em espiral, no plano horizontal, ou seja, a razão ao reificar a relação entre o sujeito e a natureza levou consigo a predisposição à construção de uma sociedade dominadora e violenta inspirada na relação entre vida e morte vigente na natureza. A horizontalidade e não a ascensionalidade do movimento em espiral tem como causa o fato de a humanidade estar ombro a ombro com o seu *eu* primitivo e violento do círculo que lutou para sair.

Não há possibilidade de se conhecer os detalhes históricos desse movimento por conta da espessa bruma que acompanha a espécie do princípio até o agora. Como escreveu Engels, no *Anti-Dhuring*, há um profundo abismo entre o arco e flecha e o mundo moderno da maquinaria industrial. Enfrentar o devir da natureza marcado pela contingência sempre maior que a certeza foi uma necessidade da consciência transformadora do homem. Platão dissera por meio do seu personagem Timeu: “Em verdade, o fato é que este universo ordenado nasceu como um composto produzido pela combinação de necessidade e razão” (PLATÃO, 2012, p. 74). A mente grega de Platão é pedra angular da consciência Ocidental que se estende até o moderno Descarte na necessidade de matematizar o mundo.

Para Adorno e Horkheimer até o mito como representação já era esclarecimento, pois “o mito queria relatar, dominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar” (ADORNO; HORKHEIMMER, 1996, p. 23). O ponto indelével que marca o envolvimento do homem com a natureza por intermédio da representação mítica talvez seja o temporalmente mais longo. A saída do ponto marcado pelo domínio da natureza imposto pelos ciclos dos fenômenos - cuja não repetição significava o medo e angústia - é a reviravolta na relação de dominação da natureza sobre o homem. A reviravolta tem como causa o desenvolvimento da técnica como meio de aprimoramento do trabalho e consequentemente da organização social.

A sociedade organizada pela divisão do trabalho adquire complexidade quando se urbaniza e o mito institucionalizado como organização religiosa se transforma em fonte

de poder. Os mistérios da natureza sofrem o desvelamento por conta da técnica, conseqüentemente, o poder do mito não se localiza mais na força dos fenômenos. A força agora está sob a égide de uma casta que administra a sociedade complexa.

A humanidade urbanizada e controlada pelos interesses particulares dos mantenedores do poder passa a se impor como instrumento de dominação da natureza e do próprio homem. Ao afastar-se da natureza e da sua antiga relação com o mito o homem sai da sua estrita dependência dos ciclos naturais e se projeta para fora do estado de natureza. Ao se projetar enceta a caminhada em espiral até o agora.

A espiral configurada pelo movimento histórico revela em seus arcos a tensão entre o sujeito que tenta se afastar completamente da natureza desvelando os seus segredos antes guardados pelos mitos e o centro da espiral onde reside a sua origem sob o domínio dos fenômenos. O afastamento é o desejo de fugir da angústia e do medo imposto pelo sistema violento vigente no mundo natural.

A tensão entre o arco em que se projeta em espiral a sociedade humana esclarecida e o passado primitivo lembra o que escreveram Adorno e *Horkheimer na Dialética do Esclarecimento*:

O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa. Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência (ADORNO; HORKHEIMER, 1996, p. 20).

A razão em espiral no plano horizontal administra uma sociedade inclinada a reproduzir de modo calculado a dominação pela angústia, o medo e a carência. A sociedade esclarecida do mundo globalizado é um complexo de interfaces de múltiplas vivências sociais configuradas em uma sociedade poderosa que atrai tudo para o seu domínio. Sob essa dominação temos uma crise ambiental e guerras genocidas. A reprodução racionalizada da violência mítica na sociedade esclarecida é uma regressão cujo resultado é a catástrofe.

A trajetória do progresso humano mostrou-se relevante no plano do desenvolvimento da técnica e, mais ainda, com a aplicação do conhecimento avançado sobre a técnica o que chamamos de tecnologia. O esclarecimento humano que tem como essência a técnica impulsionou o homem para fora do centro da espiral. A saída do centro não consolidou um progresso ascendente e qualitativo. Como revela Adorno:

Pelo contrario, o progresso seria a geração da humanidade, perspectiva que se abre pela via da extinção. Segue-se disso, como também ensina Benjamin, que o conceito de história universal é irrecuperável; ele só se manteria na medida em que fosse confiável a ilusão de uma humanidade já existente,

internamente harmônica e em movimento ascendente uniforme (ADORNO, 1995, p. 40).

Todo o progresso alcançado pelo trabalho humano ao longo do tempo tinha como intuito caminhar para longe da incerteza. A técnica elevou o poder de organização e aguçou a capacidade de prever os efeitos dos fenômenos naturais essenciais para a sobrevivência. A organização social urbanizada e administrada racionalmente criou uma divisão de trabalho atuante por dentro de uma ampla gama de instituições cuja função é exercer um rígido controle sobre a produção e os indivíduos.

Para esse intento a sociedade esclarecida, por meio de suas instituições, lança mão da tecnologia da informação para exercer uma vigilância cerrada sobre todos. Esse cerco tecnológico violador da privacidade não cessa de progredir. A vigilância em tempos primevos vinha dos fenômenos animados pela força que tudo via para favorecer ou punir.

O arco que representa a fuga em espiral do objeto como história é a própria razão que rege a sociedade esclarecida no plano da tecnologia levando consigo a violência indômita do longo momento em que passou a humanidade em estado de natureza. No centro da espiral ocorreu a indiferenciação “antes que o sujeito se formasse, foi o estremecimento do cego nexos natural, o mito” (Ibidem, p.183.). A indiferenciação entre o homem e a natureza nos primórdios do processo civilizatório não significou um momento de comunhão, mas sim de dominação do mundo natural por não ter o homem ainda aberto os olhos da consciência, como analisa Adorno.

A saída do centro da espiral é a fuga da dominação utilizando os recursos do antigo dominador, ou seja, a natureza. A saída não cria o desvinculamento desejado, pois os arcos que formam o círculo aberto produzido pela caminhada histórica continuam próximos ao centro mesmo que o homem se sinta longe dele e expresse repúdio ao mito antigo tido agora como superstição.

A imagem do objeto em espiral não nos permite que abarquemos a totalidade dos fenômenos sociais como se pudéssemos conhecer toda história humana por meio de uma trilha para esse fim. O fato passado não desaparece nem está intacto no presente. Ele compõe inconscientemente o modo de ser dos indivíduos vivos que constituem a pluralidade do mundo social no presente. As pirâmides do Egito é uma declaração de que houve uma civilização que perdurou por cinco mil anos no nordeste da África, mas o estado de consciência do povo que habitou por tanto tempo aquela região não pode jamais ser resgatado a não ser como especulação historiográfica baseada nos restos

arqueológicos. O arco constituído pela civilização egípcia não existe mais. Os arcos da espiral não estão no passado, mas no presente como história sedimentada.

O objeto como realidade torna-se maior do que o sujeito, como entende Adorno, pelo devir heraclíteano. O devir faz da sociedade humana o lugar da mutação cujo movimento é a permanente inovação tecnológica no mundo do trabalho que revoluciona a sociedade no plano estético, nas inter-relações pessoais e, por consequência, as idiosincrasias. A longevidade do sujeito singular ou de uma geração é um pequeno ponto a frente do objeto como história ou do pensamento objetivado, como diria Hegel. Para Nietzsche o “pensamento que se torna consciência é apenas a mínima parte dele...” (NIETZSCHE, 1996, p. 201).

A espiral do tempo histórico está no presente. É a realidade composta por todos os momentos da história irreconhecíveis para a consciência, pois sofrem contínuas transfigurações por força do poder que tem o homem de transformar a natureza e por consequência a sociedade.

Por não se reconhecer ente natural, mas ente divino tem a natureza a seu dispor para servi-lo como objeto qualquer. Assim sendo o homem se afasta de si mesmo e atrai contra si a própria consciência que imaginou o mito como representação da violência do mundo natural. Assim como o mito a sociedade tecnológica envolve o mundo de promessas de uma vida fácil e, ao mesmo tempo, impiedosamente explora esse mundo como se não fizesse parte dele.

A racionalidade que administra a realidade é autoritária, ou como escreveram Adorno e Horkheimer: o esclarecimento é autoritário. Tende a afastar de si qualquer contradição que ponha em questão os argumentos do poder que legitimam a dominação sobre a natureza o próprio homem. A lógica da razão dominadora, no entanto, cuida para que a maioria se mantenha ocupada na sobrevivência alienada ou ignorante pela busca do mínimo garantidor do corpo vivo.

A dominação calculada é a regressividade racionalizada da consciência à violência vivenciada antes da saída em espiral. O antigo mito mimetizado pela razão instrumental distancia o sujeito da suspeita de retorno à violência dos primórdios da civilização quando a humanidade não se diferenciava no mundo natural.

Para Adorno, a sociedade esclarecida mergulhou na angústia mesmo desenvolvendo as condições, por meio do progresso tecnológico, de afastar a humanidade da incerteza. A reconciliação com a natureza passa pelo cuidado que o homem deve ter consigo mesmo. O autocuidado passa pelo respeito ao equilíbrio que só

se realiza quando se respeita as diferenças. A dominação da natureza e do homem pelo próprio homem não pode ocorrer senão por uma força impessoal tão poderosa como a que impulsiona o sistema do mundo natural na sua relação de vida e morte.

Considerações finais

A razão em espiral é a imagem da saída do homem do estado de natureza. A saída é constituída por arcos que expressa um modelo de sociedade cujo desígnio é fugir de uma existência pautada na angústia e no medo. A sociedade atual administrada com o apoio da alta tecnologia ainda não correspondeu ao propósito do esclarecimento que era o de libertar a humanidade da angústia e do medo. A sociedade humana a partir do desenvolvimento da técnica se diferenciou na natureza, mas não da violência imperante no mundo natural. Ao se distanciar da natureza por meio da técnica a humanidade racionalizou a dominação investindo contra a natureza e o próprio homem.

A sociedade esclarecida desvelou os segredos do mito transformando-o em conhecimento, mas todo o saber conquistado por uma ciência que avança cada vez mais não eliminou a escassez e o sofrimento. Pelo contrário, em muitos casos, a escassez existe em plena abundância, ou seja, não é mais uma escassez pela simples falta, mas pela alma dos negócios capitalistas.

A fuga em espiral da humanidade como sociedade esclarecida não se livra da força da natureza desprezada. Quanto mais à sociedade esclarecida e violenta nega a natureza mais esta arrasta o arco para o seu círculo. De volta ao círculo todo o saber reservado para a libertação da humanidade servirá para a barbárie.

Referências Bibliográficas

ADORNO, W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2009.

_____. **Palavras e sinais**. Tradução. Petrópolis: Vozes, 1995.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1996.

CHOMSKY, N. **Problemas do conhecimento e da liberdade**. São Paulo: Record, 2008.

ELIAS, N. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1994.

ENGELS, F. **Anti-Duhring**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

MARX, K. **Manuscritos econômicos- Filosóficos**. Lisboa: Edições 70, S/d.

NIETZSCHE, F. **Schopenhauer como educador**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

A HISTÓRIA DO SABER ENQUANTO DETERMINANTE DO FILOSOFAR: UMA BREVE INTRODUÇÃO A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE MICHEL ONFRAY

Artur Rodrigo Itaquí Lopes Filho¹

Resumo:

A filosofia enquanto processo histórico constantemente promove uma seleção de autores/escolas/sistemas, justificando tal ação de acordo com a relevância histórica e as contribuições trazidas por estes para com aquilo definido e aceito enquanto saber filosófico contemporâneo. Esse processo não somente legitima aquilo que será levado adiante para as próximas gerações enquanto saber filosófico, mas também segrega e por que não, expulsa autores/sistemas/escolas de seu conjunto, promovendo assim uma verdadeira separação entre o filosófico e o não-filosófico. Sobre qual princípio regulador tal segregação é orientada? Qual o critério determinante para que este ou aquele autor/sistema/escola venha constituir parte da história da filosofia em detrimento de outros que não constituem espaço em seu estudo? Diante dessa complexa situação o filósofo contemporâneo Michel Onfray (1959) pretende acusar o desenvolvimento histórico do saber humano como processo intencional de manipulação histórica promovido pelas instituições de poder em determinados períodos da história da humanidade, a saber: a antiga academia de Platão e o catolicismo medieval. Essas instituições teriam em suas respectivas épocas o poder de instituir um critério de demarcação determinante entre o filosófico e o não-filosófico, o qual selecionaria aquilo que por sua vez passaria a ser compreendido pelas gerações seguinte como de fato um saber filosófico. Tal perspectiva remete a obra escrita por Michel Onfray: *Contra História da Filosofia* (2008) onde o autor apresenta dois movimentos aparentemente distintos, mas que constitui em seu processo um elo causal o qual acaba por corroborar para com sua teoria da história. O primeiro movimento se refere filosofia enquanto resultante de um conflito histórico iniciado na antiga Grécia de Platão, com fins de instituir o verdadeiro meio pelo qual nos seria possível alcançar a verdade, algo que acabaria, por consequência, promovendo o surgimento de um critério de demarcação entre o filosófico e o não-filosófico. O segundo movimento viria como consequência da instauração de um único e verdadeiro *modus* filosófico: o respaldo a tradição. Tais processos acabariam por promover o surgimento de uma história da filosofia hegemônica que por sua vez viria a orientar o filosofar das futuras gerações.

Palavras-Chave: Michel Onfray, Filosofia, História, Poder, Hegemonia.

Abstract:

Philosophy as historical process constantly promotes a selection of authors/schools/systems, justifying such action according to historical relevance and

¹Bacharel em Comunicação Social (ESPM); Licenciado em Filosofia (UNILASALLE); Mestre em Filosofia (UNISINOS); Doutorando em Filosofia (PUCRS).

contributions brought by these towards what is defined and accepted as contemporary philosophical knowledge. This process does not legitimates only things that will be taken by the next generations as philosophical knowledge, but it also segregates and why not, expel authors/schools/systems from its whole, promoting a true separation between the philosophic and the non-philosophic. From which controlling principle this segregation is orientated by? What is the determinant criterion to this or that author/school/system come to constitute part of the history of philosophy in detriment of others that don't construct any space in its study? Before this complex situation, the contemporary philosopher Michel Onfray (1959) intends to accuse the historical development of human knowledge as an intentional process of historical manipulation promoted by powerful institutions in determined periods of mankind's history, namely: the ancient academy of Platon and medieval Catholicism. These institutions would have had in their respective times the power to institute a determinant demarcation rule between the philosophical and the non-philosophical, which would select things that could be understood as philosophical knowledge for the next generations. This perspective refers to the work written by Michel Onfray: *Counter History of Philosophy* (2008) where the author presents two movements that are seemingly disparate, but they constitute in their process a causal link which turns out to corroborate with his theory of history. The first movement refers philosophy as a result of a historical conflict started in Plato's ancient Greece, in order to establish a real way which we could reach the truth, something that would end, as result, promoting the emergence of a demarcation criteria between philosophical and non-philosophical. The second movement would come as a result of the establishment of the only real philosophical modus: the support to the tradition. Such processes would ultimately promote the emergence of a history of the hegemonic philosophy which in turn would guide the philosophical thoughts of future generations.

Keywords: Michel Onfray, Philosophy, History, Power, Hegemony.

Introdução

O presente artigo tem por objetivo apresentar a perspectiva defendida pelo filósofo contemporâneo Michel Onfray (1959) acerca daquilo que este compreende por filosofia e como seu pensamento, em dadas proporções, acaba por abalar as estruturas daquilo que concebemos até então enquanto área magna do conhecimento, sua prática e sua legitimidade acadêmica.

Diretamente influenciado pela filosofia de Friedrich Nietzsche (1844-1900)², o autor nascido na França e defensor de uma prática filosófica que transcenda os limites da

² As influências para o desenvolvimento de sua tese se encontram nos escritos da juventude de Friedrich Nietzsche, em especial sua *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874), *O nascimento da tragédia no espírito da música* (1872) e *A filosofia na idade trágica dos gregos* (1873).

academia, estabeleceu sua posição enquanto filósofo ao questionar as bases nas quais a tradição acadêmica, até a contemporaneidade se encontra fundada. Através de uma leitura paralela da história, Onfray acabou por se deparar com inúmeras sistemas/escolas/autores alternativos que, segundo declarado por um grande conjunto de ditos historiadores da filosofia³, não vieram a angariar uma posição de destaque devido a uma estranha não relevância do pensamento defendido e propagado pelos mesmos frente ao movimento do esclarecimento iniciado na Grécia antiga de Platão e Aristóteles. Algo que remete a uma espécie de qualidade intrínseca existente no pensamento desenvolvido por cada autor/sistema/escola do saber dito filosófico que, ao atingir certo grau de impacto/destaque, passaria a ser merecedor do mérito de compor a grande história da filosofia.

Cético diante desse modo de se conceber a história da filosofia, Onfray passou a desenvolver um grande conjunto de textos desmistificando autores cânones dos estudos filosóficos, acusando os mesmos de angariarem uma posição de destaque dentro do *corpus* filosófico contemporâneo, pouco devido a qualidade e aprofundamento de suas respectivas investigações, e sim, devido a uma espécie de adequação a um *modus* de como agir e pensar estabelecido pela tradição que o precedera. Tal *modus* teria sua origem não na ascensão de um saber que, teoricamente teria se mostrado mais verdadeiro que outro em meio ao grande processo de desenvolvimento histórico, pelo contrário, teria sua origem em um verdadeiro embate político que teria por objetivo a instauração de uma única verdade: o meio verdadeiro para se chegar a verdade.

Aquele que viesse a deter o meio, aqui descrito enquanto *modus*, capaz de desvelar a verdade acerca das grandes questões que assombam a humanidade desde os primórdios até a contemporaneidade, determinaria, de certo modo, aquilo que viria a constituir a filosofia de fato. Assim um verdadeiro confronto passaria a ser estabelecido. O prêmio? A instauração de um *modus* pelo qual toda a humanidade passaria a trabalhar suas idéias, coroado pelo título de pensamento filosófico de fato.

O problema encontrado por Michel Onfray frente a lógica do combate histórico, que teria por finalidade estabelecer o meio verdadeiro para se chegar a verdade se daria

³ Com a finalidade de expor ao menos uma das muitas justificativas dada pelos igualmente muitos escritores da história da filosofia acerca da segregação promovida pelos mesmos, selecionamos aquela apresentada pelo Padre Leonel Franca (1893-1948) em sua obra *Noções de história da filosofia* (1987), que diz: “O critério único, que em semelhantes apreciações deve servir de norma ao historiador, é o critério da evidência, é a conformidade das doutrinas com os primeiros princípios da razão. Julgada aos reflexos desta luz, a verdade ressairá sempre mais brilhante e o erro, cedo ou tarde, se manifestará no absurdo de suas contradições” (FRANCA, 1987, p. 19).

em seu inevitável resultado prático. Ao afirmar um único *modus* como o verdadeiro meio para se alcançar a verdade, outras muitas maneiras de se pensar o complexo que constitui a existência humana e sua relação com o mundo a sua volta passariam a serem condenados ao esquecimento ou a marginalidade, vide o fato destes representarem, por consequência de tal processo, os meios não-verdadeiros de se chegar a verdade. Com isso, autores/sistemas/escolas filosóficas estariam delegados a um novo critério de demarcação o qual segregaria o filosófico do não-filosófico.

Dotado de tal perspectiva, Onfray acusa a filosofia contemporânea de trair em larga escala sua proposta inicial erigida pelos gregos séculos atrás: libertar o pensamento e permitir a livre reflexão acerca do homem e do mundo a sua volta. Assim escreve o autor:

[Nesse contexto, é] filósofo o personagem que coloca sua inteligência, seu saber, sua retórica e seu trabalho a serviço do poder instalado e forja para o uso dos poderosos um arsenal conceitual que permite, em seguida, a legitimação política de sua ação (ONFRAY, 2011, p. 1).

Acusando a filosofia contemporânea de respaldar uma história constituída de autores/sistemas/escolas que remontam um *modus* de pensar instituído, defendido e aceito como a verdade filosófica pelas instituições de poder vigente – a saber, a academia –, em detrimento a outras muitas maneiras pouco conhecidas e abandonadas de filosofia – de certo negadas pela tradição –, Onfray passou a dedicar sua produção filosófica a ministrar cursos e escrever textos e livros reforçando cada vez mais sua acusação. Assim o autor escreve em seu artigo *Misérias (e grandezas) da filosofia*⁴:

No que me diz respeito, proponho [...] uma contra-história (filosófica) da filosofia, concentrando-me nos mecanismos da historiografia clássica: contra a tradição [...] – a tirania dos mecanismos platônicos, cristãos e alemães –, é proposta [...] uma leitura do arquipélago pré-cristão visto do lado anti platônico, atomista, materialista, cínico, cirenaico, epicurista; uma desconstrução da fábula cristã e o exame das diversas dimensões, bem como de seu contexto das resistências ao cristianismo – agnósticas, epicuristas renascentistas e humanistas [...]. O objetivo? Mostrar a existência, ocultada pela instituição, de uma filosofia alternativa, crítica, radical, hedonista, praticável, útil e existencial (ONFRAY, 2011, p. 7).

Assim, o presente artigo apresentará em uma primeira parte a concepção de Michel Onfray acerca da história como polemologia, tendo como objetivo expor enquanto síntese aquilo o que o autor concebe por filosofia e a importância de sua história para o seu desenvolvimento. Em uma segunda parte será buscado apresentar os exemplos erigidos pelo autor acerca do processo de desenvolvimento de um critério de

⁴ Publicado originalmente na revista francesa: *Le monde diplomatique*. Traduzido para o português por Iraci Poleti. Possível de ser acessado pelo sitio: <http://diplo.uol.com.br/imprima1003>

demarcação histórico existente entre o filosófico e o não-filosófico, o qual vem a corroborar para com sua teoria da história.

A História como Polemologia

Michel Onfray é um dos mais contestados crítico e igualmente criticado filósofo da contemporaneidade devido suas obras que, de maneira objetiva, pretendem acusar a existência de uma espécie de hegemonia do pensamento filosófico ocidental contemporâneo. Em meio a afirmações e refutações efusivas frente ao academicismo e toda a aura que sustentou e sustenta a filosofia no ocidente até os dias atuais, Michel Onfray rapidamente se tornou uma personalidade contestada e apontada como *persona non grata* dentre muitos círculos/centros de estudos, visto que em tão pouco tempo, sua produção filosófica ganhara tamanha proporção, não muito devido a qualidade de sua pesquisa, mas sim devido a ousadia assumida por este em acusar abertamente o processo do domínio do diferente como responsável pela ascensão de uma única faceta do amplo saber filosófico, isto é, segundo Onfray, a filosofia com a qual inúmeros pesquisadores trabalham na contemporaneidade, seria fruto de um processo de domínio e, igualmente, domesticação de todo pensamento considerado, de certo modo, subversivo ao ideal filosófico previamente estabelecido pela tradição que a precedera.

Sua acusação é sustentada pela crença de haver uma espécie de hegemonia filosófica ocidental resultante de um processo de domínio e submissão de todo pensamento que por sua vez viesse a transgredir a lógica de um grupo seletivo de pensadores – a saber, a academia – que, ao dominar e subjugar seus contrapostos intelectuais, passariam a determinar aquilo que hoje conhecemos por filosofia.

Em resumo, o autor acusa a existência de uma ascensão de um saber filosófico que se constrói em medida que a história da humanidade vem se desenvolvendo. O problema se encontra na concepção de história que este assume logo nas primeiras páginas de sua obra *Contra-História da Filosofia (2008)*. Para o filósofo francês, a história da humanidade se refere ao relato documentado/sustentado por aqueles que detém uma posição de poder em determinados períodos da grande história. Segundo Onfray a história da humanidade é a história dos vencedores que de maneira intencional deixaram registrado aquilo que por sua vez lhes convinha a ser documentado.

Essa intencionalidade historiográfica nos instiga a entender a história como o relato intencional daqueles que em certos períodos da grande história estiveram em uma

posição de tamanho poder capaz de decidir o que seria delegado as próximas gerações enquanto memória material e intelectual.

Ao pensarmos a história dessa maneira, não nos seria difícil imaginar que a grande filosofia que aceitamos ter nascido enquanto movimento de amor ao saber na antiga Grécia de Platão e Aristóteles igualmente teria sido fruto de uma segregação do pensamento enquanto reflexo dessa mesma lógica. Ao atribuirmos tal lógica a história da filosofia e incorporarmos a mesma como um possível relato dos vencedores, passaríamos a pensar a filosofia não mais como o desenvolvimento do conhecimento humano (que não estranhamente abusa sempre dos mesmos referenciais – nos alerta o autor⁵), e sim, passaríamos a entender a filosofia como o desenvolvimento de *uma faceta* do conhecimento que se tornou hegemônico devido as mesmas articulações políticas que fizeram inúmeras nações ascender ao custo do sucumbir de muitas outras.

A filosofia a qual entendemos e aceitamos contemporaneamente é acusada por Onfray de ser reflexo de um processo de doutrina, segregação e execução de autores/sistemas/escolas do pensamento humano, considerados válidos ou não ao título de filosofia de fato, sendo tal título atribuído por uma comissão de ditos eruditos no assunto em respaldo a uma tradição acusada por ele de instituir uma pseudo-verdade acerca daquilo que constitui a grande filosofia, ao custo do rechaço e da desqualificação de outras muitas maneiras possíveis de se pensar/trabalhar o todo complexo que constitui o foco de estudos da filosofia desde então. Seguindo sua lógica, aqueles que detêm o poder de decidir acerca da verdade filosófica passariam a julgar e segregar o filosófico do não-filosófico, portanto instituindo-se aí uma lógica de poder pouco afável referente ao desenvolvimento da filosofia em sua completude. Cito o autor:

De fato, um filósofo, uma doutrina, um pensamento, um sistema, um livro, uma reflexão, uma obra só existem quando inscritos num processo histórico. História da filosofia, certamente, mas também história simplesmente. Cada momento se lê – se liga – em um movimento. O ponto dado de um tempo filosófico funciona na dialética de uma longa duração. Que autor invisível conta ao público a odisséia em seus detalhes? Quem escreve a história da filosofia, em outras palavras: quem diz a verdade filosófica? (ONFRAY, 2008a, p. 12-13).

A instigante acusação do filósofo francês tem por objetivo mobilizar os leitores a uma problemática que constituiria as bases daquilo que comumente é adotado e

⁵ Para o autor, não estranhamente abusa dos mesmos referenciais devido a intencionalidade intrínseca àqueles que pretendem manter a filosofia tal e qual a mesma vem sido sustentada e justificada pela estrutura acadêmica, de tempos remotos até a contemporaneidade. Onfray assim escreve: “Como um erro ou uma distorção da realidade repetido dez vezes, cem vezes, mil vezes, torna-se verdade (ainda mais quando sua proliferação emana dos grandes, dos poderosos, dos oficiais, das instituições), esse tipo de mentira piedosa passa por certeza definitiva” (ONFRAY, 2008a, p. 15).

igualmente aceito enquanto verdade filosófica. Sua crítica pretende retirar o pensador dito filósofo de sua zona de conforto o levando a refletir acerca de questões que muito raramente estes se deparam em suas respectivas reflexões. Pensar a filosofia como uma construção histórica, fruto de um jogo de poder político, obriga a todos aqueles adeptos a essa tradição a duvidar das bases nas quais sua própria instituição se encontra fundada. Assim escreve Onfray:

Nenhuma história da filosofia impõe-se como única, a não ser num país totalitário que dá sua versão oficial. No entanto, assim como os manuais escolares dirigidos por pessoas diferentes, até mesmo escrito por indivíduos dissemelhantes, publicados por editoras concorrentes, contam a mesma epopeia, mudando apenas alguns detalhes, a forma, as histórias da filosofia com frequência passam uma única e mesma narração.

Mesmos autores, mesmos textos de referência, mesmos esquecimentos, mesmas negligências, mesmas periodizações, mesmas ficções contudo apontadas mas repetidas à larga – por exemplo, a existência de um Demócrito pré-socrático, por definição anterior a Sócrates, mas que lhe sobrevive em trinta a quarenta anos!

Por que esses instrumentos ideológicos que sempre são os manuais, as ontologias, as histórias, as enciclopédias que, certamente, fazem as mesmas afirmações, silenciam sobre as mesmas informações? (ONFRAY, 2008a, p. 13).

Segundo a perspectiva defendida por Onfray a concepção de história da humanidade enquanto história dos vencedores é a chave para que venhamos a entender o grande processo de domínio do diferente enquanto ascensão e instauração daquilo que veio a ser conhecido e difundido até a contemporaneidade enquanto filosofia. Tal lógica segue uma peculiar interpretação adotada pelo autor frente ao grande movimento histórico que, conforme Onfray é possível de ser observado em determinados momentos da grande história da humanidade.

Para tanto, a determinação de uma verdade, seja ela qual for, não poderia estar fundada apenas em uma lógica simples de imposição do discurso do forte opressor sobre o fraco temerário, segundo o autor, acreditar que todo o desenvolvimento do conhecimento seria reflexo dessa simples relação seria ingenuidade. Onfray nos alerta a uma certa peculiaridade dessa relação: a justificativa através do respaldo à tradição. Assim escreve Onfray:

Nesse universo tão implacável quanto os outros – o sábio nunca se separa de sua adaga e de seus venenos! –, falsamente policiado, mas verdadeiramente brutal e selvagem, quem legitima o filósofo? Os estudos universitários? O concurso de ingresso ao magistério de nível médio? O doutorado? O ensino da disciplina? [...] Um Michel-Eduard Leclerc, por exemplo, aluno do seu amigo Michel Serres, diplomado pela Sorbonne, parece dificilmente merecer esse epíteto (ONFRAY, 2011, p. 1).

Seguindo o raciocínio expresso pelo autor, a tradição sustentada pela academia seria aquela que legitimaria um trabalho desenvolvido por qualquer indivíduo enquanto filosófico ou não-filosófico. Exemplificando, podemos imaginar um trabalho acadêmico que pretenda abordar a questão da felicidade e use como referência para tal o pensamento de Aristóteles e outro que, com a mesma pretensão use como referencial a filosofia de Pródico⁶. Nesse caso, como o primeiro viria a respaldar a tradição sustentada pela academia contemporânea – visto que o autor usado como referencia respalda o *modus* pelo qual a filosofia contemporânea se encontra fundada –, o indivíduo responsável pela pesquisa teria, ao menos teoricamente, uma maior probabilidade de angariar o título de filósofo, já que sua pesquisa, previamente, sustentaria um caráter, dito filosófico, ancorado em sua tradição. Em contrapartida, o segundo trabalho, na perspectiva de Onfray, teria problemas já em sua intenção, visto o fato de Pródico ser um autor por deveras marginal e por suas reflexões não condizerem com aquilo entendido e defendido pela academia enquanto filosofia de fato.

Com relação a história do conhecimento humano, Onfray nos instiga a pensar que o fato de estar em afinidade com a tradição traria aqueles que se encontram em uma posição politicamente privilegiada um indiscutível *status* em contraposição aos demais contemporâneos de sua época, visto o fato de ter o seu discurso/posição/ação respaldado por uma tradição previamente respeitada e dotada de uma posição de destaque dentre muitos. Aquilo que outrora alguma hipotética grande figura, digna de respeito devido a uma pseudo genialidade intrínseca erigiu e passou a ser aceito e difundido enquanto verdade a tempos atrás coroar, segundo Onfray com a mesma glória o discurso/posição/ação daquele que o respaldasse tempos depois, justificando assim na perspectiva do autor a hegemonia de um discurso dominante.

Quando refletimos acerca da filosofia, como é pretendido pelo autor, temos um claro processo possível de ser observado até os dias atuais: respaldar a autoridade alocada na tradição atribui autoridade ao discurso contemporâneo. Justificando assim a constante repetição de autores/sistemas/escolas usadas como referencial para as pesquisas em filosofia.

Dessa maneira, Onfray desconstrói a ideia de genialidade intrínseca atribuída a certas figuras históricas que compõem a grande história da filosofia até a

⁶ Pródico de Ceos (465-395 a.c), filósofo grego do primeiro período do movimento sofista, pouco conhecido segundo Onfray devido sua pouca relação com a filosofia de Platão. Ainda que este tenha uma grande proximidade com o pensamento de Sócrates, Pródico acabou abandonado ao esquecimento, sendo hoje por poucos lembrado.

contemporaneidade e institui a participação dos mesmos no *corpus* de sua história devido a um processo orientado pelo princípio do poder que visaria a instauração de um *modus* pelo qual a filosofia passaria a ser legitimada. Tal ânsia por poder estaria fundado em um conflito de caráter fundamentalmente político-segregário, onde a ascensão e a instauração de um *modus* filosófico ancorado na lógica e no imperativo da razão passaria a ser a negação de todo um pensamento marginal que partiria, por sua vez, de princípios alternativos, mesmo que voltados para o mesmo fim. Enfim, aqueles que respaldariam a tradição passariam a ter o epíteto de filósofos de fato, em contrapartida, os pensadores marginais, passariam a ser reconhecidos apenas como seus algozes, recebendo o título, muitas vezes com um caráter pejorativo de teóricos, eruditos ou até mesmo de quase-filósofos.

Assim temos enquanto síntese uma resposta à instigante concepção filosófica concebida por Onfray: a filosofia é resultante de um grande jogo de poder que através da organização de alguns pensadores e da desestruturação de meios alternativos de se pensar a humanidade e o mundo em sua complexidade, teve como resultante a instauração de um *modus* que acabaria por instituir a verdade filosófica, sendo este o critério usado para segregar o filosófico do não-filosófico. O mesmo viria a promover o desenvolvimento de um saber que, ao pretender ser filosófico, acabaria por ter de respaldar a tradição que o precedera, impedindo e ao mesmo tempo sepultando o pensamento marginal e/ou alternativo frente ao poder da instituição acadêmica, única dotada da faculdade de outorgar o título de filósofos de fato.

A História dos Vencedores

Exposto a perspectiva de Michel Onfray acerca de sua concepção de filosofia e entendido o quanto a tradição e o respaldo histórico corroboram para a hegemonia do saber filosófico na contemporaneidade, nos é possível avançar para a segunda parte do presente artigo, onde será pretendido apresentar algumas das acusações erigidas pelo autor a determinados períodos da história da humanidade onde, segundo Onfray, certas transformações vieram a contribuir para a ascensão e o sustento de um saber filosófico hegemônico, possível de ser observado de seus primórdios até os dias atuais.

Recorrendo a uma investigação materialista da história, Onfray retoma alguns determinados momentos da história da humanidade para assim apresentar uma perspectiva crítica e alternativa frente as transformações que vieram, segundo o autor,

promover o desenvolvimento hegemônico daquilo que concebemos hoje enquanto filosofia. Com a finalidade de desestruturar as fundações as quais a filosofia ancora sua prática – a saber, a academia e a tradição por esta sustentada –, o autor nos instiga a observar a história da filosofia de maneira cética, de certa modo, com fins de defender sua tese, nos orientando a perceber o jogo político que fizera com que uma única maneira de se pensar a filosofia ascendesse e outras, por consequência desse mesmo processo, viessem a perecer.

O primeiro movimento o qual o autor acusa ser o movimento de ascensão dessa dita hegemonia do saber filosófico se refere a antiguidade, em específico, seu primeiro articulador: Platão (427-347 a.c). Assim escreve o autor:

Vamos ficar com exemplos da Antiguidade: por que manter a ficção de um corpus fechado de pré-socráticos, apesar da irredutibilidade da centena de pessoas inscritas nesse exército caótico de que alguns às vezes ultrapassam a periodização que lhe é atribuída? Por que razão Platão nunca cita Demócrito em sua obra completa, ao passo que todo seu trabalho pode ser lido como uma máquina de guerra lançada contra o materialismo? Como explicar que nunca se explore a informação dada por Diógenes Laércio que relata o desejo enfurecido do autor do *Fédon* de destruir num auto-de-fé todas as obras... justamente de Demócrito? Por que dar crédito à figura de um Sócrates platonizado quando uma imagem mais próxima de Diógenes de Sinope ou de Aristipo de Cirene permite abordar a obra do sátiro ultrapassando o simples apoio à idéia platônica? Como compreender o silêncio que se observa a respeito de Aristipo e do pensamento cirenaico em todos os diálogos de Platão? O pensador de Cirene aparece nele apenas uma vez, e com malevolência: Platão sublinha a indignidade de sua ausência no dia da morte de Sócrates... (ONFRAY, 2008a, p. 14).

174

As palavras de Onfray nos instiga a abordar o período antigo da história da humanidade, em especial a Grécia de Platão, como um verdadeiro campo de batalhas de onde emergiria a fundamentação do *modus* pelo qual a filosofia passaria a ser escrita/trabalhada em todo o discorrer de sua história até a contemporaneidade. Enquanto filósofo dotado de um *modus* próprio de entender o mundo e a humanidade em sua complexidade, Platão apenas configuraria uma das muitas maneiras de se pensar as inúmeras questões que até então mantinham a humanidade em um suposto desconforto existencial. O fato de Platão ter claramente definido o que constitui a filosofia, o filosofar e por consequência a não-filosofia (vide suas obras como *O Banquete*⁷ e os diálogos de *Teeteto*, em especial *O Sofista*⁸), nos apresenta apenas a ação

⁷ Tendo como destaque o discurso de Sócrates, onde este, ao conversar com Diotima entende que, em resumo, ao ser humano, caberia apenas amar o saber e nunca possuí-lo. (Platão, 2005).

⁸ Ressaltando-se nessa obra a clara definição daquilo que constitui a ação de um não-filósofo enquanto descrição da prática sofista. Em resumo, o sofista representaria, segundo a perspectiva de Platão, um imitador da verdadeira ideia de sabedoria, visto o uso que este faria da lógica discursiva para defender sua

de um determinado indivíduo que pretendia definir a verdade filosófica como outros igualmente o fizeram nesse mesmo período. Mas o que Onfray aponta em sua obra é que o movimento histórico é um movimento de poder que respalda e ressalta aqueles que serão lembrados enquanto vencedores pelas gerações seguintes, assim, surge a questão: Por que Platão?

Segundo a perspectiva do autor, Platão se tornou uma figura célebre, aceita e difundida pelas gerações seguintes devido a um conjunto de fatores que o destacaram dentre os demais pensadores de sua época: sua posição política de literário, detentor de certo poder aquisitivo, exímio produtor de obras filosóficas que, em detrimento a seus algozes, tinham suas cópias distribuídas a larga escala e por fim, não menos importante, devido o fato deste ter sido regente de uma instituição – a academia – que por sua vez hierarquizou o saber filosófico. Nesse sentido, a hierarquia estabelecida pela academia de Platão traria um sentido evolutivo ao pensamento filosófico por ela trabalhado. Muito similar ao procedimento adotado pela academia contemporânea e outras inúmeras instituições de ensino – a saber, o ensino escolar –, a academia de Platão instaurou um sistema de escala de graus onde para se ter acesso a um conhecimento avançado acerca da filosofia, o estudante membro desta instituição teria de cumprir certos requisitos exigidos para tal, não muito diferente dos anos escolares e suas respectivas disciplinas que constituem seu *corpus*. A hierarquia defendida pela academia traria, segundo Onfray, um grau de seriedade aos estudos filosóficos e a concepção de que a filosofia constitui um saber de acesso restrito, isto é, reservado aqueles poucos que viessem a cumprir os requisitos necessários para avançar em seus estudos.

Essa perspectiva essencialmente política acerca da ascensão da filosofia de Platão opõe-se a visão clássica defendida e difundida por inúmeros historiadores da filosofia que atribui ao filósofo um valor intrínseco a suas ideias. O que levaria o mesmo ao destaque e outros ao esquecimento seria sua posição de poder frente aos seus pseudo-algozes filosóficos – poder esse de caráter sócio-político e econômico. Partindo de tal perspectiva, Onfray nos instiga a abordar Platão como um personagem que alcançara tamanho grau de prestígio em sua época, pouco devido a sua posição filosófica, mas sim, devido ao *status* por este sustentado. Dessa maneira, a filosofia de Platão passaria a representar o verdadeiro *modus* pelo qual seria possível se alcançar a verdade frente aos outros muitos *modus* de se pensar/agir de maneira igualmente

filosófica. Assim Platão, segundo a perspectiva de Onfray, acabaria por instituir aquilo que viria a ser a verdadeira filosofia, cabendo aos futuros pensadores que almejassem para si tal alcunha, adotar o *modus* filosófico instituído por Platão como o verdadeiro, e por que não afirmar, único modelo possível de sustentar o título de filosofia de fato.

Com o período medieval e a ascensão do cristianismo enquanto religião em larga expansão, o respaldo a filosofia que outrora abordava questões como prudência, ética, justiça, desapego ao empírico/material e que ao mesmo tempo buscava orientar seus leitores ao cultivo de um saber altamente valorizado e considerado essencial para um melhor viver em sociedade, não poderia ser negligenciado. Já que a filosofia de Platão se encontrava como a verdadeira essência do saber filosófico instituído pelos antepassados pré-cristãos – segundo Onfray, devido ao *status* político ostentado por Platão e sua instituição –, a filosofia pretendida pelos pensadores do período cristão precisaria respaldar aquele que definira a verdade acerca da filosofia e aliar suas crenças ao *modus* filosófico instituído, claro, caso pretendesse dividir o mesmo *status* filosófico sustentado por Platão e sua academia. Desse modo, os textos que viessem a abordar tal *modus* de se conceber a filosofia, passariam a ser claramente privilegiados na prática do palimpsesto⁹ e igualmente passariam a compor o arcabouço teórico desse grande período da história da humanidade. Escreve Onfray:

Quando se passa do papiro em rolo para o códice em peles de animais, essa revolução causa a perda do que é descartado na recopagem. Muitas obras simplesmente desaparecem.

Nos recantos, o que foi poupado por saques, terremotos, incêndios, pilhagens, vandalismos humanos e desgastes do tempo é abandonado. Nem sempre grande coisa... As peles de animais nas quais se escrevem os textos às vezes são raspadas para servir a outros autores – a República de Cícero, por exemplo, desaparece sob o Comentário dos Salmos de Santo Agostinho... –, pois às vezes são escassas: o mais antigo manuscrito da Vulgata latina exigiu mil quinhentas e cinquenta peles de bezerro... Às vezes apaga-se o traçado antigo em favor daquilo que está na moda (ONFRAY, 2008b, p.11).

Assim, teríamos o segundo movimento histórico que corroboraria para com a tese defendida por Onfray de que a história da filosofia corresponde a um grande jogo de poder articulado por um processo de respaldo àquele que outrora instituiu aquilo que viria a ser a verdadeira filosofia – a saber, Platão –, o que instituiria igualmente um critério de demarcação entre o filosófico e o não-filosófico. Esse segundo movimento seria o do respaldo à tradição.

⁹ Também conhecido como recopagem, o palimpsesto tem origem na palavra grega *παλιμψηστος*, ou palimpsestos, que em sua etimologia significa basicamente “riscar novamente”.

O movimento de respaldo a tradição garante aquele que respalda uma certa estabilidade, e atribui ao discurso erigido um *status* por deveras invejável de seriedade e respeitabilidade, vide o fato deste promover um diálogo com aqueles que outrora angariaram uma posição de prestígio, lembrado enquanto parte história. Para Onfray, dialogar com a tradição que passou a ser reverenciada e coroada como parte da história de uma área do conhecimento, seja ela qual for, atribui àquele que respalda uma espécie de titulação que o destaca dentre os demais membros de sua estirpe. Enfim, ao tratarmos da filosofia, em específico: referenciar o passado é o mesmo que reverenciá-lo, assim o sustentando em seu trono para as próximas gerações.

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, aqueles que outrora foram abandonados pela tradição, incluindo aqueles depreciados pela mesma, caso sejam referenciados, acarretaria aquele que os referenciar, todo fardo do *status* a eles atribuídos pela filosofia acadêmica instituída e carregados por muitos até a contemporaneidade: os famigerados e pouco almejados títulos de marginais, boêmios, revoltados, rebeldes e, como já fora mencionado, o título de pseudo-filósofos.

Assim, com a ascensão do cristianismo, a escolha entre aquilo que seria preservado em suas bibliotecas e o que seria abandonado à prática do palimpsesto nos parece clara. Com a finalidade de estabelecer sua filosofia em toda a Europa medieval, Platão e seus discípulos passariam a compor o *corpus* de todo saber cristão, desse modo, através desse movimento, outorgando a filosofia cristã o mesmo *status* de seu interlocutor maior outrora reverenciado pela história.

Enfim, para Onfray, o processo iniciado na Grécia antiga teria se mantido vigente até a contemporaneidade através da prática das instituições acadêmicas que corroboram para com a manutenção dessa mesma lógica: selecionar o passado para que esse respalde a ação do presente, algo que, por consequência, viria a determinar o futuro.

Conclusão

Mesmo que a obra de Michel Onfray possa ser um tanto indigesta para alguns, sendo motivo de rechaço para muitos, ela nos desperta a pensar acerca da história da filosofia a partir de um ponto de vista não hegemônico, permitindo um rompimento com aquilo que outrora fomos acostumados a pensar enquanto frutos de uma formação

filosófica que teima em repetir as mesmas ditas verdades acerca dessa narrativa, estranhamente linear, do desenvolvimento do conhecimento humano.

Ainda que a filosofia de Onfray soe aos ouvidos da tradição como apenas mais um discurso oriundo de um rebelde¹⁰ o qual não incorporou o espírito ostentado pela filosofia ocidental, sua pretensão em desvelar a mecânica pela qual toda a história da filosofia veio a ser desenvolvida até a contemporaneidade, acreditamos, deve merecer alguma atenção.

Desse modo, o presente artigo pretendeu apresentar, de maneira sucinta a filosofia da história de Michel Onfray e sua concepção de como o *modus* pelo qual a grande filosofia fora instituída enquanto movimento político, acabaria por promover o surgimento de um critério de demarcação entre o filosófico e o não-filosófico. Algo que, por sua vez, passaria a ser determinante do filosofar até os dias atuais, devido a prática de referenciar aqueles que outrora se encontrariam em uma posição privilegiada na história. Sua consequência? O sustento de uma hegemonia filosófica e a garantia, àquele que referenciar e, teoricamente, reverenciar a tradição, da aquisição do título de filósofos de fato.

Acreditando na merecida atenção aos estudos da filosofia da história e da teoria desenvolvida por Onfray enquanto possibilidade viável para uma concepção da história da filosofia, concluimos o presente artigo com a esperança de novos estudos a serem desenvolvidos em torno dessa mesma temática.

Referências Bibliográficas

FRANCA, Leonel. **Noções de história da filosofia**. 23ed. Rio de Janeiro: Agir, 1987.

ONFRAY, Michel. **Contra-história da filosofia – 1: as sabedorias antigas**. Tradução: Monica Stahel. 1ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Contra-história da filosofia – 2: o cristianismo hedonista**. Tradução: Monica Stahel. 1ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

¹⁰ Título ostentado pelo autor desde a escrita do livro *A política do rebelde* (2008), onde este, ao escrever a primeira parte de sua obra, relata sua não adaptação à dinâmica da vida contemporânea, focando no processo de integração promovida pelo sistema político-econômico moderno o qual é acusado de orientar a vida de inúmeros indivíduos, segundo Onfray, a um largo processo de desumanização.

_____. **Contra-história da filosofia – 3: libertinos barrocos.** Tradução: Eduardo Brandão. 1ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **A política do rebelde.** Tradução: Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

_____. **Misérias (e grandezas) da filosofia.** Tradução: Iraci Poleti. Disponível em: <http://diplo.uol.com.br/imprima1003>. Acessado em: 10/01/2011.

PLATÃO. **O Banquete.** Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

PLATÃO. **Teeteto.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/teeteto.pdf>. Acessado em: 25/02/2013.

ESTADO CAPITALISTA, POLÍTICAS PÚBLICAS E REPRODUTIVISMO EDUCACIONAL

Claudionor Ferreira Araújo¹
Carlos Roberto da Silva Machado²

Resumo:

A avaliação de políticas públicas, como as de educação, precisa identificar que tipo de Estado as implementa e a que fins esse Estado se propõe. Buscamos, aqui, uma definição entre políticas de Estado ou de Governo e até onde este consegue alcançar e agir e em favor de que ou de quem ele age. Este trabalho se propõe apresentar tais definições como base para reflexão sobre a implementação das políticas públicas, especialmente educacionais, no atual modelo de Estado. E conclui-se pelo papel da educação em reproduzir o modelo social vigente em favor de quem domina o Estado.

Palavras-chave: Estado, Capitalismo e Educação.

Abstract:

The evaluation of public policies, as well as education policies, needs to identify what kind of State implements them and what this State intends to do. We intend to find a definition between State or Government policies and see how far it can reach and act and in favor of what or whom he acts. This paper offers to present such definitions as basis for reflection concerning the implementation of public policies, especially educational ones, in the current model of State. And it concludes by the role of education in reproducing the current social model, in favor of those who dominate the state.

Keywords: State, Capitalism and Education.

Considerações iniciais

Uma análise, mesmo que superficial, sobre políticas públicas, especialmente na área educacional, deve considerar, entre outros fatores, aqueles que são distintivos e distinguidores das ações de Estado para e com a sociedade “realmente existente”, que é desigual, ou seja, a riqueza produzida, o território e o “uso” dos “espaços” de poder não

¹ Doutorando em Educação Ambiental (PPGEA/FURG), Mestre em Educação (Políticas Públicas) pela Universidade Federal do Pará - UFPA.

² Doutor em Educação pela UFRGS. Professor titular de Políticas Públicas da Educação na Fundação Universidade Federal do Rio Grande (FURG) e na Linha de Fundamentos da Educação Ambiental no Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental.

é utilizado (apropriado) de forma igualitária ou as políticas não se desenvolvem em benefício equânime a todos os cidadãos. Trata-se de um “pano de fundo” não estático ou dado para todo sempre, mas permanentemente “produzido e re-produzido” (conforme Henri Lefebvre, cf. MACHADO; MARTINS, 2011). E tendo-o como referência, devemos, pois, considerar, seja a avaliação, seja os posicionamentos em relação à definição das ações, tidas por políticas públicas, inclusive aquelas voltadas à educação, o que são ações de Estado e ações de Governo.

Nesse caso, é debate corrente que as ações de Estado seriam aquelas mais abrangentes, que na temporalidade ou na universalidade, ou seja, seriam mais duradouras e diriam respeito a todos. Afirmaremos que tal debate é a outra moeda do mesmo debate liberal, que coloca o Estado como “neutro” ou “acima” das classes, ou, da desigual apropriação da riqueza e dos territórios pelos diferentes grupos sociais.

Para tal abordagem, desenvolvemos, antes, uma base teórica de crítica efetiva sobre o modelo social em vigor, juntamente com seu modo de produção capitalista e os aparelhos ideológicos do Estado, por meio dos quais o modelo social se impõe econômica, política e ideologicamente através dos agentes (burocracia) gestores dos “espaços de poder”. A partir desse ponto, fazemos uma aproximação entre a análise conjuntural, a crítica social e a educação, esta como política pública de um Estado comprometido com a manutenção do atual quadro social.

E assim posto, o Estado não pode lidar com o conflito, a diversidade de projetos, a desigualdade. Mas, se o faz, é para justificar que o seu projeto pretende unir e superar tais questões, pois “fala” em nome de todos, como se fora “um único” no conteúdo dos discursos. Por fim, apresentamos as possibilidades de estudo das políticas públicas de educação numa perspectiva “radical” como de “partilha do sensível” (RANCIERE, 2005) em contraposição àqueles discursos, sejam dos grupos que estão no Estado (governo), seja dos grupos dominantes àqueles aliados ou com eles divergentes.

Das tendências marxistas ao reprodutivismo em Bourdieu e Passeron

Como base teórica, partimos das contribuições de Bourdieu e Passeron (1975), ou seja, de que a escola e a educação são parte de um processo de reprodução superestrutural. Segundo esses dois autores, mesmo a relativa autonomia da superestrutura, defendida por Althusser (1985) e, aqui no Brasil, por Saviani (2008), ou seja, sua capacidade de reação às imposições sociais se constitui não mais que outro

elemento ideologizante. Dessa ideológica “autonomia”, é que se prolifera, hoje, no senso comum, a tese da educação como “salvadora” da sociedade ou como solução para todas as mazelas sociais. Nada além de um “requestrar” da teoria do capital humano de Theodore Schultz (cf. MACHADO, 2011). Ora, a reprodução social circunscreve-se às determinações do “campo” e, nesse caso, do “campo” econômico e político, controlador das ações do Estado e de sua estrutura.

Assim, além dessas duas tendências evolutivas do pensamento moderno – da reprodução social pelos elementos superestruturais do Estado, com ou sem autonomia relativa, capacidade de reação, de Althusser e de Bourdieu e Passeron, respectivamente –, usamos também outros autores, cujas ideias possam ser combinadas para efeito de afirmação da tendência aqui adotada.

Entre essas tendências dentro da tradição marxista, há propostas centradas nas ações do Estado, cujo objetivo restringe-se à garantia da produção e da reprodução de meios necessários à consecução da finalidade básica do modo de produção: a acumulação do capital. E há outras tendências, cuja análise sobre as ações do Estado consegue vislumbrar certa autonomia do aparato estatal diante do conflito entre o setor detentor de capital e o proletariado em geral, com possibilidade de oferecer, por ação própria, melhores condições de trabalho, ou mesmo, valorização desse trabalho. Trata-se, pois de tendências de caráter mais reformista (cf. SOREL, 1992).

A proposta de Althusser, de uma crítica reprodutivista, consiste da aproximação do estruturalismo ao marxismo, da qual formula a análise estruturalista da teoria marxista – ou marxismo estruturalista. Nessa análise, entende, entre outras proposições, que o materialismo histórico “é a teoria da natureza específica desta ‘totalidade orgânica’ ou estrutura e, portanto, do conjunto de seus ‘níveis’ e do tipo de articulação e de determinação que os une uns aos outros.” (ALTHUSSER; BADIOU, 1979, p. 35). Logo, se constitui a teoria da história, que tem como objeto o modo de produção, cuja formação deriva da combinação de diversas estruturas.

Segundo Althusser (1985), existem conflitos na base decorrentes da luta de classes, como identifica também Carnoy (1990). Assim, a política da estrutura se reproduzirá na superestrutura, mas esta é determinada “em última instância” pela base. Os novos direcionamentos determinados por uma mudança de classe na condição de dominante, na base, portanto, se reproduzem na estrutura pela nova política econômica do Estado e desemboca em mudanças também na superestrutura, como o caso da escola.

A escola se constitui um caso especial na produção de Althusser (Ibidem). Para ele, a escola figura como o dominante entre os Aparelhos Ideológicos do Estado (AIE). Enquanto na sociedade feudal, o AIE principal era político e tinha na Igreja seu principal instrumento, é sobre o AIE escolar que repousa, na sociedade burguesa, a maior atenção. Logo, dado o tempo que as crianças estão expostas a ela e a postura reacionária (reprodutora) da maioria dos professores em favor do sistema e da ideologia vigentes, a escola se tornou um poderoso instrumento de ideologização na mão daqueles que agem por meio dela, sob a face “neutra” do Estado. E é nesse sentido que Henri Lefebvre (a partir de Hegel, cf. LEFEBVRE, 1975) afirma que a classe média (como burocracia), ao assumir ou gerir as instituições, busca, em conformidade aos interesses dominantes, se colocar acima da materialidade ou dos interesses gerais da sociedade. O Estado é

É um fragmento da sociedade que se erige acima dela, juntando às funções socialmente necessárias (em dado momento) superfetações permitidas pelo exercício de poder. Os homens no poder se apoderam da racionalidade inerente à práxis; aproveitando-se de seu caráter incompleto, dirigem-se para a obtenção de seus próprios fins e voltam-na contra o conjunto da sociedade. [...] Erigindo-se acima da sociedade, tem seus interesses próprios e seu próprio suporte social, a burocracia. Detém múltiplos poderes: organização, ideologia, coerção, decisão política. Mas ele não se pode abstrair da sociedade real, que lhe serve de base: classes e luta de classes (LEFEBVRE, 1966, p. 90).

183

Logo, sua presumida “neutralidade” ou “imaterialidade” se constitui outro elemento ideológico e ideologizante, por meio da qual transfere os valores da classe dominante como se fossem universais – a violência simbólica de Bourdieu e Passeron (1975).

Esses dois autores concordam com Althusser quanto à função da escola de reproduzir e legitimar as relações entre as classes para a manutenção da ordem instituída. Mas discordam da possibilidade de uma autonomia relativa da superestrutura em relação à estrutura, proposta por Althusser (1985), que daria àquela a capacidade para uma reação às imposições desta e mesmo a existência de reciprocidade entre as ações dessas duas instâncias.

Tais características estão previstas na tradição marxista brasileira, como bem se vê defendidas por Saviani (2008) em sua pedagogia histórico-crítica. Para Saviani, embora a escola sofra a ação da sociedade que a determina, também reage a ela, o que pode ocasionalmente provocar mudanças nesta última. Ou, nas palavras de Carnoy, “as ações na escola têm o potencial de contribuir positivamente para a posição do trabalho

na luta de classes, através da relação orgânica entre a luta na superestrutura e a luta na base” (CARNOY, 1990, p. 86).

Para Bourdieu e Passeron (1975), mesmo essa autonomia relativa da escola não passa de uma fachada para a reprodução da hierarquia social. Um exemplo claro dessa análise é o dito caráter “meritocrático” da escola, que, segundo os autores, é mera idealização, pois na realidade o sucesso escolar e conseqüentemente o profissional estão reservados para os alunos oriundos da classe dominante, o que deixa evidente que a realidade do processo de ensino e seleção é de natureza classista. Destacariamos ainda o *habitus*, como construção pregressa e relacionada tanto à origem social quanto aos processos de formação de cada um; ou a correlação de forças ou os diferentes posicionamentos no campo educacional, os quais, em sua relação ao campo econômico e político, subordinariam as possibilidades transformadoras da educação.

Além disso, como afirmamos sobre a apropriação desigual, bem como da relação entre as classes e os grupos sociais com a materialidade (e diríamos sobre a própria compreensão dessas relações), o ponto de partida em que se desenvolve a educação é desigual aos atores sociais. Nesse sentido, urge a necessidade de articular a educação e as políticas educacionais (seja o discurso sobre a educação bem como sobre as políticas) com esse ponto de partida desigual.

Políticas: de Estado ou de Governo? Públicas ou privadas?

A definição de política pública precisa partir da distinção entre Estado e Governo, para, daí, depurar se ela abrangeria as ações de ambos, ou se seria aproximada mais de uma que de outra distinção. Nesse caso, dizemos ser as ações de Estado relacionadas àquelas “mais de fundo”, mais de longo prazo ou que dissessem respeito a todos; e as de governo, àquelas outras mais imediatas, de curto prazo e restritas, talvez, aos 04 (quatro) anos de uma gestão governamental no Brasil. E como tal, a partir de Lefebvre (1966), diríamos que, o Estado seria uma “abstração” que se materializa nos “governos” (seus instrumentos de fazer-se, de materializar-se, inclusive as políticas e a educação) em função dos interesses dominantes explicitados na correlação desigual de forças, tendo a apropriação da materialidade, já referida, como “pano de fundo”. O Estado, como construção humana, tende a se autonomizar ao colocar-se acima da materialidade (à semelhança da religião) e pretendendo falar (a burocracia gestora do Estado) em nome de toda a sociedade.

Nesse sentido, mas numa compreensão diferente da nossa, mesmo que também numa perspectiva crítica, Eloísa Höfling (2001, p. 32) aponta que

é possível se considerar Estado como o conjunto de instituições permanentes – como órgãos legislativos, tribunais, exército e outras que não formam um bloco monolítico necessariamente – que possibilitam a ação do governo; e Governo, como o conjunto de programas e projetos que parte da sociedade (políticos, técnicos, organismos da sociedade civil e outros) propõe para a sociedade como um todo, configurando-se a orientação política de um determinado governo que assume e desempenha as funções de Estado por um determinado período.

Por um lado, concordamos com Höfling (2001), que as políticas públicas seriam as ações do Estado quando da implementação de programas ou projetos de um governo, voltadas para setores específicos da sociedade, e nesse caso, relacionado a sua definição de governo. No entanto, diferimos de seu argumento de que tal definição não ficaria reduzida à burocracia pública, responsável pela concepção e implementação das políticas públicas. Mas sim como o responsável pela “implementação e manutenção a partir de um processo de tomada de decisões, que envolve órgãos públicos e diferentes organismos e agentes da sociedade relacionada à política implementada.” (HÖFLING, 2001, p. 32).

De outro lado, Machado (2005, 2006) ao argumentar sobre a diferenciação das definições de política, oferece três possibilidades de interpretação: polity, policy e politics. Ou seja, as teorias ou as referências teóricas (polity), as políticas concretas e/ou específicas (policy) e as relações políticas ou processo de implementação das políticas (politics). Argumenta o autor que o estudo, a pesquisa e a análise das políticas deveriam considerar esses três aspectos, conforme o lugar em que o analista se encontra (seja para manutenção ou defesa da política em desenvolvimento; ou ao contrário, desde uma perspectiva radical de superação do que está instituído), além do envolvimento dos atores nas definições do que é uma ou outras. Consequentemente, políticas públicas seriam entendidas como uma ação (politics) além das que correspondem a políticas estatais (policy); bem como aquilo que está como não referido, relacionado aos referenciais, aos paradigmas, etc. que dizem respeito à utopia de sociedade, de educação, etc., que tem a ver com a teoria política (polity) de base da análise daquele que escreve ou argumenta.

Nesses termos, a educação – objeto mais específico deste estudo – poderia ser assumida como uma política pública (policy) e, no que se refere à participação de vários interesses envolvidos no processo de tomada de decisões, abrangeria as ações

necessárias a sua efetivação (*politics*), mas também, aos fins do Estado e das políticas (*polity*). Conforme Teixeira, já relacionado a um conteúdo, as políticas públicas consistiriam na base das ações do poder público, nas relações desse com a sociedade, isto é, uma espécie de “mediação entre atores da sociedade e do estado” (TEIXEIRA, 2002, p. 2); ou, ao contrário, pelas “não ações”, ou omissões como manifestação de políticas, uma vez que decorrem das opções tomadas por aqueles que exercem o poder público. Em ambos os casos, pode-se relacionar às definições que realizamos acima.

Na opinião de Höfling e Teixeira, uma política, para configurar-se pública, deveria considerar a participação de vários atores da sociedade, que representassem, portanto, a vontade de uma coletividade mais ampla, não apenas os interesses de um único segmento social. Nesse caso, a política pública, em nossa perspectiva, estaria relacionada à idéia de *politics*, em relação aos processos de implementação das políticas e, portanto, à participação dos atores nas políticas.

Nesses termos, conclui Santos *et al* (2005) que, se as instituições públicas não adotam políticas públicas, de fato, conforme definição de Höfling e Teixeira, é porque essas instituições respondem a outra lógica que não a do poder público a serviço de toda a sociedade (todas as camadas sociais). Dessa forma, trata-se da lógica em que instituições ditas públicas representam “as relações de produção material de uma sociedade dividida em classes, onde uma classe social detém o poder econômico, e, por extensão, o poder político, sobre as demais.” (SANTOS *et al*, 2005, p. 12).

Trata-se de um contraprincípio: se para que uma política se constitua pública é necessário o atendimento aos interesses de toda a coletividade social, logo quando apenas um grupo – a classe social dominante – é a única beneficiária, ou ao menos a principal, a política, mesmo de Estado, se configura de interesse privado. Ou seja, os “espaços de poder” são utilizados em benefícios de determinados grupos sociais, no caso, os dominantes. Do mesmo modo, concluem os autores:

Desta forma, podemos dizer que na conjuntura atual não falamos de políticas públicas, pois as mesmas não são definidas pela coletividade, nem sempre estão voltados para o bem comum e, normalmente, são realizadas para garantir a expansão capitalista ou amenizar os efeitos negativos da irracionalidade da acumulação privada – o que agrava a sua busca pela legitimidade no encaminhamento de ações que amenizem o grau de insatisfação social. (SANTOS *et al.*, 2005, p. 13-14).

Segundo os autores, o Estado Capitalista, em que estão inseridas quase todas as nações do mundo, inclusive o Brasil, expressa, não a vontade da maioria da população, mas sim os interesses da classe que se apropria da riqueza, do território ou dos “meios

necessários” à produção das coisas necessárias à vida, impondo aos demais suas perspectivas e buscando a reprodução das relações sociais. Sendo assim, “não pode, na prática, ser considerado um ente público, defensor dos interesses coletivos” (SANTOS *et al.*, 2005, p. 13). Trata-se, portanto, de um Estado de classe, logo privado, não público, e utilizado em benefício de uns em detrimento da maioria. Apesar de os discursos se apresentarem em nome de todos, ou buscarem isso, e ainda desenvolverem ações de participação, fazem-no apenas para referendar suas decisões, muitas vezes já tomadas.

Estado Capitalista, Políticas Públicas e Educação

Numa dada sociedade capitalista, é plausível admitir que os discursos hegemônicos proponham que a educação seja uma política de Estado, na medida em que, por essa ação, seja entendido apenas o aspecto burocrático de seu cumprimento, como propunha Höfling (2001). Este, por exemplo, é um dos aspectos dominantes dos discursos e argumentos dos gestores do capital, hoje, no governo federal e no Ministério da Educação. Mas, segundo eles, se contrapõem às políticas imediatistas (uma gestão) ou ao discurso e proposta das classes empresariais, apenas focadas na formação de mão de obra, as novas necessidades do capital (flexibilização, inovação, determinados hábitos e atitudes, competências etc.). A educação é, nessa perspectiva, uma política oriunda da sociedade (política pública), e corresponde, portanto, a uma ação da sociedade para a promoção de um bem à própria sociedade que deve ser inserida no debate concreto entre as classes e os grupos em disputa em cada momento concreto.

A depender do modelo de sociedade em que se constitui tal Estado, a educação se constituirá, assim, a promoção do bem-estar público ou privado, uma vez que o Estado tem como papel a manutenção das relações sociais em qualquer modelo de sociedade em que seja constituído. Sendo assim, deve-se considerar o modelo em vigor, que no nosso caso é capitalista, portanto. E, como tal, da sua parte,

tem seus valores voltados para a manutenção da supremacia econômica e política de uma determinada classe ou fração de classe social sobre as demais, estando a maioria da população na posição de dominada, pois a acumulação privada tem uma limitação concreta (possível a um pequeno número de pessoas), visto que se baseia na exploração de uma parte da mão-de-obra disponível, enquanto a outra parte é destituída, provisoriamente (talvez permanentemente), do direito ao trabalho, formando aquilo que Marx denominou de “exército de reserva”, uma das causas da pobreza contemporânea. (Grifo do autor). (SANTOS *et al.*, 2005, p. 13).

Nesse modelo, de classes sociais, as ações do Estado, inclusive a educação, promovem, conforme esse entendimento, a manutenção do sistema de classes. Em outras palavras, a perpetuação do abismo social entre ricos e pobres também se efetiva, através da reprodução, pelas políticas de Estado, dos elementos inerentes à estrutura social mais ampla (ALTHUSSER, 1985).

Conforme Santos *et al* (2005, p.13), a explicação para essa lógica repousa sobre a própria base do sistema capitalista.

O sistema capitalista realiza-se sobre a premissa da exploração, pois se baseia na acumulação privada de riqueza, onde um grupo tem mais recursos materiais do que aquilo que é necessário para sua sobrevivência, estabelecendo, assim, um excedente para uns, que só se sustenta pela escassez de outros (grupos sociais das classes oprimidas e mantidas em suas instáveis posições).

Em suma, é no contexto de um Estado Capitalista que a educação se insere, e como política de Estado é utilizada, conforme preconizam Bourdieu e Passeron (1975), pela ação do Estado para a reprodução da realidade social. E a escola, instituição pela qual o Estado formaliza a educação (MÉSZÁROS, 1985), recebe o papel de Aparelho Ideológico do Estado (ALTHUSSER, 1985), com a tarefa de formar (reproduzir) para a sociedade os futuros cidadãos, sob as mesmas relações que dela recebe de favorecimento de alguns e exclusão de muitos.

E mais que isso, se se considerar pelo prisma do “arbitrário cultural” (BOURDIEU; PASSERON, 1975), a educação, como qualquer política de Estado, recebe o mesmo *status* de “neutralidade” que têm as leis e normas do Estado. Ora, não há neutralidade no Estado, ou como diz Pereira (2011), não é possível sequer pensar em um Estado neutro. Logo, se o Estado não é neutro, as leis implementadas por meio dele, (e no dito estado democrático, capitalista, é sempre por meio dele).

Um exemplo dessa ausência de neutralidade nas leis, é-nos oferecido por Araújo (2011) no caso da Lei 9.795/99, que institui a Política Nacional de Educação Ambiental. Segundo esse autor, as leis são um espaço de conflitos (nos termos bakhtinianos da análise do discurso) e sua elaboração não se constitui uma superação de tais conflitos. Ao contrário, aponta sim para a reprodução dos conflitos nos mesmos termos da força política a que eles representam. Ou seja, a lei sempre favorece ao grupo hegemônico dos conflitos políticos de base. Assim, a referida lei, embora seja oferecida em resposta às demandas de populações que a reclamaram por décadas, recebeu um texto que responde muito mais aos interesses daqueles que sempre se opuseram a sua implementação.

E a educação, como política pública efetivada a partir da implementação de uma lei do/pelo Estado, torna-se, assim, um braço do sistema capitalista. E tem como objetivo garantir, para o futuro, que as relações sociais, tais como a exclusão de muitos dos bens do Estado em favor de uns poucos e a concentração de riqueza nas mãos desses poucos, continue sendo considerado “normal” e “natural”. E que qualquer contestação dessas relações tenha um caráter imoral, uma vez que tanto as leis quanto as políticas do Estado são difundidas e internalizadas pelas instituições “públicas” e privadas.

Política Pública e Educação no Brasil

O caso do Brasil se enquadra entre aqueles, tidos por Celso Furtado (1992) como países subdesenvolvidos, ocupando no mundo capitalista a posição de país periférico. Fato que, apesar das políticas recentes (Lula e Dilma), em alternativa às políticas neoliberais, não se opuseram ao sistema capitalista, nem às condições que caracterizavam à situação aludida por Furtado. Elevando, pois, a discussão ao nível internacional a análise reprodutivista, é possível perceber o Brasil, na condição de país dominado e submisso, formado para esse papel por instituições ditas “multilaterais”, que funcionam como Aparelho Ideológico, não simplesmente de um Estado, mas de um sistema, que está além de qualquer fronteira – o modo de produção capitalista, este a serviço dos países ricos.

Certamente que as políticas de Estado voltadas para a educação se assemelham, uma vez que em países como o Brasil se reproduz a mesma lógica das relações sociais dos países ricos com as particularidades e especificidades de sua história e da constituição das classes e das relações aqui estabelecidas. No entanto, pela realidade da periferia do mundo capitalista na qual o Brasil se localiza, tais relações tomam dimensões mais drásticas. Além de se manterem capitalistas, apesar de serem governadas por esquerdistas, estão a servir de referência às classes dominantes mundiais nestes momentos de crise do capitalismo de forma global. Se na periferia, os problemas sociais são mais notórios, dada a dimensão que assumem, e persistem com tais governos, por outro lado, estão a desenvolver políticas (policy e politics) que amenizam as contradições, cooptam atores e institucionalizam lutas e amenizam a fome e a miséria de milhões sem questionar a apropriação desigual da riqueza produzida, da transformação da natureza ou da apropriação dos territórios. Logo, os problemas sociais

gerados pelas relações desiguais, inerentes ao capitalismo e desses processos de apropriação desigual, ganham aqui maiores dimensões. Daí a intervenção estatal para preservar a classe dominante (mesmo que de forma contraditória e permeada de conflitos por parte ou setores destas classes dominantes) de quaisquer intempéries sociais que coloquem em risco o sistema e sua governabilidade como um todo.

As ações públicas são, assim, vistas por autores brasileiros, como Carlos R. Cury, para quem o Estado tem mesmo a obrigação da intervenção para alcançar essa reversão. Se se trata de

um serviço público, ainda que ofertado também pela iniciativa privada, por ser direito de todos e dever do Estado, é obrigação deste interferir no campo das desigualdades sociais e, com maior razão, no caso brasileiro, no terreno das hierarquias sociais, como fator de redução das primeiras e eliminação das segundas, sem o que o exercício da cidadania ficaria prejudicado *a priori*. (grifo do autor). (CURY, 2008, p. 302).

Segundo Cury, a educação teria um dever acima da instituição (iniciativa) que a oferece. E, quando pela iniciativa privada, em contradição a ela, por ser de sua natureza buscar a igualdade como pressuposto de sua função social. Mas, para isso, conforme Krawczyk: “o Estado devia cumprir também um papel central na pretendida igualdade dos sujeitos na escolarização pública que, entre outras coisas, significava a abolição das diferenças econômicas e culturais no espaço escolar” (KRAWCZYK, 2009 *apud* Dussel, 2000, p. 801).

Em termos da eficiência da educação como política pública, seja de Estado ou mesmo da iniciativa privada, sua avaliação depende daquilo que dela se espera como política social e daquilo que dela é pressuposto como uma ação dentro de um dado sistema. Se considerarmos que sua tarefa de promover igualdade numa dada sociedade, desenvolvida ou não, tem sido ineficaz, cabe inferir a que propósitos ela tem servido efetivamente.

Então, como vimos argumentando, numa sociedade de classes, como a brasileira, há que se reconhecer os conflitos que tais classes travam no seio do Estado, na luta pela implementação de políticas sociais, de uma parte, e na assimilação dessas demandas e sua conversão para o interesse do capital, de outra. Considerando a tendência defendida até aqui, cabe concluir que o esforço, dentro do modelo social capitalista, é vão. A política do Estado, diretamente advinda do interesse do capital, sempre será convertida em favor da proteção de tal interesse.

Considerações finais

Considerado o aspecto reprodutivo das ações do Estado, pelo qual todas as políticas, mesmo aquelas implementadas como “resposta” a um anseio popular, não é plausível admitir tais ações como conquistas ou “vitórias” sobre um inimigo, que mais que de pé, permanece soberano. O Estado burguês, nessa luta, não desempenha o papel de cenário, o campo onde são travadas as batalhas, mas constitui-se a principal arma da classe dominante, não só poderosa, mas também oculta, uma vez que não é entendida como tal, dado o seu caráter de “neutralidade” (PEREIRA, 2011). Ora, mesmo um campo de batalha só pode ser neutro quando não pertence a nenhuma das partes em conflito. E no caso do Estado, ora, ele é o Estado Capitalista, logo, pertence à classe dominante.

Como tal, o Estado faz refletir, inevitavelmente, em suas ações, as intenções da classe que impera sobre ele. É a lógica reprodutiva da estrutura e da superestrutura. As ações do Estado, em qualquer área, reproduzem as relações sociais. Dessa forma, no sistema de dominação capitalista, as políticas, mesmo as ditas “públicas”, sempre refletirão os interesses privados dos detentores do capital. E quanto mais todos acreditarem que tais políticas sejam públicas, menos dificuldades essa classe dominante enfrentará para ver atendidas, por meio delas – logo, sem contestação –, as suas próprias demandas privadas.

Na área educacional, que está no nível da superestrutura, as políticas só se efetivam, de fato, na direção que o próprio Estado estiver caminhando. Caso contrário, não se efetivam. Gramsci (*apud* MANACORDA, 1990), por exemplo, quando elaborou a proposta da “Escola Unitária” supunha uma economia diferente da de mercado. Numa economia capitalista, tal proposta seria improvável.

O mesmo ocorre com a experiência de Paulo Freire (1989), cuja proposta metodológica pode aplicar-se efetivamente no contexto de um Estado recém emancipado, que tinha a emancipação política e econômica como mote para suas demais ações, inclusive educacionais. Tratava-se de educar os cidadãos a partir da nova realidade estrutural: a da liberdade e da transformação social.

Para as propostas de Gramsci e Freire, tem-se o seguinte esquema de reprodução: os conflitos permanecem na base (estes sempre permanentes, com maior ou menor intensidade); na estrutura, socialismo para aquele e emancipação político-

econômica para este; e na superestrutura, a Escola Unitária e a educação emancipatória, respectivamente.

A educação, haja vista o seu papel central na reprodução das relações sociais numa sociedade de classes como a capitalista, não poderia promover o fim da desigualdade social. Seria ingenuidade esperar que qualquer política pública, especialmente a educação, seja eficiente na promoção da igualdade social, uma vez que a desigualdade e a exclusão são mesmo inerentes à democracia burguesa e ao modo de produção capitalista. Ora, isso está previsto desde Rousseau (1995) e Weber (1994). Embora a “igualdade” seja uma das premissas básicas do Estado “democrático”, sua consecução não passa de uma falsa esperança, visto não representar mais que um mero discurso ideológico de uns poucos, os cidadãos de fato.

Nesses termos, qualquer cumprimento efetivo do seu papel social da educação, como de qualquer outra política, seria somente exequível noutra tipo de sociedade, regida por outro sistema de produção, servida por outro tipo de Estado, em que todos fossem mais que cidadãos de “direito”.

192

Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos do Estado**: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado (AIE). 2ª. ed. Trad. W. J. Evangelista e M. L. Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____; BADIOU, Alain. **Materialismo histórico e materialismo dialético**. São Paulo: Global Editora, 1979.

ARAÚJO, Claudionor F. **Conflitos ideológicos no texto da Lei 9.795/99**: uma análise do discurso ideológico no texto da Lei de Educação Ambiental. / Dissertação (Mestrado em Educação – Políticas Públicas) – PPGED/ICED/UFPA, Belém, 2011.

BOURDIEU, P; PASSERON, J. C. **A reprodução**. Elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

_____.; WACQUANT, loïc. **Una Invitación a La sociologia reflexiva**. 2 ed. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

_____.; **Razões Práticas** – sobre a teoria da ação. 10ª Ed. Campinas: Papyrus, 2010.

CARNOY, Martin. **Educação, economia e Estado**: base e superestrutura: relações e mediações. 4ª. ed. Trad.: Dagmar Zibas. São Paulo: Autores Associados/Cortez, 1990. Coleção Polêmicas do Nosso Tempo. vol. 13.

CURY, Carlos Roberto Jamil. *A educação básica como direito*. **Cadernos de Pesquisa**, v. 38, n. 134, maio/ago. 2008.

FURTADO, Celso. **Brasil, a construção interrompida**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

HÖFLING, Eloísa de Mattos. *Estado e políticas (públicas) sociais*. Em: **Cadernos Cedes**, ano XXI, nº 55, novembro/2001. Disponível em: <http://www.ia.ufrj.br/ppgea/conteudo/conteudo-2008-1/HOFLING.pdf>. Acesso em 20 Out 2009.

KRAWCZYK, Nora Rut. *Políticas de regulação e mercantilização da educação: socialização para uma nova cidadania?* Em: **Educ. Soc.**, Campinas, vol. 26, n. 92, p. 799-819, Especial - Out. 2005). Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em 20 Out 2009.

LEFEBVRE, Henri. **Sociologia de Marx**. Rio de Janeiro: FORENSE-UNIVERSITÁRIA, 1966.

_____. **Hegel, Marx, Nietzsche, ou o reino das sombras**. Lisboa: Editora Ulisseia, 1976.

MACHADO, Carlos RS. *Contribuição acerca das políticas públicas da educação e o paradigma emergente*. **Revista ECCOS, SP, v.8, n.1, jun./jul. 2006**. In. <http://www.redalyc.com/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=71580111>] <Acesso 25.10.2012>

193

_____. **A Educação no extremo sul do Brasil**: contribuições aos estudo e à pesquisa da (in) sustentabilidade da qualidade e da democracia nas políticas educacionais. Rio Grande: Editora da FURG, 2011.

_____; MARTINS, César (org.). **Leituras do pensamento de Henri Lefebvre**: aproximações e desafios. Rio Grande: Editora da FURG; 2011.

MANACORDA, M. A. **História da educação**: da Antiguidade aos nossos dias. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1990.

MARX, Karl. **O Capital**; crítica da economia política. 7ª. ed. São Paulo: Difel S.A., 1982.

MÉSZÁROS, István. **A educação para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2005.

ORTIZ, Renato (org.). **A sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Olho D'água, 2003.

PEREIRA, Alexandre M. **O programa de educação ambiental dos grandes empreendimentos (VALE S/A) na Amazônia e as implicações sócioambientais nas comunidades do entorno**: o caso da Vila Bom Jesus no município de Canaã dos

Carajás / Dissertação (Mestrado em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia) – PPGEDAM/NUMA/UFPa, Belém, 2011.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**: estética e política. Tradução: Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO Experimental / Editora 34, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Trad. Maria Constança Peres Pissara. Petrópolis: Vozes, 1995.

SANTOS, Reginaldo Souza *et al.* **Compreendendo a natureza das políticas do estado capitalista**, 2005. Disponível em: http://www.sep.org.br/artigo/645_e6c1951b2527acfdcdaaa7342b7456b2.pdf?PHPSESSID=93c69bf512f15aacfd4cac3a9c. Acesso em 20 Out 2009.

SAVIANI, Demerval. **Pedagogia histórico-crítica**: primeiras aproximações. 10ª . ed. São Paulo: Autores Associados: 2008. Coleção Educação Contemporânea.

SOREL, Georges. **Reflexões sobre a violência**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

TEIXEIRA, Elenaldo Celso. **O Papel das Políticas Públicas no Desenvolvimento Local e na Transformação da Realidade**. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/cursos/aatr2/a_pdf/03_aatr_pp_papel.pdf. Acesso em 20 Out 2009.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalista**. 8ª ed. São Paulo: Pioneira, 1994.

APONTAMENTOS ACERCA DO SIGNIFICADO DE CIDADANIA E DA FORMAÇÃO DO CIDADÃO NA PERSPECTIVA DE PAULO FREIRE E MILTON SANTOS

Claudete Robalos da Cruz¹
Gomercindo Ghiggi²

Resumo:

O presente artigo tem a intenção de apontar, a partir dos avanços e retrocessos dos processos sociais e culturais da construção da cidadania, reflexões em torno do significado de cidadania e da formação do cidadão contemporâneo na perspectiva de Paulo Freire e Milton Santos.

Palavras-chaves: Cidadania, Sociedade, Formação Cultural.

Abstract:

The present paper intends to point out, from advances and setbacks of social and cultural processes of the citizenship building, reflections concerning the meaning of citizenship and of the contemporary citizen education based on the views of Paulo Freire and Milton Santos.

Keywords: Citizenship; Society; Cultural Education

Introdução

A palavra cidadania geralmente é utilizada para expressar os direitos e os deveres dos indivíduos. Tais Direitos estão assegurados por leis e princípios, tais como Constituição Federal, Estatutos, leis trabalhistas, Direitos Humanos, em demais leis que garantem os direitos do cidadão, no entanto, a experiência diária mostra que, ainda prevalece os privilégios, o não cumprimento de leis, injustiças com a grande maioria da população; Aliado a esse quadro, tem-se uma visão mercantilista acerca do que significa ser cidadão, que na visão mercadológica, significa ser consumidor. Na tentativa de tornar-se um consumidor-cidadão busca-se essa inserção social por meio do consumo, ostentação de bens materiais, em que a marca evidencia o poder aquisitivo do

¹ Doutoranda em Educação pela UFPel - cruzufpel@gmail.com, Bolsista CAPES.

² Professor Dr. do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPel - gghiggi@terra.com.br

consumidor e seu *status* social. Disso resulta o aumento dos assaltos, a delinquência infantil e juvenil, prostituição, criminalidade, assassinatos, tráfico e uso de drogas, corrupção, desemprego, que apesar do aumento dos programas de ordem social e ações visando à melhoria das condições de vida do povo brasileiro, ainda assim, questiona-se acerca exercício da cidadania. Diante desse cenário, recorreu-se a Paulo Freire e Milton Santos para compreender-se o que significa ser cidadão e qual o verdadeiro sentido da cidadania nos tempos atuais.

Reflexões em torno do Conceito de Cidadania: avanços e retrocessos

A origem da cidadania esta ligada ao desenvolvimento da *polis* grega, entre os séculos VIII e VII a.C. Os gregos, que eram pastores nômades, a partir do aprimoramento técnicas de agricultura e pecuária, foram se fixando em alguns locais, iniciando assim as cidades que chamavam de *polis* (cidades-estado na Grécia antiga). Cada cidade possuía autonomia política e administrativa, pois cada uma fazia suas próprias leis, as quais só tinham validade em determinada polis. Para eles, política era o envolvimento que o indivíduo tinha com a administração da polis. Quando era apenas uma pessoa quem governava, tinha-se a monarquia, por outro lado, se a polis era administrada por um grupo de pessoas, tinha-se a aristocracia.

Segundo Manzini-Covre (1986), Clístenes no ano 500 a.C., legislador de Atenas, realizou mudanças na administração das cidades, dividindo a cidade em unidades, “demos”, onde criou as Assembleias, para aprovar as leis. Assim, todos os cidadãos participavam na administração da polis. Daí se originou a democracia, que significa governo dos demos. Como as decisões acerca da polis eram tomadas em Assembleias, exigia-se participação dos homens livres. Todavia, importante ressaltar como aponta Manzini-Covre (1986, p. 19): “não faziam parte dos homens livres, as mulheres, as crianças, os escravos, e os estrangeiros, os quais não tinham direito a participação política, apesar de serem a maioria, cerca de noventa por cento da população.”

No período do desenvolvimento da sociedade feudal, entre o século V e XII, houve um retrocesso nas questões ligadas a cidadania. A sociedade feudal, caracterizada pela propriedade rural, na qual, os servos e camponeses viviam submetidos aos desejos do senhor feudal. Nesse contexto social, não havia a possibilidade de mudança de classe social, por exemplo, quem nascia servo, seria a vida toda servo. Com o desenvolvimento da sociedade capitalista, século XV, com a ascensão da burguesia em

luta contra o feudalismo, o exercício da cidadania foi retomado, “com o homem do burgo, o burguês, nascia o cidadão, o homem do trabalho livre, vivendo num lugar livre, a cidade” (SANTOS, 2002, p. 9). Neste período, proclamaram-se as Cartas Constitucionais, as quais estabeleciam direitos iguais a todos e a valorizando o cidadão. A burguesia estabeleceu os três poderes: o executivo, legislativo e judiciário. Nesta forma de administração pública, o Estado era governado pelas leis que estabeleciam os direitos e deveres do cidadão. A democracia passa a ser representativa, e através do processo de eleição, os cidadãos escolhem seus representantes para administrar sua cidade, estado ou país (cf. MANZINI-COVRE, 1986).

A cidadania é uma construção dos homens decorrentes de suas relações sociais estabelecidas no decorrer dos tempos. Ela evolui através de processos de lutas e reivindicações sociais. De acordo com Santos, esse processo de evolução e conquistas levou a condição de “membro da sociedade nacional” no século XVII, ao “direito de associação” no século XIX, até serem alcançados os “direitos sociais “em pleno século XX” (SANTOS, 2002, p. 9).

Observa-se que a construção da cidadania, ou seja, sua representação efetiva do significado, não ocorreu de modo linear, mas aconteceu mediante avanços e retrocessos. No decorrer da história, surgiram às leis com o intuito de regulamentar, estabelecer limites e apontar direitos e os deveres dos cidadãos, no sentido de organizar a vida em sociedade. Assim, foram se consolidando os princípios de cidadania através das leis, declarações e movimentos sociais engajados na luta pela melhoria de suas condições de vida. A Declaração dos Direitos Humanos, por exemplo, foi uma reação as atrocidades praticadas durante a Segunda Guerra Mundial. Decorrente ao impacto causado pelo holocausto buscou-se estabelecer um fundamento ético para mediar à relação dos Estados com seus cidadãos. Daí em diante, a classe trabalhadora ganha um espaço para suas reivindicações, com o surgimento dos sindicatos e grupos organizados (cf. THOMAZ, 2008).

No Brasil não teve a transição do feudalismo para o capitalismo, por conta da exploração de Portugal e depois da Inglaterra, a história do país se inicia já sobre a dominação capitalista. Resultando na ascensão do poder de uma elite econômica e política que possuíam regalias e privilégios, e dominação e submissão da maioria da população brasileira, que sobreviveram em situação de miséria e pobreza. Todavia, Thomaz aponta que “com a imigração italiana que a luta por igualdade teve início”

(THOMAZ, 2008, p. 5). E a partir dos anos de 1910 e 1920 aconteceram as lutas operárias, visando a melhoria das condições de vida dos operários.

No entanto, nos anos de 1964 a 1985, houve um retrocesso na luta pela cidadania, uma vez que, após o golpe militar, a população viveu neste período uma 'anticidadania', quando os brasileiros eram torturados, presos, exilados e mesmos mortos (MANZINI-COVRE, 1986). Nesse período, concorda-se com Santos (2002) que

o modelo econômico que conduziu ao chamado “milagre econômico” vai buscar suas raízes nos mesmos postulados que levaram à supressão das liberdades civis, acusadas então como um fermento deletério, capaz de levar o país à anarquia. Trata-se também, de um modelo político e social, tanto responsável pela eliminação do embrião de cidadania que então se desenvolvia, como pela opção de alargamento de uma nova classe média em detrimento da massa de pobres que o “milagre” não apenas deixou de suprimir, como também aumentou.

Contra esse cenário social e político que se instalou, emergiu o Movimento Operário Brasileiro, que lutaram contra a ditadura militar e manifestando seus descontentamentos com a situação econômica, política e social do país, através de greves, principalmente nos anos de 1978 e 1979. Tal participação popular foi de grande importância para o avanço da cidadania no país, pois

o caráter massivo e pacífico das greves deixou perplexa a ditadura militar em sua fase terminal. Sem ter como reprimir a ofensiva operária iniciada em 12 de maio na Scania (e que logo se alastrou por todo o país), o regime em crise, assistia à sua lei de antigreve ser revogada pela prática de uma classe que, finalmente, recobrava a sua capacidade de luta e projetava nacionalmente a liderança de Lula [...] Mas não foi só a ditadura a ser surpreendida: a própria esquerda deparou com um vigoroso movimento de massas espontâneo que, inicialmente, era hostil a todos os partidos políticos existentes, e cuja liderança declarava-se ‘sem ideologia’. (FREDERICO apud LOPES, 2005, p. 4).

Em 1979 com a promulgação da Lei da Reforma Partidária, abriu espaço para que em 1980, surgisse no bojo deste movimento, o Partido dos Trabalhadores – PT, que

nasce da vontade de independência política dos trabalhadores, já cansados de servir de massa de manobra para os políticos e os partidos comprometidos com a manutenção da atual ordem econômica, social e política. Nasce, portanto, da vontade de emancipação das massas populares. Os trabalhadores já sabem que a liberdade nunca foi nem será dada de presente, mas será obra do próprio esforço coletivo. Por isso protestam quando, uma vez mais na história brasileira, veem os partidos sendo formados de cima para baixo, do estado para a sociedade, dos exploradores para os explorados (PARTIDO DOS TRABALHADORES apud LOPES, 2005, p. 4).

Ao mesmo tempo, enquanto avançava a luta operária nos centros industriais e nas diversas cidades, com manifestação dos movimentos populares por moradia, saúde, avançava também o movimento dos trabalhadores no campo, por melhoria das

condições da vida rural, pelo fim do latifúndio, emergiu assim o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra – MST, instituído em janeiro de 1984 (LOPES, 2005).

No ano seguinte, iniciava o movimento que ficou conhecido como “*Diretas Já*” teve a participação em massa dos brasileiros, que aconteceu em 1985, exigindo a eleição direta para a Presidência do país. Com a eleição de Tancredo Neves para Presidente do Brasil, acaba a ditadura, resultando promulgação da Constituinte e da Constituição da República de 1988.

Outro momento de grande participação popular foi em 1992, quando o movimento “caras-pintadas”, formado por estudantes brasileiros, pintados de cores verde e amarelo, saíram às ruas, pedindo o afastamento do Presidente Fernando Collor de Melo por estar envolvido em corrupção. A mobilização popular foi tão intensa que o Congresso aprovou o Impeachment. Conforme Lopes “este foi, no entanto, o último grande movimento de massa, desde os movimentos do ABC paulista, passando pela luta pelas *diretas já* e os movimentos em torno da constituinte.” (LOPES, 2005, p.5).

O sucessor do mandato de Collor, completado por Itamar Franco, foi Fernando Henrique Cardoso. Em seus oito anos de mandato, 1º mandato (1994-1997) e 2º mandato (1998-2002), Fernando Henrique Cardoso, implantou e consolidou o projeto neoliberal no país, com o desenvolvimento do Plano Real e privatização de diversas estatais. Segundo Lopes (2005, p. 5)

com a chamada Reforma do Estado e a privatização das empresas e de grande parte dos serviços do Estado, o governo assegurou as condições de controle absoluto, pelo capital, do processo de reestruturação do capitalismo e da relação capital/trabalho que, com a flexibilização e a precarização do trabalho, atuam com eficácia na subjetividade de toda a vida social e, de modo especial, da classe trabalhadora.

Desse período em diante, coube ao Movimento dos Trabalhadores Rurais manifestarem-se contra as políticas neoliberais, através da luta pela terra, por meio de diversas ocupações e marchas em favor dos direitos sociais do povo brasileiro. E em 2002, nas eleições presidenciais, os brasileiros manifestaram sua contestação ao projeto neoliberal. De acordo com Lopes “A eleição de Luís Inácio da Silva e do PT expressou uma resposta e abriu uma oportunidade de contribuição efetiva na construção do projeto emancipador da classe trabalhadora e da sociedade brasileira” (Ibidem, p. 7).

Contudo, não se pode dizer que houve um avanço na cidadania, o então, presidente do povo, “foi colocar-se a tarefa de administração dos interesses do capital” (Ibidem).

Concorda-se com Milton Santos, quando expõe em síntese sua crítica ao processo de elaboração da democracia em nosso país, assim afirma:

em nenhum outro país foram assim contemporâneos e concomitantes processos como a desruralização, as migrações brutais desenraizadoras, a urbanização galopante e concentradora, a expansão do consumo de massa, o crescimento econômico delirante, a concentração da mídia escrita, falada e televisionada, a degradação das escolas, a instalação de um regime repressivo com a supressão dos direitos elementares dos indivíduos, a substituição rápida e brutal, o triunfo, ainda que superficial, de uma filosofia de vida que privilegia os meios materiais e se despreocupa com os aspectos finalistas da existência e entroniza o egoísmo como lei superior, porque é o instrumento da busca da ascensão social. Em lugar do cidadão formou-se um consumidor, que aceita ser chamado de usuário. (SANTOS, 2002, p.12)

Tal contexto, aliado a um modelo de ensino tradicional, em que predominou o caráter informativo, limitando ao desenvolvimento de habilidades necessárias a realização dos exames avaliativos, configuraram uma escola seletiva menosprezando as diferenças individuais, cabendo ao aluno adaptar-se ao sistema de ensino, contribuindo para ampliar as desigualdades sociais no país.

Conforme Santos (2002, p. 42):

a educação corrente e formal, simplificadora das realidades do mundo, subordinada à lógica dos negócios, subserviente às noções de sucesso, ensina um humanismo sem coragem, mais destinado a ser um corpo de doutrina independente do mundo real que nos cerca, condenado a ser um humanismo silente, ultrapassado, incapaz de atingir uma visão sintética das coisas que existem, quando o humanismo verdadeiro tem de ser constantemente renovado, para não ser conformista e poder dar resposta às aspirações efetivas da sociedade, necessárias ao trabalho permanente de recomposição do homem livre, para que ele se ponha à altura do seu tempo histórico.

200

Todavia, constata-se em nosso cotidiano, seja através da mídia, violência de toda ordem: corrupção, assassinatos, assaltos, prostituição, tráfico de drogas, de pessoas, de órgãos, de animais, etc. Como salienta Thomaz (2008, p. 12):

continua-se a ver crianças pedindo esmolas nas ruas da cidade, quando as mesmas deveriam estar estudando, crescendo sadiamente, sendo bem alimentada, tendo um lar, sendo que isso lhes é garantido pela Declaração dos Direitos da Criança, aprovada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1959 e reforçado no Brasil pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) – Lei nº 8.069/90.

Tal conjuntura expressa à falta de cidadania, de consciência social e política, seja por parte dos políticos como da população em geral. Como bem sintetiza Dimenstein (1999, p. 33) que

um menino de rua é mais do que um ser descalço, magro, ameaçador e mal vestido. É a prova da carência de cidadania de todo um país, em que uma imensa quantidade de garantias não saiu do papel da Constituição. É um espelho ambulante da História do Brasil.

Concorda-se com Santos (2002) o progresso material que conhecemos hoje em nosso país, foi resultado da aceitação extrema da racionalidade econômica, exercidas pelas firmas estrangeiras e nacionais, as quais foram tomando lugar das instituições governamentais, impondo seus interesses e suas ideologias como essenciais para o desenvolvimento do país, e nisso “a noção de direitos políticos e de direitos indivíduos teve que ser desrespeitada, se não frequentemente pisoteada e anulada” (SANTOS, 2002, p. 3). Nesse sentido, “o modelo político e o modelo cívico foram instrumentais ao modelo econômico” (Ibidem), quando deveria ser o contrário, como afirma posteriormente: “numa democracia verdadeira, é o modelo econômico que se subordina ao modelo cívico (Ibidem, p. 5). Devemos partir do cidadão para a economia e não da economia para o cidadão”. Decorrente a construção de um modelo cívico que teve como meta transformar o indivíduo em consumidor, ao invés do cidadão. Como afirma Santos “numa sociedade tornada competitiva pelos valores que erigiu como dogmas, o consumo é o verdadeiro ópio, cujos templos modernos são os *Shoppings Centers* e os supermercados, aliás construídos à feição das catedrais (Ibidem, p. 34). Tal modelo fortaleceu-se com “a propaganda como fazedora de símbolos, o consumismo como seu portador, a cultura de massas como caldo de cultura fabricado, a burocracia como instrumento e fonte de alienação”(Ibidem, p. 11). Diante disso, foi suprimida a defesa do direito ao trabalho e a remuneração digna, à saúde, a educação, a saneamento básico, ao direito de bens vitais mínimos para se viver com dignidade.

No atual contexto social, as pessoas são levadas a considerar-se excluídas quando não se vêem como potencial consumidor de produtos e serviços em voga, tem-se uma *cidadania regulada*, em que os direitos dos cidadãos são resultante dos direitos das suas profissões e ocupações. Nas palavras de Wanderley Guilherme Santos “a cidadania está embutida na profissão e os direitos do cidadão restringem-se aos direitos do lugar que ocupa no processo produtivo, tal como reconhecido em lei. Tornam-se pré- cidadãos, assim, todos aqueles cuja ocupação a lei desconhece” (SANTOS, 1979, p. 75). Tal afirmação torna-se evidente na realidade vivida pela sociedade baseada nos princípios consumistas, porque, dependendo da profissão, da ocupação, há variações no poder aquisitivo e assim como no acesso aos direitos sociais e políticos. Daí há cidadania e cidadanias, segundo Santos (2002, p. 12): “nos países subdesenvolvidos de um modo geral há cidadãos de classes diversas, há os que são mais cidadãos, os que são menos cidadãos e os que nem mesmo ainda o são”. A capacidade de manipulação construída pela sociedade de consumo é tão forte, que a exclusão das pessoas aos

shoppings centers, a moda, e demais bens materiais coloca as pessoas a condição de alienados, além de incorporam um aprendizado do consumo tão profundo, que dificulta as pessoas distinguirem as aspirações pessoais legítimas, das impostas pelo sistema econômico e político. O consumo desenfreado contribui para o “aniquilamento da personalidade”, impedindo que os indivíduos assumam-se como sujeitos históricos. Diante desse quadro, emerge de acordo com Santos (2002, p. 17):

o consumidor insatisfeito e, por isso, votado a permanecer consumidor. Sua dependência em relação aos novos objetos limita sua vocação para obter uma individualidade e reduz a possibilidade dos encontros interpessoais diretos e enriquecedores, porque simbólicos em sua própria origem. A comunicação entre as pessoas é frequentemente intermediada por coisas, tendo uma lógica mais instrumental que existencial.

E acrescenta: “a força da alienação vem dessa fragilidade dos indivíduos, quando apenas conseguem identificar o que os separa e não o que os une” (Ibidem). Tal quadro de vida infelizmente torna-nos joguetes no curso da vida coletiva, como salienta Santos “a existência é vivida não tanto para a consagração dos valores, mas para a busca das coisas, o produtor se tornando submisso ao objeto produzido.”(Ibidem, p. 37). Do mesmo modo, as relações pessoais passaram a ser mediadas por interesses econômicos, de tal modo que o produto, o lucro tem maior valor e relevância do que os valores humanos. Santos considera que com “a glorificação do consumo se acompanha a diminuição gradativa de outras sensibilidades, como a noção de individualidade que, aliás, constitui um dos alicerces da cidadania” (Ibidem, p. 35). O consumo atualmente, se reveste de diferentes formas, e o aniquilamento da cidadania ocorre de várias maneiras. Santos alerta que (Ibidem, p. 41):

o consumidor não é o cidadão. Nem o consumidor de bens materiais, ilusões tornadas realidades como símbolos: a casa própria, o automóvel, os objetos, as coisas que dão status. Nem o consumidor de bens imateriais ou culturais, regalias de um consumo elitizado como o turismo e as viagens, os clubes e as diversões pagas; ou de bens conquistados para participar ainda mais do consumo, como a educação profissional, pseudo-educação que não conduz ao entendimento do mundo.

Na mesma direção Freire destaca que “nesta ânsia irrefreada de posse, desenvolvem em si a convicção de que lhes é possível transformar tudo a seu poder de compra. Daí sua concepção estritamente materialista da existência. O dinheiro é a medida de todas as coisas. E o lucro, seu objetivo principal” (FREIRE, 1987, p. 46). Tal comportamento gera a autodesvalia, que se trata da introjeção que fazem os oprimidos a partir do discurso dominante. De tanto, escutar que o poder de compra é o que garante sua inserção na sociedade, acabam por acreditar que são incapazes de conseguir acesso

a tais bens e consideram-se, portanto, excluídos, sem valor, sem dignidade; tantos outros irão buscar a qualquer custo, meios para inserir nessa lógica capitalista, seja através do tráfico, prostituição, etc. Nesse sentido, é possível constatar que, “a própria existência vivida mostra a cada qual que o espaço em que vivemos é, na realidade, um espaço sem cidadãos” (SANTOS, 2002, p. 48), pois, enquanto manter essa lógica, teremos de um lado, pessoas correndo em busca de acesso a tais bens, outros usufruindo, outros sem acesso nenhum. E pensar, refletir, analisar sobre as condições de vida, sobre os fundamentos da sociedade, poucos fizeram e poucos fazem.

O Significado da Cidadania e da Formação do Cidadão para Paulo Freire e Milton Santos

Diante de um contexto negador de cidadania e falta de participação política, Paulo Freire e Milton Santos, engajaram-se na busca por uma sociedade mais justa e mais solidária. Concomitantemente ao fervor desenvolvimentista, nos anos de 1959 a 1963, ocorreu no Brasil movimentos educativos que se colocavam contra aos processos de massificação da sociedade, dentre eles destaca a pedagogia de Paulo Freire. De acordo com Brandão (*apud* BEZERRA, 1980, p. 43):

É possível dizer que tanto Paulo Freire quanto o MEB procuraram transformar uma educação fundamental para o povo (os valores políticos dos grupos externos retraduzidos na linguagem de ajuda ao povo) em uma educação do povo (os valores culturais dos grupos populares retraduzidos através da educação levada a eles).

Os movimentos de educação popular emergiram a favor da conscientização, de uma educação comprometida com os interesses dos sujeitos envolvidos, com a formação do cidadão. Dentre os diversos exemplos, do engajamento de Freire na busca da efetivação dos direitos sociais e humanos dos indivíduos, destacam-se as práticas educativas de Angicos/RN, no início da década de 1960. No exílio, sua pedagogia avança para outros países e continentes. Freire participa de processos de alfabetização, politização e em nome da constituição de uma democracia radical na África, Ásia, Europa e América.

Freire direcionou seu trabalho pedagógico, principalmente aos excluídos das ações políticas. Assim de dedica o livro *Pedagogia do Oprimido* “aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam” (FREIRE, 1987, p. 23). Nas suas viagens pelo mundo, defendeu uma pedagogia política centrada na liberdade e na autonomia do ser, propondo

a politização da educação. Direcionou sua ação educativa, em busca da assunção do indivíduo tratado como objeto para condição de sujeito, fazedor de cultura e da história, chamou-os a assumirem-se e lutarem pelos seus direitos sociais e políticos. Orientou-os para viverem coerentes com sua vocação ontológica, a de seres humanos em busca de sua humanização e com seus projetos. Tanto que, como

seres históricos, inseridos no tempo e não imersos nele, os seres humanos se movem no mundo, capazes de optar, de decidir, de valorar. Têm o sentido do projeto, em contrasta e com os outros animais, mesmo quando estes vão além de uma rotina puramente instintiva. Daí que a ação humana, ingênua ou crítica, envolva finalidades, sem o que não seria práxis, ainda que fosse orientação no mundo. E não sendo práxis seria ação que ignoraria seu próprio processo e seus objetivos. A relação entre a consciência do projeto proposto e o processo no qual se busca sua concretização é a base da ação planejada dos seres humanos, que implica em métodos, objetivos e opções de valor. (FREIRE, 1978, p. 43)

Freire esclarece que toda a ação educativa, seja ela ingênua ou crítica, desenvolve-se a fim de efetivar um projeto educativo, social, político, econômico ou cultural. Para sua concretização implica escolha de métodos e opções valorativas. Daí porque ao conceber sua pedagogia como problematizadora da realidade e dos projetos vigentes, aponta nas suas diversas obras e escritos, alguns princípios e modos de ser indispensáveis a práxis educativa progressista, assim destaca Freire (1996, p. 46) que

uma das tarefas mais importantes da prática educativo-crítica é propiciar as condições em que os educandos em suas relações uns com os outros e todos com o professor ou com a professora ensaiam a experiência profunda de assumir-se. Assumir-se como ser social e histórico, como ser pensante, comunicante, transformador, criador, realizador de sonhos, capaz de ter raiva porque capaz de amar. Assumir-se como sujeito porque capaz de reconhecer-se como objeto.

A educação, segundo Freire, deve servir ao desvelamento das situações opressoras. Daí necessariamente, seu método de aprendizagem, toma a realidade concreta como ponto de partida, porque considera que a educação deve tornar-se instrumento de humanização, ou seja, por meio do processo de conscientização, os sujeitos ampliam suas percepções e tornam-se capazes de denunciar as desumanizações e anunciar processos humanizadores. Observa-se que, os objetivos e as finalidades, dessa perspectiva de ensino e aprendizagem, se reveste em um ato político comprometido com a transformação social e com a formação do sujeito histórico. Para Paulo Freire, cidadão significa “indivíduo no gozo dos direitos civis e políticos de um Estado” e cidadania “tem que ver com a condição de cidadão, quer dizer, com o uso dos direitos e o direito de ter deveres de cidadão” (FREIRE, 2001, p. 25). É assim que ele

entende “a alfabetização como formação da cidadania” e como “formadora da cidadania” (Ibidem).

Nesse sentido, para Freire (1996, p. 14):

formar é muito mais do que puramente treinar o educando no desempenho de destrezas, e porque não dizer também da quase obstinação com que falo de meu interesse por tudo o que diz respeito aos homens e às mulheres, assunto de que saio e a que volto com o gosto de quem a ele se dá pela primeira vez. Daí a crítica permanentemente presente em mim à malvez neoliberal, ao cinismo de sua ideologia fatalista e a sua recusa inflexível ao sonho e à utopia.

No livro *Pedagogia da Autonomia* especialmente Freire lista alguns saberes necessários a prática educativa progressista, a saber: Ensinar exige rigorosidade metódica, pesquisa, respeito aos saberes dos educandos, criticidade, estética e ética, corporeificação das palavras pelo exemplo, risco, aceitação do novo e rejeição a qualquer forma de discriminação, reflexão crítica sobre a prática, reconhecimento e a assunção da identidade cultural, consciência do inacabamento, reconhecimento de ser condicionado, respeito a autonomia do ser do educando, bom-senso, humildade, tolerância e luta em defesa dos direitos dos educadores, apreensão da realidade, alegria e esperança, convicção de que a mudança é possível, curiosidade, segurança, competência profissional e generosidade, comprometimento, compreender que a educação é uma forma de intervenção no mundo, liberdade e autoridade, tomada consciente de decisões, saber escutar, reconhecer que a educação é ideológica, disponibilidade para o diálogo, querer bem os educandos. Todos esses elementos, são indispensáveis para pensar a formação do cidadão contemporâneo, enquanto sujeito comprometido com a construção da realidade social, cultural, política, econômica, etc.

Assim que, formar o cidadão, com vistas ao desenvolvimento de sua consciência crítica, é oferecer meios intelectuais para o desvelamento dos processos sociais, políticos, econômicos, culturais e espaciais. Tal perspectiva de formação é uma condição indispensável para o desenvolvimento da consciência social e política, para pensar a sociedade e criar possibilidades de participar da história como sujeito. Conforme Freire (1994, p. 830), “diminuir a distância entre o discurso e a prática é o que se denomina coerência”. Assim que, aprender utilizar-se da prática e da teoria, é buscar novas formas de sociabilidade, com o verdadeiro exercício da cidadania.

Tal práxis educativa se apresenta como um processo de “hominização”, em contraposição ao atual modelo de formação calcado nas atuais relações econômicas, que se resultam na alienação do homem e na expropriação de seu saber. Para tanto, há

necessidade de uma ética universal do ser humano e de marchas em favor dos direitos humanos, marchas para a efetivação da democracia radical.

Concorda-se com Herbert ao explicitar o significado de cidadania na perspectiva de Paulo Freire, que

a cidadania se manifesta por meio das relações sociais, por meio do exercício de produzir coletividade e poder relacionamentos continuados em favor da vivência dos direitos e deveres dos indivíduos nos grupos sociais. Um relacionamento compartilhado e participativo é condição necessária para o exercício da cidadania (HERBERT, 2010, p. 67).

A cidadania é um processo construído culturalmente e historicamente, “ela começa na relação que a pessoa faz consigo mesma e depois vai expandindo-se para o outro e para a sociedade” (THOMAZ, 2008, p. 34). De tal modo que, formar o cidadão na perspectiva freireana, implica necessariamente, incentivar a leitura crítica do mundo, capaz de permitir que os educandos tomem consciência do movimento dialético da realidade em que estão inseridos, reconhecendo-nos que “somos seres condicionados mas não determinados”. O que significa conceber a história como tempo de possibilidade, como problematização do presente e a esperança na construção de um futuro menos injusto, mais humano.

Do mesmo modo, Santos considera o cidadão como “multidimensional. Cada dimensão se articula com as demais na procura de um sentido para a vida. Isso é que dele faz um indivíduo em busca do futuro, a partir de uma concepção de mundo” (SANTOS, 2002, p. 42). O cidadão é aquele indivíduo que se reconhece como sujeito, como ser histórico, transformador e solidário, isto é, que para tornar-se agente ativo do processo histórico, tem de assumir-se enquanto sujeito, responsabilizar pelas transformações e colocar-se a serviço da coletividade e do bem comum. Assim, o cidadão é aquele sujeito “que tem a capacidade de entender o mundo, a sua situação no mundo e de compreender os seus direitos para poder reivindicá-los” (SANTOS, 1997, p. 133). Milton Santos apostava numa leitura crítica do espaço como ferramenta essencial ao processo de desalienação e como indispensável para constituição de um espaço com cidadãos. Assim destacava

a luta pela cidadania não se esgota na confecção de uma lei ou da Constituição porque a lei é apenas uma concreção, um momento finito de um debate filosófico sempre inacabado. Assim como o indivíduo deve estar sempre vigiando a si mesmo para não se enredar pela alienação circundante, assim o cidadão, a partir das conquistas obtidas, tem de permanecer alerta para garantir e ampliar sua cidadania. (SANTOS, 2002, p. 80)

Nesses termos, na visão de Santos (2000, p. 55), “nossa grande tarefa, hoje, é a elaboração de um novo discurso, capaz de desmistificar a competitividade e o consumo e de atenuar, senão desmanchar, a confusão de espíritos”. Ou seja, Santos aponta para a necessidade do desenvolvimento de processo de ensino e aprendizagem, cuja pedagogia conduza ao desvelamento da realidade, daí vai ao encontro do pensamento de Freire. Como salienta Silva (2008, p. 7): “aprendendo a ler as artimanhas de dominação fica bem mais fácil impor força ao espírito e resistir às tentações do mundo da produção. Também podemos entender isso como nitidez política do contexto em que vivemos.” Tal nitidez é possível mediante análise rigorosa dos acontecimentos.

Concorda-se com Silva (2008, p. 1) que

ambos proporcionam raciocínios que permitem desvelar vários processos da realidade social e política do contexto histórico social brasileiro. Com eles é possível pensar o mundo levando em consideração as diversas dimensões da historicidade, refletir sobre o espaço e o tempo de forma compreensiva e entender os complexos das práticas sociais mais ampliados. A partir de suas mundividades é possível conhecer, repensar e criar novos conceitos. Para eles a realidade é consequência de ações de homens e mulheres durante o processo histórico. Ela não algo natural, mas criada sócio culturalmente.

Freire e Santos nos oferecem ferramentas conceituais indispensáveis para a formação do cidadão. Considerando que a cidadania trata-se de uma construção que acontece a partir da práxis e da participação política, é fundamental um ensino comprometido com a formação do sujeito historicamente situado. Tal como o consumo, que se trata de um processo de ‘invasão cultural’³, resultado também de um aprendizado, acredita-se que através da leitura crítica da realidade, é possível desenvolver um processo de “síntese cultural” de que fala Freire, e assim construir outras formas de sociabilidade a partir da práxis homens e mulheres no processo de construção da história. Considerando que,

o homem é um ser da práxis, da ação e reflexão. Nestas relações com o mundo, através de sua ação sobre ele, o homem se encontra marcado pelos resultados de sua própria ação. Atuando, transforma; transformando, cria uma realidade que, por sua vez, envolve-o, condiciona sua forma de atuar (FREIRE, 1992, p. 28).

O mundo será o que, enquanto sujeitos históricos nós responsabilizarmos e comprometermos em fazer hoje. A consciência da historicidade, da realidade e da

³ Para Freire (1987, p. 180): “A invasão cultural, os espectadores e a realidade, que deve ser mantida como está, são a incidência da ação dos atores. Na síntese cultural, onde não há espectadores, a realidade a ser transformada para a libertação dos homens é a incidência da ação dos atores. Isto implica que a síntese cultural é a modalidade de ação com que, culturalmente, se fará frente à força da própria cultura, enquanto mantenedora das estruturas em que se forma.”

cultura enquanto resultado de nossas ações, é fundamental para que as transformações sociais, educacionais, políticas, econômicas, culturais, ambientais aconteçam.

Considerações Finais

Freire e Santos em seus diversos escritos pensam a sociedade, o ser humano, a educação, numa mesma direção. Ambos comprometeram-se em encontrar meios para pensar a formação dos sujeitos, a fim de desenvolver análise crítica de sua própria condição. Apostavam na construção de uma sociedade menos desigual, no entanto, salientava a necessidade de uma educação como instrumento de emancipação, pois, o mais grave da sociedade vigente, além do consumo, da cultura de massas, da cidadania regulada, é que a maioria da população é desprovida dos meios para análise crítica da realidade.

Para tanto, afirmavam a necessidade de uma formação em que o ser humano eleva-se a condição de sujeito e comprometesse com seu tempo. Eles acreditaram na capacidade humana de construir o mundo, fazer história e cultura baseada em princípios éticos. Eles romperam com fatalismo histórico, com a concepção de neutralidade da ciência, da educação. Ao contrário, apontam que toda prática é carregada de intencionalidade e finalidades, desconstruindo os discursos dominantes. Os dois trabalharam preocupados e comprometidos com a humanização dos modos de vida, denunciaram processos de desumanização e de opressão, ao mesmo tempo, apontaram possibilidades da construção de novas formas de sociabilidade.

Acreditavam na ampliação da cidadania, a partir da formação do cidadão, não na perspectiva capitalista de cidadão-consumidor, mas do cidadão, sujeito historicamente situado e engajado social e politicamente na transformação de situações opressoras e desumanizantes. De modo que, uma das grandes tarefas do ensino público é contribuir para o reaprendizado da cidadania, “essa pedagogia será mais difícil em certos países” (SANTOS, 2002, p. 125), eis a tarefa dos educadores brasileiros, recuperarem as pedagogias emancipatórias, que tem como centralidade a formação do sujeito consciente, tomando como importante elemento no processo de emancipação do sujeito, a cultura local e o espaço vivido.

Referências Bibliográficas

BEZERRA, Aída. **A questão política da educação popular**. Brasiliense, 1980.

COVRE, Maria de Lourdes Manzini (org.). **A cidadania que não Temos**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

DIMENSTEIN, Gilberto. **O cidadão de papel**. 16. ed. Sao Paulo: Atica. 1999.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

_____. **Política e Educação**. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. **Ação Cultural para a liberdade e outros escritos**. 3ª Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

_____. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. **Extensão ou comunicação?** 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____.; MACEDO, Donaldo. **Alfabetização: leitura do mundo leitura da palavra**. 2. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994.

LOPES, Josefa Batista. **As lutas sociais operárias e populares no Brasil**. II Jornada Internacional de Políticas Públicas - eixo, "Lutas Sociais e Direitos" - realizada pelo Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da UFMA no período de 23 a 26 de agosto de 2005. Visualizado em http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppII/pagina_PGPP/Trabalhos2/Josefa_batista_1opes155.pdf . Acesso em 20 de Fevereiro de 2013.

REZENDE FILHO, Cyro de Barros; CÂMARA NETO, Isnard de Albuquerque. **A evolução do conceito de cidadania**. Visualizado em: <http://www.unitau.br/scripts/prppg/humanas/download/aevolucao-N2-2001.pdf>. Acesso em 20 de Fevereiro de 2013.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

_____. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Nobel, 2002.

_____. **As Cidadanias Mutiladas**. In: Preconceito. São Paulo: Secretaria da Justiça e da defesa da Cidadania do Estado de São Paulo, 1997.

SANTOS, Wanderley Guilherme. **Cidadania e Justiça**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1979.

SILVA, Luiz Etevaldo. *Paulo Freire e Milton Santos: Um encontro em favor da cidadania e da solidariedade*. In: **Revista e-Curriculum, PUCSP – SP**, Volume 3, número 2, junho de 2008. Disponível em: <http://www.pucsp.br/ecurriculum>

THOMAZ, Lourdes. **Os caminhos da cidadania**. Material Didático elaborado para definir diretrizes de ação do Programa de Desenvolvimento Educacional – PDE Secretaria de Estado da Educação do Paraná. Ponta Grossa/PR, 2008. Visualizado em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/1709-6.pdf> Acesso em 20 de Fevereiro de 2013.

ASPECTOS DA MODERNIZAÇÃO DO ENSINO SUPERIOR BRASILEIRO E CRÍTICA AO MÉTODO CIENTÍFICO: APROXIMAÇÕES COM O PROCESSO DE NATURALIZAÇÃO DA PESQUISA EM EDUCAÇÃO

Sérgio Rafael Barbosa da Silva

Resumo:

O tema central do artigo é a produção do conhecimento científico na educação superior. Seu objetivo é continuar uma trajetória de interrogação sobre os pressupostos do processo de conhecimento em educação, examinando, agora, a construção histórica do objeto. Esse exame é realizado a partir da discussão de elementos da análise de Florestan Fernandes e Miriam Cardoso sobre o processo de produção do conhecimento científico no Brasil.

Palavras-chave: Ensino Superior; Método Científico; Pesquisa em Educação.

Abstract:

The central theme of this paper is the production of scientific knowledge in higher education. Our main aim is to put forward a questioning trajectory on the foundations of the process of knowledge in education, examining, at this moment, the object's historical construction. This approach is performed departing from the discussion of elements of the Florestan Fernandes and Miriam Cardoso analysis on the process of production of scientific knowledge in Brazil.

Keywords: Higher education, Scientific method, Educational research.

Introdução

Esse artigo tem a finalidade de apresentar algumas ideias que estão me ajudando na construção de uma problemática para a pesquisa que estou desenvolvendo no curso de doutorado em educação. A minha pesquisa de doutorado está em fase inicial e, a meu ver, o debate sobre as ideias que apresentarei a seguir irá contribuir na definição da problemática da minha pesquisa.

De forma geral, apresentarei alguns aspectos da modernização do ensino superior brasileiro entre as décadas de 1930 e 1970 e, em seguida, a crítica que Miriam Limoeiro Cardoso faz à crença de que o método científico, por si mesmo, garante a

apreensão de conceitos que definem um *objeto* real. Entendo que os momentos mencionados anteriormente me ajudarão a situar o meu *objeto* de pesquisa – inflexões teóricas nos programas de pós-graduação em educação – no tempo histórico a partir de algumas questões políticas e teórico-metodológicas que formaram o contexto das pesquisas em educação nas décadas de 1960 e 1970.

Ao levantar essas questões estou estabelecendo alguns limites daquilo que denomino de *naturalização* da pesquisa em educação, nesse sentido, esse artigo não é um trabalho que pretende apresentar a síntese dos resultados de uma pesquisa já realizada, pelo contrário, ele tem a característica de levantar questões que irão auxiliar no desenvolvimento de uma pesquisa de doutorado que ainda está definindo sua problemática de pesquisa.

Aspectos da modernização do ensino superior brasileiro

Para iniciarmos a discussão sobre a modernização do ensino superior brasileiro entre as décadas de 1930 e 1970, nos baseamos na contribuição de Florestan Fernandes no livro intitulado *Universidade brasileira: reforma ou revolução*. Nesse livro o autor faz uma análise do ensino superior brasileiro até a década de 1970. Em sua análise apresenta, dentre outros, o conceito de *padrão brasileiro de escola superior*, um padrão que identifica a passagem, através de reformas legais como o Estatuto da Universidade Brasileira decretado por Francisco Campos em 1931, do ensino superior tradicional para a universidade conglomerada, incluindo as experiências acadêmicas da Universidade de São Paulo (USP), criada em 1934 e da Universidade do Distrito Federal (UDF), criada em 1935.

Segundo Fernandes (1975) o *padrão brasileiro de escola superior* teve o seu ápice entre as décadas de 1930 e 1960 e pode ser caracterizado como uma justaposição dos seguintes elementos: o funcionamento das faculdades, ou escolas superiores, isoladas; o funcionamento das universidades conglomeradas; e a maneira como a ideia de universidade foi interpretada no país. Neste cenário de justaposição afirma que a classe dominante no Brasil utilizou o ensino superior para manter o monopólio social do poder político e cultural; a universidade foi um local privilegiado para formar as elites dirigentes, e secundariamente, exerceu outras funções.

No entanto, críticas foram feitas ao modelo de ensino superior adotado pelo Brasil a partir da década de 1930. Essas críticas começaram a se intensificar com a

atuação da Associação Brasileira de Educação (ABE), da Academia Brasileira de Ciências (ABC) e do movimento dos *Pioneiros da Educação Nova* (FÁVERO, 2006). Mas elas ganharam relevo quando os estudantes universitários nas décadas de 1940 e 1950, liderados pela União Nacional dos Estudantes (UNE), perceberam que as críticas liberais dos setores mencionados anteriormente impulsionaram um processo de modernização e reforma da universidade brasileira sem, no entanto, conseguirem criar uma universidade que constituísse um *complexo sistema institucional*. Para Fernandes (1975, p. 160):

A partir daí, ganhou relevo a concepção de que a universidade constitui um complexo sistema institucional, dotado de organização estrutural-funcional pluridiferenciada e de dinamismos de auto-crescimentos duplamente polarizados [...]. Não só a “função de ensinar” passava a ser concebida como uma função a ser desdobrada e diversificada, de modo a inserir-se o ensino pós-graduado entre as tarefas centrais da universidade.

Neste contexto, o entendimento de que a universidade brasileira não era uma organização pluridiferenciada, como algumas universidades de alguns países da América Latina, da América do Norte e da Europa, levou os estudantes a afirmarem que a mudança da estrutura da universidade brasileira não mudaria sem uma mudança da estrutura social. A radicalização do movimento dos estudantes desencadeou um movimento pela reforma universitária. Esse movimento se insere no momento histórico em que o Brasil estava caminhando na direção de um processo de modernização de sua economia e a universidade era uma instituição da sociedade que necessitava ser modernizada.

Mas, acontecimentos políticos – a renúncia do presidente Jânio Quadros, a posse de João Goulart e, posteriormente, a tensão causada pelas discussões em torno das “reformas de base”. Reformas defendidas pelo presidente João Goulart – no início da década de 1960 contribuíram, não só, para a tomada do poder de Estado pelo golpe militar em 1964, retirando os estudantes da cena política e deixando o caminho aberto para que a reforma universitária fosse realizada segundo os moldes das forças conservadoras, bem como, contribuíram para que a mudança da estrutura social fosse associada ao processo de modernização do país, como se esse processo fosse sinônimo de mudança social (cf. FERNANDES, 1975).

Em sua análise, Fernandes se detém nos fatores que antecederam a reforma universitária, concretizada na Lei nº 5.540/68, que o autor denomina de reforma universitária consentida. Contudo, apesar da crítica, reconhece que a referida lei possui

avanços em relação ao *padrão universitário brasileiro* por tratar as universidades como *integradas e multifuncionais*.

A análise de Fernandes também ajuda a entender o contexto político que orientou a execução da legislação educacional do ensino superior nos anos de 1960, especificamente, os Pareceres nº 977/65 e nº 77/69, da Câmara de Educação Superior (CES), do Conselho Federal de Educação (CFE).

Através da análise desses pareceres, é possível afirmar que eles se completam. O Parecer nº 977/65 possui a finalidade de definir a natureza da pós-graduação brasileira e o Parecer nº 77/69 estabelece as normas desse nível. De uma forma geral, eles procuram preencher uma lacuna no ensino superior brasileiro, ou seja, eles objetivam conseguir superar a falta de tradição que o país possui no ensino pós-graduado. Para superar essa falta de tradição era necessário “introduzir na universidade uma espécie de diversificação vertical com o escalonamento de níveis de estudo que vão desde o ciclo básico, à pós-graduação” (PARECER, 977/65, p. 164).

Neste contexto, somos levados a indagar como se explica o fato de a reforma universitária, defendida pelos estudantes, e de os Pareceres nº 977/65 e nº 77/69 e a Lei 5.540/68, elaborados pelas forças conservadoras, tal como afirma Fernandes (1975), afirmarem a necessidade de instituir uma verticalização na universidade brasileira. Segundo a análise de Miriam Limoeiro Cardoso (1996, 2005)¹, o próprio Florestan Fernandes responde essa questão ao elaborar a categoria de *capitalismo dependente*.

De acordo com Cardoso, a categoria de *capitalismo dependente* permite compreendermos aquilo que ficou denominado como *modernização*. Essa categoria foi formulada quando Florestan Fernandes começa a afirmar que existem determinações históricas presentes na sociedade brasileira que estão além dos limites nacionais. Ao trabalhar com essa idéia, Florestan Fernandes desloca a perspectiva do *objeto* de sua análise, passando a trabalhar com a *totalidade* modo de produção capitalista.

Dessa forma, Fernandes, segundo Cardoso, insere a sociedade nacional nessa *totalidade* denominada *civilização ocidental moderna* ou *capitalismo moderno*. Com essa nova referência para pensar a sociedade brasileira, Cardoso afirma que Florestan Fernandes, “[...] constrói um novo *problema* para a sua pesquisa: o da relação entre a sociedade brasileira e a expansão mundial do capitalismo” (CARDOSO, 2005, p. 10).

¹ Nesses trabalhos a autora realiza uma apresentação da contribuição teórica de Florestan Fernandes com destaque para a reconstrução do *objeto* das pesquisas desenvolvidas por ele até chegar ao conceito de capitalismo dependente.

Nessa mudança de perspectiva, o que era tratado como nacional e internacional passa a ser tratado como elementos que fazem parte do *ordenamento capitalista do mundo* e da expansão dessa ordem. Agora, o fator principal da análise sociológica de Florestan Fernandes é: “[...] as influências estruturais e dinâmicas da ordem social global sobre a absorção e a expansão do capitalismo no Brasil” (FERNANDES *apud* CARDOSO, 2005, p. 10). Ao prosseguir na sua teorização, Florestan Fernandes constrói a caracterização da “*forma de integração* “das sociedades heteronômicas ou dependentes” aos “centros de dominância” da expansão econômica capitalista” (Ibidem, p. 11). Segundo Cardoso, para Florestan Fernandes, o desenvolvimento capitalista, nas economias dependentes, assume uma *forma* específica e particular denominada *capitalismo dependente*, sendo essa *forma*, uma das formas que o desenvolvimento capitalista assume na fase monopolista:

Daí porque não cabe, pois, tomar diretamente para análise a relação entre um Estado-nação particular, no caso o Brasil, e o capitalismo enquanto modo de produção, como se se tratasse de uma relação de determinação direta e exaustiva de um geral sobre um particular desse geral. Antes, é preciso identificar a forma de integração específica desse particular ao sistema a que se vincula e que o determina, ou seja, quanto ao Brasil e à América Latina segundo a forma de integração capitalista heteronômica ou dependente. (CARDOSO, 2005, p. 12).

215

Na análise de Florestan Fernandes, a história não aparece como uma evolução natural de fatos: “[...] é falsa a ideia de que a *história se faz*, que ela se determina automaticamente. A história é feita coletivamente pelos homens e, sob o capitalismo, através de conflitos de classe de alcance local, regional, nacional e mundial” (FERNANDES *apud* CARDOSO, 2005, p. 18). Neste caso, segundo Cardoso, a categoria de *capitalismo dependente* articula o sistema de classes, nacional e internacional, para compreender o funcionamento da condição de heteronomia e questionar essa condição, para poder chegar aos seus determinantes históricos: “[...] pois é a partir dessa inclusão que as burguesias locais são admitidas como partes importantes daquela articulação. [...]”, Florestan identifica as burguesias locais como parceiras das burguesias hegemônicas – parceiras menores e subordinadas, mas parceiras” (CARDOSO, 2005, p.18).

Em resumo, Florestan Fernandes, ao elaborar o conceito de *capitalismo dependente*, não se baseia em uma relação sistêmica, por exemplo, a relação de centro e periferia, ou seja, não compreende que a dependência se trata de um mecanismo de relações entre partes diferentes de um mesmo sistema. Ele opera com a dependência dentro do sistema de produção capitalista indicando que a dependência é uma variante

desse sistema, ou seja, introduz, em caráter permanente, a associação da dependência ao desenvolvimento do capitalismo na fase monopolista:

A condição colonial permanece, ao permanecer (ou, quem sabe, para permanecer) muda de forma a cada nova fase do desenvolvimento capitalista. Fala em colonialismo, imperialismo e capitalismo monopolista. O que toma para a análise é especialmente a heteronomia nessa última fase, definindo-a enquanto capitalismo dependente. [...]. Cada mudança de fase do capitalismo se fará acompanhar por uma forma de heteronomia, que seria própria da nova fase (FERNANDES apud CARDOSO, 2005, p. 17).

Então, através da categoria de *capitalismo dependente*, a questão da modernização é problematizada. Em uma análise sistêmica, a diferença no interior do sistema econômico mundial é atribuída ao progresso técnico, ou seja, as diferenças existem porque o progresso científico e tecnológico dos países do centro e da periferia é diferente. Contudo, como o progresso caminha para a mesma direção, as diferenças podem ser superadas em um momento histórico futuro. Nessa análise, a diferenciação interna do sistema econômico é atribuída, somente, ao progresso científico e tecnológico. A solução para superar essas diferenças é o *desenvolvimento* das regiões periféricas através da *industrialização* dessas regiões, ou seja, a análise tem como horizonte o limite de elaborar políticas estratégicas para alcançar o *desenvolvimento*. (Ibidem).

Para Florestan Fernandes, a análise sistêmica, ao desconsiderar as determinações históricas do modo de produção capitalista estimula uma modernização através da expansão industrial: “[...] uma industrialização divorciada dos interesses nacionais das sociedades que o absorvem, as quais se tornam, em consequência, crescentemente subjugadas aos países cujas economias controlam o processo a partir de fora” (Ibidem, p. 13).

A partir da contribuição de Fernandes (1975) e Cardoso (1978, 1996, 2005, 2006), podemos destacar que o processo de modernização da sociedade brasileira, entre os anos de 1930 e 1970, com ênfase nas décadas de 1950 e 1960², foi baseado na perspectiva de que a industrialização iria estimular o desenvolvimento econômico e colocaria o país no caminho de alcançar o progresso em diversas áreas, incluindo o progresso científico e tecnológico, retirando-o do atraso. Essas questões trazem indícios que nos permitem relacionar a modernização do ensino superior brasileiro, entre as décadas de 1930 e 1970, à necessidade de industrialização do país.

² Cf. CARDOSO, Miriam. *Ideologia do desenvolvimento Brasil: JK-JQ*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

Nesse período, a luta pela modernização e implantação da universidade no Brasil proporcionou várias mudanças de posição entre as frações da classe dominante (burguesia industrial e oligarquias) para tomar a direção desse processo, principalmente, no primeiro momento, entre 1930 e 1945. No momento em que a exigência da modernização do ensino superior ganha relevo com a participação dos estudantes exigindo a reforma universitária, no fim da década de 1940 e por toda a década de 1950, a luta pela direção do processo se intensifica. Mas, mesmo essa luta tendo se intensificado, os problemas estruturais, que a expansão do sistema de produção capitalista causou à sociedade brasileira, foram colocados em um plano secundário pela difusão da ideia de que a *industrialização* associada ao progresso da ciência e das técnicas resolveria esses problemas. Contribuíram para esse cenário o golpe militar de 1964, a legislação sobre o ensino superior produzida depois do golpe e a crença de que o progresso científico ajudaria a construir uma sociedade igualitária.

Segundo o Parecer nº 977/65, a pesquisa é função primordial dos programas de mestrado e doutorado, e possui uma relação estreita com o progresso da ciência. Nesse sentido, recorreremos à contribuição de Elizabeth Macedo e Clarilza Sousa, quando elas afirmam que: “em áreas como a educação, praticamente, toda pesquisa é desenvolvida nos programas de pós-graduação ou por sujeitos formados para a pesquisa nesses programas” (MACEDO; SOUSA, 2010, p. 166). Essa tendência atual da pós-graduação *stricto sensu* em educação mencionada por Macedo e Sousa começou a ser desenhada a partir de meados da década de 1960, quando,

As recomendações dos pareceres n. 977/65 e n. 77/69, embora não obrigatórias, foram seguidas à risca pelos cursos, na medida em que era a partir delas que seu funcionamento era autorizado, condição fundamental para a validação dos certificados e para pleitear financiamento junto aos órgãos estatais. (MACEDO; SOUSA, 2010, p. 170).

Neste caso, destacamos que as recomendações definidas por lei, para o processo de modernização do ensino superior brasileiro, segundo Macedo e Sousa foram cumpridas à risca na área da educação. A meu ver, o cumprimento dessas recomendações dialogou com a difusão do que Cardoso (1978) denominou de *ideologia do desenvolvimento*. Para exemplificar a difusão dessa ideologia nas políticas destinadas à pós-graduação *stricto sensu* recorreremos aos objetivos previstos nos Planos Nacionais de Pós-graduação (PNPGs).

O objetivo geral estabelecido no I Plano Nacional de Pós-Graduação (I PNPG, 1975-1979), plano que pretendeu organizar a aplicação das normas contidas nos

Pareceres nº 977/65 e nº 77/69, foi o de “formar, em volume e diversificação, pesquisadores, docentes e profissionais e encaminhar e executar projetos de pesquisa, assessorando o sistema produtivo e o setor público” (BRASIL, 2005, p. 12). Esse objetivo geral da pós-graduação brasileira, a meu ver, está orientado pelo tema do desenvolvimento. Através da execução do I PNPG (1975-1979), a pós-graduação cumpriria o papel de formar profissionais para o sistema produtivo e o setor público, sendo responsável, também, pelo desenvolvimento do processo de industrialização do país e pelo desenvolvimento do aparelho de Estado.

Neste contexto, desde o I PNPG (1975-1979), as ações previstas buscaram superar a expansão espontânea dos cursos de mestrado e doutorado: “a expansão deveria tornar-se objeto de planejamento estatal, considerando a pós-graduação como subsistema do sistema universitário e este, por sua vez, do sistema educacional. Deveria então estar integrada às políticas de desenvolvimento social e econômico” (BRASIL, 2005, p. 12).

No II PNPG (1982-1985), o objetivo central, tal como o objetivo definido no I PNPG (1975-1979), continuou sendo a formação de recursos humanos. Todavia, esse objetivo foi associado à qualidade do ensino superior, com ênfase na pós-graduação. Para isso, o II PNPG destacou a necessidade de melhorar a avaliação da pós-graduação, que existia desde 1976 (Ibidem).

O III PNPG (1986-1989) possuía o objetivo de proporcionar um desenvolvimento científico que impulsionasse o processo de independência econômica, científica e tecnológica do país:

Elaborado no mesmo período do I Plano Nacional de Desenvolvimento (PND) da Nova República, expressa uma tendência vigente àquela época, a conquista da autonomia nacional [...]. No que se refere à pós-graduação, essa idéia se expressa na afirmação de que não há um quantitativo de cientistas suficiente para se atingir plena capacitação científica e tecnológica, tornando-se importante um progresso da formação de recursos humanos de alto nível, considerando que a sociedade e o governo pretendem a independência econômica, científica e tecnológica para o Brasil, no próximo século (BRASIL, 2005, p. 13).

Para alcançar esse objetivo, o plano previu o desenvolvimento de pesquisas pelas universidades e a integração entre a pós-graduação e o sistema de ciência e tecnologia (idem).

Como o IV PNPG não teve a sua elaboração concluída, se passaram quinze anos até que um novo plano fosse concluído. O V PNPG (2005-2010) entrou em vigor com o objetivo de garantir o fortalecimento das bases científica, tecnológica e de inovação; a

formação de docentes para todos os níveis de ensino e a formação de profissionais para o mercado não-acadêmico.

Em resumo, sobre a modernização do ensino superior brasileiro entre as décadas de 1930 e 1970, a característica marcante é o fato de que a universidade brasileira, para se modernizar, precisou se organizar através da diversificação ou variação vertical de níveis, com a separação entre os cursos de graduação e os de pós-graduação *stricto sensu*, os primeiros dedicados ao ensino e os segundos dedicados à pesquisa.

A partir de agora apresentaremos uma crítica ao método científico universal porque entendemos que a difundida ideia de modernização de diversos setores da sociedade brasileira, principalmente a do ensino superior, através do progresso da ciência e das técnicas dialoga, em grande parte, com a perspectiva científica que compreende que o *real* pode ser apreendido através da canonização do método científico.

Reflexão crítica sobre o método científico

A oposição entre a epistemologia cartesiana e a epistemologia da ciência contemporânea é o ponto inicial da reflexão que Miriam Limoeiro Cardoso realiza sobre o método científico, para a autora é importante duvidar da tranquilidade proveniente de uma formalização capaz de universalizar perguntas e respostas independente do *objeto* a ser pesquisado e da área específica da pesquisa. Segundo Cardoso (1976), o pesquisador não pode adotar padrões estabelecidos do método científico sem realizar uma discussão mais profunda dos critérios que garantem a cientificidade, para ela é necessário explicitar esses critérios através da crítica ao método científico, crítica que extrapola os limites de um debate no interior do próprio método. Neste caso, o método faz parte de um conjunto responsável pela elaboração do conhecimento científico.

Entende-se o método como parte de um corpo teórico integrado, em que ele envolve as técnicas, dando-lhes sua razão, perguntando-lhes sobre as possibilidades e as limitações que trazem ou podem trazer às teorias a que servem, no trabalho sobre o seu objeto. A reflexão é aqui necessariamente retorno do método sobre si mesmo, questionamento dos seus próprios fundamentos, revisão crítica (CARDOSO, 1976, p. 62).

O questionamento dos fundamentos do método, de acordo com Cardoso (1976), é possível quando conduzimos o raciocínio até o plano epistemológico, em um movimento que permite um distanciamento dos atributos do método e uma aproximação das suposições em que se baseia. Esse movimento possui a capacidade de questionar as

evidências de uma *epistemologia espontânea* na qual o pesquisador é considerado como um indivíduo concreto, personalizado, que investiga um pedaço da realidade, também concreto.

Segundo Cardoso (1976), o conhecimento científico é o resultado da relação entre um *sujeito* que busca conhecer e o *objeto* de sua preocupação, nesse sentido ele se expressa em uma relação determinada principalmente pela construção elaborada a partir da explicação parcial disponível no momento de definição das estratégias utilizadas para abordar o *objeto* a ser investigado.

Cabe notar que o relacionamento pensamento-objeto não é feito fundamentalmente a partir de cada ser pensante individual e específico com seu objeto específico, mas está baseado na explicação parcial concretamente aceita pela sociedade ou pelo grupo social, conforme ela é assimilada pelo sujeito, tendo importância particular a sua posição dentro dela ou dele. As explicações que fornecem as bases para o estabelecimento da relação entre o objeto a estudar constituem atualmente parte do conhecimento que a ciência elaborou e cuja utilização social conduziu à sedimentação do saber socializado (CARDOSO, 1976, p. 64).

Sobre a relação sujeito-objeto é importante ressaltar, de acordo com Cardoso, que apesar de todo esforço se dirigir para a explicação do *objeto* a ser investigado não é ele quem comanda o processo de investigação “No fundo, é a realidade que importa, mas não é ela que comanda o processo da sua própria inteligibilidade” (CARDOSO, 1976, p. 65).

Neste contexto, a crítica ao método científico elaborada por Cardoso atribui à relação sujeito-objeto um lugar diferente do lugar atribuído por uma *epistemologia espontânea*. Para Cardoso, na construção de um *objeto* de conhecimento não cabe o entendimento de que o pesquisador individual se relaciona com um *objeto* real (concreto), a marca dessa construção é a relação entre a teoria explicadora e aquilo que ela explica.

Atente-se, no entanto, que não é neutralidade que se está pedindo a ele (pesquisador), mas participação crítica, vontade, empenho em conseguir descobrir, melhor dizendo construir uma explicação precisa, capaz de satisfazer o nível de exigência requerido. Trata-se, sem dúvida, de uma construção, dominada por um projeto, a teoria em ação, que o cientista tenta desenvolver erigindo em nova teoria (CARDOSO, 1976, p. 67).

A explicação capaz de satisfazer o nível de exigência requerido pelo processo de construção de um *objeto* de conhecimento é uma explicação que surge quando um corte epistemológico estabelece limites na relação entre a teoria e o *objeto real*, esses limites são estabelecidos através da crítica as bases da explicação anterior do *objeto real* que será pensado a partir de uma construção que não se contenta com a explicação fornecida

pelo senso comum. Segundo Cardoso, o corte epistemológico é necessário para a construção de um *objeto de conhecimento* porque as explicações do senso comum se baseiam em um longo processo de sedimentação do todo teórico anterior e impedem a crítica aos fundamentos teóricos de uma determinada teoria, só o corte epistemológico permite o acesso a uma formulação que nega o conhecimento elaborado anteriormente em uma área específica.

O conhecimento que se tinha conseguido elaborar na área do saber em pauta, pois, não se apresenta como acabado ou definitivo. Mas a sua validade, assim como a sua limitação só são compreensíveis a partir da formulação que o nega e com a qual a ciência progride (CARDOSO, 1976, p. 68).

A noção de corte epistemológico contraria os partidários do método científico universal porque introduz a ideia de descontinuidade, como uma característica marcante da ciência contemporânea, ao invés de operar com as ideias de acumulação e continuidade na produção científica. De acordo com Cardoso, associado à noção de corte epistemológico temos rupturas entre teorias científicas, no entanto, essas rupturas não eliminam as explicações teóricas anteriores, “[...] quando ocorre no domínio científico uma ruptura, ela não elimina a verdade anteriormente aceita como se deixasse de ser científica. A negação que sobre ela se exerce é de outra espécie” (CARDOSO, 1976, p. 70).

Ao pensar a ciência como um corpo teórico já constituído Cardoso envolve o método em um conjunto integrado do qual fazem parte também teoria, objeto científico, técnica, objeto real, experiência infirmadora, e experiência, para a autora esse conjunto integrado forma um processo constante de pesquisa em inter-relação com os produtos intelectuais desta pesquisa. O funcionamento desse conjunto integrado é ao mesmo tempo a teoria em ação e a possibilidade de surgimento de uma nova teoria.

Segundo Cardoso, ao fazermos uma teoria entrar em ação nos apoiamos naquilo que já dispomos e conseguimos entender dela, esse guia teórico que serve de apoio é também uma limitação, no entanto, ele crucial para o trabalho teórico, ele permite apreendemos uma parcela da *realidade* dentro de limites específicos, e nunca tal como ela seja, mas sempre como a conseguimos ver. O surgimento da nova teoria ocorre quando a ruptura entre teorias consegue estabelecer a mudança do *objeto de conhecimento*.

Vejamos, a seguir, a explicação do funcionamento desse conjunto integrado.

Aquela teoria e aquele objeto real, ambos específicos de um momento determinado do desenvolvimento científico interagem, formando a experiência, que adere a suas especificidades, orientada pela teoria. O

método, pois, se exerce no estabelecimento da consequência teórica desta relação, orientada teoricamente, entre a teoria base e o real a que se refere e para o qual pretende apresentar uma explicação válida. Como resultado desse exercício metódico fica construído o objeto do conhecimento, objeto científico. Este é um ponto em que a técnica começa a ser requisitada, uma técnica tal que possa ser produtiva e eficiente diante daquela tripla especificidade, relacionando objeto científico e objeto real (CARDOSO, 1976, p. 73).

Ao afirmar que o método faz parte de um conjunto integrado, Cardoso chama a atenção para o equívoco de adotar um tratamento diferenciado para o método,

A modificação de uma (parte) acarreta modificações nas demais e este processo de transformação se dá quando, posto à prova o conjunto, como um todo ou mesmo numa das relações que o compõem, ele não resiste; quando é negado na prática e se reduz aos limites que a experiência lhe impõe, permitindo uma formulação. Nenhum dos seus termos pode ser transferido a outro conjunto impunemente (CARDOSO, 1976, p. 74).

E indo adiante em sua crítica, Cardoso afirma que se o poder da teoria sofre modificações no decorrer do tempo marcado pelas discontinuidades das novas descobertas científicas, com o método não poderia ser diferente. “Ao caráter transitório do conhecimento científico substantivo corresponde o caráter não absoluto do método: não há um conjunto de normas que garantam a cientificidade” (Ibidem). Para a autora as transformações dos conjuntos teóricos, transformações nas relações básicas, alteram o método empregado na construção do *objeto de conhecimento* e, por isso, o controle da aplicação do método não é suficiente para garantir a resolução dos problemas da pesquisa.

Tendo a ciência uma história é mister do cientista aprender com ela. E assim como ela mostra a falência de alguns métodos, ela indica a fecundidade de outros. A cada momento do desenvolvimento científico algum ou alguns métodos são apontados como os mais eficientes no tratamento de tais ou quais problemas. Até que outros os suplantem. A ciência não tem preconceitos. Ela não é mera sistemática, não é simples classificação; ela se abre para o conhecer, é apenas isso que importa, por isso que sofre tantas vezes com oposição do social (Ibidem, p. 77).

É possível dizer, de acordo com Cardoso, que a supervalorização da ciência em relação aos demais tipos de conhecimento está associada a uma supervalorização do método científico. Neste caso, o método científico surge como instrumento capaz de relacionar dados através do julgamento das variáveis segundo regras fixadas na ciência o que permite um distanciamento de outros tipos de explicação do *real* e garante à ciência um lugar de destaque mantido graças à ‘sofisticação’ e ao ‘rigor’ do método científico. “A qualificação de um método como o método científico o opõe aos demais, portanto não científicos” (Ibidem, p. 82).

Segundo Cardoso, a supervalorização da ciência contribui para o entendimento de que ela seja isolada e inteiramente autônoma da sociedade, com a ciência é possível se estabelecer a ‘verdade’ das coisas e, ao contrário, a não-ciência pode ser classificada como opinião, como ideologia por não seguir as regras fixadas pelo método científico. “Daí segue a vantagem em dispor deste método milagroso, conhecê-lo e dominá-lo enquanto conjunto de técnicas que, se bem manejadas, conduzem à descoberta da verdade” (Ibidem, p. 83).

Adotar o pressuposto de que é possível descobrir a ‘verdade’ através do método supõe ele como elemento capaz de desvendar a *realidade* guardando desta sua objetividade, preservando o *objeto* de pesquisa de qualquer interferência, de qualquer contaminação que atrapalhe a pesquisa (Ibidem).

Neste contexto, Cardoso nos diz que:

O esforço da pesquisa é apenas técnico, nada teórico. “Teórico” é unicamente o seu resultado. Sendo a técnica estritamente concreta, a neutralidade dela depende tão somente da neutralidade de quem a utiliza. A partir daí o foco é centrado no pesquisador individual. O melhor cientista seria a máquina, incapaz de pensar, mas com ótimo desempenho técnico (Ibidem, p. 83).

Nesta perspectiva a *realidade* está à mostra e o ‘erro’ presente na investigação corresponde a uma cópia mal feita da *realidade*, a um ‘erro’ metódico na obtenção do saber ou às divergências provenientes de subjetividades distintas. Cardoso enfatiza que essa perspectiva científica se baseia na “ilusão do real transparente, mostrando-se e fornecendo dados que o espelham” (Ibidem, p. 84), isto porque o fundamento do conhecimento reside na transposição do *objeto real* para dentro do pensamento, uma transposição que tenta resguardar a inteireza do *objeto real* para dentro do pensamento do pesquisador, e, então, pode denominar de ‘conceito’ o resultado desse processo de abstração.

Desse modo, entre as suposições básicas do método científico contam-se as seguintes: recolhem-se indícios do real para com eles compor, sistematizando, uma “cópia” do objeto. A verdade dessa cópia se confunde com a objetividade, quando várias subjetividades concordam quanto a ela. Considerando o objeto como o objeto real que se oferece, consistindo esta oferta nos “dados” – o sujeito não devendo interferir, mas apenas captar estes dados e trabalhá-los, o conhecimento não é senão o resultado da manipulação deles e o essencial para consegui-lo é o método (técnica) adequado (Ibidem).

De acordo com Cardoso, conceber o *objeto real* como algo que se oferece ao pesquisador proporciona o surgimento de uma ‘ilusão empirista’. O terreno propício para o desenvolvimento dessa ilusão é certo tipo de filosofia da ciência que afirma que existe uma separação entre filosofia e ciência e chama para si a responsabilidade de

definir as tarefas da ciência. Ao contrário dessa posição, a autora nos diz que “se, porém, não há ciência sem filosofia, se não há filosofia sem ciência, se em cada uma cabe a outra sem ferir suas especificidades, perde o sentido pensar em termos de uma filosofia da ciência” (Ibidem, p. 85).

A ciência contemporânea não pode ser explicada, conforme Cardoso, nos limites de uma filosofia da ciência, além disso, ela diz que identificar filosofia da ciência e metodologia científica é um engano porque o exercício desta última tem suas raízes na ciência e, portanto, não é especificamente um exercício filosófico. O exercício metódico da prática científica é derivado da atividade de pesquisa, por isso, não faz sentido falarmos em cientificidade de uma atividade estritamente filosófica, tal como, a praticada por uma filosofia da ciência.

Segundo Cardoso, a complexidade do *real* impõe ao conhecimento científico uma prática de construir representações que vão explicando o *real* em um processo infinito de aproximações. E a construção dessas representações supõe uma transformação infinita das teorias que se propõem a explicar o *real*. E assim,

A teoria está sendo sempre transformada. Parte-se de uma teoria-base para problematizar o objeto que lhe é próprio, quando ele aparece como um desafio. Mas também ela se problematiza enquanto faz ciência. O método da problematização dela não é idêntico ao método da problematização que ela faz. Deste modo, fazer ciência transforma incessantemente o método. E é essa capacidade de transformação sempre presente que dá o caráter de científico. Ele só permanece intacto, fechado, se não for posto em prática, ou se o for, mas de forma contrária ao progresso da ciência (Ibidem, p. 86).

224

Conceber o método científico como algo pronto, fechado em si mesmo, é uma forma de proceder que entende a investigação científica como um processo meramente técnico, como a escolha do melhor método disponível para explicar o *objeto* de pesquisa dentro de um ‘quadro de referência teórico’. Essa escolha se detém em um forte apelo à *realidade* e faz manifestar uma dificuldade do senso comum na explicação que pretende ser científica (cf. CARDOSO, 1976).

Como então fugir desse fechamento? Segundo Cardoso, é importante percebermos que ao fazermos ciência a renovação é permanente.

Fazendo-se a ciência, a renovação é permanente: da teoria, do método, da técnica, do objeto. Pensando a ciência no tempo, olhando os grandes momentos de que se compõe, concluímos que as autênticas revoluções que os constituem não se dão por pura continuidade com a teoria, o método, a técnica e o objeto anterior, nem por algum processo que nada tenha a ver com eles (como uma geração espontânea). Dão-se através de uma forma específica de negação de sua própria base, do seu próprio ponto de partida (Ibidem, p. 86).

Para Cardoso, o corte epistemológico e a ruptura entre teorias é um movimento que permite a renovação da ciência e, conseqüentemente, do conjunto integrado composto pela teoria, método, objeto do conhecimento, técnica, objeto real, experiência infirmadora e experiência. A autora afirma que o conhecimento científico nunca parte do total desconhecimento, “[...] toda a investigação supõe um projeto, um corpo teórico que lhe dá forma, orientação e significado, [...]” (Ibidem), dessa forma, a perspectiva de investigação científica defendida por Cardoso é totalmente diferente da perspectiva que trabalha com a ideia de que o *objeto real* se revela ao pesquisador e pode ser apreendido pelo método científico universal.

O problema principal da defesa do método científico, conforme Cardoso, é o esquecimento da teoria, porque ao tratar isoladamente o método a totalidade teórica é decomposta em partes que possuem autonomia e geram uma deformação no desenvolvimento teórico. Nesse sentido, a meu ver, a crítica que Cardoso fez à preocupação exagerada com o método científico por parte dos empiristas da área de ciências sociais na década de 1970 é uma crítica atual.

Entendo que essa atualidade pode ser expressa no seguinte trecho:

a ciência mesma, que só pode existir livre, exige do espírito a abertura ao não conformismo, capaz de gerar rupturas e, assim, crescimento, aprofundamento, engrandecimento. O método só assume a altura que lhe cabe quando compreendido como relação que é parte de um conjunto de relações, que especificam um corpo teórico determinado (Ibidem, p. 94).

225

Toda vez que a pesquisa científica for canonizada, inclusive na área da educação, podemos retomar a crítica de Miriam Limoeiro Cardoso ao método científico universal e dizer que o desenvolvimento teórico acontece através de rupturas e da abertura do espírito ao não conformismo, uma postura que vai de encontro ao ritual estabelecido, à regra fixa e ao que é denominado pelos empiristas como método científico.

Considerações finais

Depois de apresentarmos aspectos da modernização do ensino superior brasileiro entre as décadas de 1930 e 1970 e a crítica ao método científico realizada por Miriam Limoeiro Cardoso entendemos que os sentidos atribuídos à ciência no processo de modernização do ensino superior brasileiro foram definidos em uma perspectiva científica que associa o progresso da sociedade em geral ao progresso científico.

Nesse sentido, a perspectiva científica que fundamenta o Parecer nº 977/65, a Lei nº 5.540/68, o Parecer nº 77/69, instrumentos legais que regulamentaram a modernização do ensino superior nas décadas de 1960 e 1970, é uma perspectiva de ciência que, em grande parte, subordina o desenvolvimento científico ao seguimento de um ritual estabelecido através de regras fixas, neste caso, o desenvolvimento científico mantém relação, apenas, com o movimento de construção interna da própria ciência.

No entanto, baseado em Cardoso (1996), entendemos que o desenvolvimento da ciência mantém vínculos com o processo de institucionalização da pesquisa, vínculos com as condições histórico-sociais, que são responsáveis pelos avanços que o conhecimento científico consegue obter. E assim, conforme Cardoso (1978) e Fernandes (1975), afirmamos que a *ideologia do desenvolvimento* difundida em uma região na qual o modo de produção capitalista configurou como dependente contribuiu para o processo de afirmação da ciência através das certezas provenientes do uso do método científico, um processo que na área da educação – área que, segundo Macedo e Sousa (2010), seguiu à risca as orientações dos Pareceres nº 977/65 e nº 77/69 – fez parte do contexto de implantação da pós-graduação *stricto sensu*.

Nesse sentido, as subáreas que compõe a área da educação atualmente podem ser explicadas levando-se em consideração que os sentidos atribuídos à ciência desde o período de implantação da pós-graduação em educação *stricto sensu* não sofreram modificações profundas, porém, essa explicação *natural* das pesquisas em educação, ao invés de contribuir para entendermos as determinações do desenvolvimento das subáreas da educação, contribui para tratarmos as pesquisas em educação como uma unidade homogênea imutável ao longo de sua história. Um erro que denomino de *naturalização* da pesquisa em educação.

Referências Bibliográficas

BRASIL. Ministério da Educação. **V Plano Nacional de Pós-graduação**. Brasília, DF, 2004. Disponível em: <<http://www.capes.gov.br>>. Acessado em: 24 de julho de 2009.

CAMPOS, Maria; FÁVERO, Osmar. *A pesquisa em educação no Brasil*. In: **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo, Fundação Carlos Chagas, n. 88, p. 5-17, 1994.

CARDOSO, Miriam. **A ideologia do desenvolvimento – Brasil: JK – JQ**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2ª ed, 1978.

_____. *Florestan Fernandes: a criação de uma problemática*. In: **Estudos Avançados**, São Paulo, v.10, n. 26, p.1-26, 1996.

_____. *O mito do método*. In: **Boletim Carioca de Geografia**, Rio de Janeiro, 1976.

_____. *Sobre a teorização do Capitalismo Dependente em Florestan Fernandes*. In: FÁVERO, Osmar. **Democracia e Educação em Florestan Fernandes**. São Paulo: Autores Associados, 2005.

_____. *Sobre as relações sociais capitalistas*. In: LIMA, Júlio; NEVES, Lúcia. **Fundamentos da educação escolar do Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ/EPSJV, 2006.

FÁVERO, Maria de Lourdes. *A universidade no Brasil: das origens à reforma universitária de 1968*. In: **Educar**, Curitiba, n. 28, p. 17-36, 2006.

FERNANDES, Florestan. **Universidade brasileira: reforma ou revolução?** São Paulo, Alfa-ômega, 1975.

PARECER 77/69. *Documenta*, nº 98, fev. p.128-132, 1969.

PARECER 977/65. *Revista Brasileira de Educação*. n. 30, p. 162-173, 2005.

PÓS-MODERNISMO E EDUCAÇÃO: LEITURAS POSSÍVEIS

Humberto Calloni¹

Resumo:

O presente artigo é justamente isto: um ensaio. Um ensaio que, como todo ensaio, pretende dar conta de uma reflexão inusitada para o seu autor. Trata-se de refletir em que medida a Educação é afetada pela noção de pós-modernidade e como esta é entendida a partir da contribuição de diversos autores, a fim de esboçar uma compreensão e mesmo um posicionamento a respeito do que está ocorrendo com o sentido e significado da Educação na atualidade, onde a crise dos fundamentos na Ciência e na Filosofia, a par do predomínio da economia e das tecnologias, redesenha a subjetividade do humano e aponta para novos desafios à hermenêutica do educar.

Palavras-chave: Educação, Pós-modernidade, Crise.

Abstract:

This article is just that: an essay. An essay that, like any testing, gives an account of a reflection unpublished for its author. This is reflected in what extent the education is affected by the notion of postmodernity and how this is understood from the contribution of several authors in order to outline an understanding and even an position concerning what is happening to sense and meaning of education nowadays, where the crisis of foundations in science and philosophy, along with the predominance of economics and technology, redesigns the subjectivity of human and points to the new challenges of educating hermeneutics.

Keywords: Education, Postmodernity, Crisis.

Introdução

Parece certo afirmar que todo o fenômeno cultural humano abriga dentro em si inúmeras formas de representações que doam sentido e significado ao modo de ser e estar no mundo como exigência da razão. A essas formas de representações, os filósofos costumam denominar de realidade. *Educere*, como fenômeno cultural eminentemente humano, presume, a um tempo, uma característica filogenética (da espécie *homo sapiens-demens*), ontogenética (indivíduo humano) e sócio-histórico-cultural (social,

¹ Doutor em Educação pela UFRGS. Professor de Filosofia do Instituto de Educação/FURG. Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental PPGA/FURG. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisa da Complexidade FURG/CNPq.

portanto). Genericamente, o processo de repassar conhecimentos e saberes aos demais indivíduos ou grupamentos humanos, ou seja, levar/conduzir alguém (*ex-ducere*) ao saber-fazer/entender um determinado campo de ação teórico-prática, remonta às fontes ainda pouco conhecidas que deram origem à experiência/consciência humana em seu acontecimento peculiar como ser pensante, produtor de linguagens, de sentidos e significados. A Educação, como veremos, é uma emergência das interações humanas ou das relações socioculturais que entrelaçam contornos objetivos e subjetivos das formas de representações do real.

Por outro lado, se quisermos surpreender o conceito de Educação, veremos que este vive/sobrevive de sua própria fragilidade hermenêutica, notadamente quando se pretende compreendê-lo reduzido a um ideal transcendental que não leve em conta a objetividade com a qual ele é tecido a partir da pluralidade e heterogeneidade dos conhecimentos e representações epocais ao longo do processo histórico do ser humano. Daí que *educere*, cujo termo preferimos traduzir por educar, refere-se a uma emergência antrope-sócio-cultural aberta à transcendência de uma razão universal, mas seu sentido e significação são francamente eivados pelos eventos históricos e culturais específicos, que definem suas múltiplas acepções que, como todo fenômeno, se degenera e se regenera ciclicamente.

O conceito de Educação vive/sobrevive, igualmente, de sua própria contradição e ambivalência, na medida em que traduz o modo de organização social de ser e estar do humano no mundo. Formulo a seguir duas hipóteses sobre o conceito de Educação, por conta e risco de minhas reflexões provisórias, embora nada tenham de original: 1º) A Educação é um fenômeno cultural humano que emerge das relações intersubjetivas objetivamente *postas* pelos acontecimentos históricos e no âmbito dos “sistemas sociais” (Giddens) ou modos de ser (*ethos*) de um povo, nação ou grupamento social. 2º) A Educação é irrigada pela insuperável (ainda que complementar) contradição cultura/natureza; por interesses de classes, clãs, castas, e assim por diante; por sua ambivalência manifestada pelo tensionamento velado ou manifesto entre o *bem* e o *mal* ou, se quisermos, pelos produtos benéficos e maléficos que resultam de sua práxis: Benéficos, na medida em que o saber e o conhecimento retroagem criticamente sobre si, possibilitando a reconfiguração do real; noções sobre civilidade, compreensão de si (autoconhecimento), do Outro, e assim por diante. Maléficos, consciente ou inconscientemente como resultante de “racionalizações” sobre “instrumentalidade” do conhecimento para fins de domínio de um indivíduo, de uma cultura, de um povo, de

uma nação - sobre outrem ou outros. Neste caso, lembremo-nos de Hiroshima e Nagasaki; do predomínio da economia sobre todas as demais esferas científicas ou humanísticas; da “Era de Ouro” (Hobsbawm) do capitalismo, favorecendo a determinação da noção de mercado/lucro/capital ou “ideologia do progresso” como derradeira meta para a formação/cultura (*Bildung*) dos indivíduos, das sociedades, enfim, da civilidade e da moralidade humanas.

Neste ensaio, abordarei, num primeiro momento, noções de “Modernidade e de Pós-Modernidade”, a partir de estudos de diferentes autores; a seguir, farei uma breve consideração sobre “O Conceito de Educação no Ambiente Pós-Moderno” como preâmbulo para enfocar e interpretar determinadas questões da Educação constantes no subtítulo “A Educação Vivenciada no Ambiente Pós-Moderno”.

Noções sobre Modernidade e Pós-modernidade

“Como avaliar o pós-modernismo em geral?”
(Harvey)

A literatura, que trata de compreender o conceito de pós-modernidade e pós-modernismo, este último enquanto movimento estético, é assaz rica em autorias e densidades em seus pronunciamentos. Autores como Jean-Francois Lyotard, David Harvey, Steven Connor, Perry Anderson, Terry Eagleton, Anthony Giddens, Krishan Kumar, dentre muitos outros, preocupam-se, fundamentalmente, em debater as grandes questões da contemporaneidade, valendo-se de reflexões, teorias e registros históricos que nos incitam a repensar a Educação hodierna a partir de novos olhares representativos do real e de novas abordagens epistemológicas. Em vista disso, não me deterei, demasiadamente, em discorrer acerca do histórico das noções de *modernidade*, *pós-modernidade*, *modernismo*, *pós-modernismo*, uma vez que esses autores o fazem de maneira magistral, cada qual com o seu estilo e intensidade argumentativa. Igualmente, por mera brevidade, passarei ao largo de comentá-los demoradamente no que os aproxima e no que os distancia em suas teorias, ainda que, em diferentes momentos, tal providência far-se-á necessária a fim de melhor elucidar a maneira com que os leio e os interpreto.

Com efeito, e como observa Krishan Kumar, é conveniente distinguirmos os sentidos que os termos *modernidade* e *modernismo* aludem. O primeiro, *modernidade*, é mais afeto à política e à ideologia, enquanto o segundo, *modernismo*, situa-se mais na

inspiração cultural e estética. “O mesmo, porém, não se aplica à idéia de *pós-modernidade* [pois] não há uma tradição de uso a que possamos recorrer para diferenciar de forma coerente “pós-modernidade” e “pós-modernismo”. Ambos são usados mais ou menos um pelo outro” (KUMAR, 1997, p. 112). A pergunta de Harvey, em epígrafe, permite-nos, justamente, transitar da noção de *pós-modernismo* para *pós-modernidade* e vice-versa, percebendo em ambos os conceitos um propósito comum, conotações semelhantes, ainda que com nuances diferenciadas.

Para o propósito deste ensaio, farei uso do conceito de *pós-modernismo* como sinônimo de *pós-moderno* e *pós-modernidade*.

David Harvey aponta-nos algumas pistas para o início da nossa trajetória teórica, ao distinguir o *modernismo* do *pós-modernismo*, trazendo elucidações contributivas e costurando a sua própria intervenção conceitual. O autor faz o seguinte comentário a respeito: “Geralmente percebido como positivista, tecnocêntrico e racionalista, o modernismo universal tem sido identificado com a crença no progresso linear, nas verdades absolutas, no planejamento racional de ordens sociais ideais, e com a padronização do conhecimento e da produção” (HARVEY, 1992, p. 19). Ora, a noção de *modernidade* tem a sua configuração melhor definida a partir do movimento intelectual do século XVIII europeu, o qual Habermas já a denominara, ainda na letra de Harvey, de *projeto* da modernidade “para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas” (HABERMAS apud HARVEY, 1992, p. 23). É que o anúncio da modernidade enaltecia “O desenvolvimento das formas racionais de organização social e modos racionais de pensamento prometia a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, liberação do uso arbitrário do poder, bem como do lado sombrio da nossa própria natureza humana” (HARVEY, 1992, p. 23).

O pós-moderno, por outro lado, enfatiza a “fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos universais, ‘totalizantes’” que, no dizer de Harvey, leva à emergência de uma nova subjetividade. Ou seja:

A redescoberta do pragmatismo na filosofia (p. ex. Rorty, 1979), a mudança de ideias sobre a filosofia da ciência promovida por Kuhn (1962) e Feyerabend (1975), a ênfase foucaultiana na descontinuidade e na diferença na história e a primazia dada por ele a ‘correlações polimorfás em vez da causalidade simples ou complexa’, novos desenvolvimentos na matemática – acentuando a indeterminação (a teoria da catástrofe e do caos, a geometria dos fractais) -, o ressurgimento da preocupação, na ética, na política e na antropologia, com a validade e a dignidade do ‘outro’ – tudo isso indica uma ampla e profunda mudança na ‘estrutura do sentimento’ (HARVEY, 1992, p. 19).

Admitamos: – e Harvey não está sozinho – que as mudanças nos paradigmas científicos e filosóficos acima destacados não são de pouca monta para o sentido da reconfiguração do real. Entrementes, retornemos ao diálogo acerca da noção de modernidade como recurso de reapropriação de seu significado para o propósito de se refletir a pós-modernidade. Neste sentido, é ainda Krishan Kumar quem enfatiza que, para “qualquer que seja o significado que a pós-modernidade possa assumir, tem que derivar, de alguma maneira, de um entendimento do que é modernidade” (KUMAR, 1997, p. 182). Para este pensador, modernidade refere-se a criações econômicas, tecnológicas, políticas e, em muitos aspectos, intelectuais, das sociedades modernas no período transcorrido desde o século XVIII (Ibidem). Distingue-se do termo “moderno” no sentido de que “ser moderno” transcende a noção de época ou período histórico como elemento explicativo das transformações sociais. Por exemplo: ser moderno era, para o homem medieval, uma ameaça à estrutura dos valores perenes, quando evocava alguma inovação ou modo de pensar ousado para o *medium tempus*, ao qual Petrarca (1304-1374), considerado o “pai do humanismo”, cria o termo “Idade das Trevas” para referir-se à Idade Média. Para esse período histórico e até mesmo na Renascença, os termos *moderni* e *modernitas* tornam-se conceitos depreciativos². Depreciativos, porque, da forma como eu leio, podem abalar a ordem, a estabilidade, a manutenção do poder da Igreja e seus dogmas. É que, ainda na letra de Kumar,

A Igreja era a guardiã do tempo da última era e, assim, a única história importante era a história da Igreja. O dever dos cristãos em toda parte era viver piedosamente no seio da Igreja, o quanto fosse necessário, e cumprir as obrigações da vida terrena. A vida diária deveria ser vivida com estoicismo e suas tribulações suportadas como parte da finalidade de Deus. Por fim, quando achasse conveniente, Deus cumpriria a promessa de redenção anunciada na vida do Cristo” (...) “Os conceitos medievais preferidos – *momento mori* (lembra-te que morrerás), *fortuna labilis* (a inconstância da sorte), *theatrum mundo* (o mundo é um palco) – enfatizavam, sem exceção, o caráter ilusório, a transitoriedade da vida humana e a incapacidade de os seres humanos de controlar seu próprio destino (KUMAR, 1997, p. 83).

O termo moderno está presente no próprio medieval e a renascença, significando “qualquer novidade” não convencional, fora dos costumes, por vezes ameaçadora dos

² Krisan Kumar comenta que “Foi a Renascença, na verdade, que pela primeira vez dividiu a história ocidental em três épocas – a Antiga, a Medieval e a Moderna. Atribui-se a Petrarca, o “pai do humanismo”, a invenção, no século XIV, da ideia da “Idade das Trevas”: um período, um *medium tempus* que transcorreu entre a queda de Roma e o renascimento da sociedade que, para ele, ocorria nos seus próprios dias. Esse fato deu à Idade Média aquele característico aspecto desonroso que a acompanhou até boa parte do século XVIII. O *medium tempus* de Petrarca foi uma era de barbárie, um período de obscuridade e atraso que servia apenas para realçar as realizações da era precedente da Antiguidade e, ao mesmo tempo, assinalar a mudança de direção nos tempos modernos” (KUMAR, 1997, p. 85).

valores, das normas sociais, do próprio senso comum. Portanto, *moderno* não é um conceito que pode ser usado como sinônimo de modernidade, como se pode observar. Nessa medida, a noção de *moderno* transcende os aspectos pontuais, epocais de cada período histórico, isto é, parece independe das fases ou culturas históricas, uma vez que o seu significado - que empregamos para designar uma inovação - tem a mesma gênese evocativa que havia para o homem medieval, para mantermos o exemplo, isto é, refere-se “sempre” à “época atual”, ao presente imediato, ainda que com inflexões de sentidos por vezes distintos, como veremos em seguida. É interessante constatar que, a partir do século X, o adjetivo *modernus* muda de inflexão. Ou seja, “começa a tomar caráter negativo. Assim, é usado o adjetivo *moderni* pelos padres de Igreja e pela Inquisição, a perseguir os defensores de heresias como divulgadores de ideias “modernas”. Para eles tal fenômeno envolvia algo de satânico” (MELLO E SOUZA, 1994, p. 24).

Por outro lado, o termo modernidade surgiu em meados do século XIX, sendo que “um dos primeiros, senão o primeiro a usá-lo foi Baudelaire”, nos ensina Mello e Souza (1994). Baudelaire, talvez, usou o termo apressadamente em relação aos tempos vindouros, provavelmente “por ser poeta e sentir a fluidez da transição no século XIX” ou, pelo menos, usou-o de forma imprecisa em face de seu próprio tempo de existência. Leiamos novamente Mello e Souza, na mesma página acima citada:

Ao tempo de Baudelaire, Marx, Dickens, Carlyle, tempo de indústrias iniciantes praticamente num único país, a Inglaterra, redes ferroviárias surgindo esparsas aqui e ali, iluminação a gás, cidades pequenas de ruas estreitas, poeirentas e tortas, população rala, economia agrária, operações sem anestesia química, transporte individual a cavalo, Igreja dominante, Inquisição ainda viva a decretar a pena de morte por questões metafísicas, navios à vela, tortura institucionalizada por sistemas penais aceitos, sem rádio, sem televisão, antibióticos, automóvel, aviões, água encanada, com cidades inteiras sem sistema de esgoto, nesses tempos a “modernidade” estava ainda relativamente longe de surgir no espaço sociocultural (MELLO E SOUZA, 1994, p. 19).

Entrementes, as características do pós-modernismo podem ser descritas em termos de poder (Foucault, Lyotard), contra as metanarrativas/metadiscursos da modernidade ou, ainda, em termos de desconstrutivismo (Derrida) – neste caso, menos como uma posição filosófica e mais como um “pensar” sobre textos de “ler” textos. Aqui a cultura passa a ser vista como uma série de textos em interseção com outros textos, produzindo mais textos. Intertextualidade, quer dizer, o entrelaçamento de textos com vida própria. Nesse sentido, o que quer que escrevamos deve transmitir sentidos que não estavam ou possivelmente não podiam estar na nossa intenção e onde as nossas palavras não podem transmitir o que queremos dizer.

Terry Eagleton, professor da Universidade de Oxford, enfatiza que

A palavra *pós-modernismo* refere-se em geral a uma forma de cultura contemporânea, enquanto o termo *pós-modernidade* alude a um período histórico específico. Pós-modernidade é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a ideia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. Contrariando essas normas do iluminismo, vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação a idiosincrasias e a coerência de identidades. Essa maneira de ver, como sustentam alguns, baseia-se em circunstâncias concretas: ela emerge da mudança histórica ocorrida no Ocidente para uma nova forma de capitalismo – para o mundo efêmero e descentralizado da tecnologia, do consumismo e da indústria cultural, no qual as indústrias e serviços, finanças e informações triunfam sobre a produção tradicional, e a política clássica de classes cede terreno a uma série difusa de “políticas de identidade” (EAGLETON, 1998, p. 7).

De fato, a pós-modernidade pode ser considerada um novo tipo de capitalismo (Harvey) ou um novo tipo de industrialismo (Jencks), registra Kumar (1997, p. 131). É verdade que podemos notar uma superposição entre o antigo e o novo regime industrial, mas tal se passa somente em nível estético e não mais operacional, porque, “por mais que as sociedades modernas possam reter seus antigos princípios – e os próprios termos pós-moderno e pós-industrial indicam certa continuidade – esses princípios funcionam em um novo ambiente” (Ibidem, p. 132).

Para Jean-Francois Lyotard, a quem devemos, *a fortiori*, a paternidade do conceito, a pós-modernidade está associada ao saber das sociedades mais desenvolvidas. “Nossa hipótese”, enfatiza Lyotard, “é que o saber muda de estatuto ao mesmo tempo em que as sociedades entram na idade denominada pós-industrial e as culturas na idade denominada pós-moderna” (LYOTARD, 1994, p. 3). Para o idealizador, dentre outros, da noção de pós-modernidade, esta “designa o estado da cultura depois das transformações que têm afetado as regras do jogo da ciência, da literatura e das artes a partir do século XIX. Aqui se situam essas transformações com relação à crise dos relatos” (Ibidem, p. 9). Mais adiante, Lyotard comenta que conhecimento e ciência pressupõem a pós-modernidade e vice-versa. Ou seja: “Simplificando ao máximo, tem-se por “pós-moderna” a incredulidade com respeito às metanarrativas. Esta é, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências; porém, esse progresso, por sua vez, a pressupõe” (Ibidem, p. 10).

Resumidamente, o impacto operado pelas novas tecnologias à escala produtiva e à retroalimentação entre ciência e técnica em nível da criação ou reinvenção de novos produtos para um mercado ávido por novidades, tem desencadeado, ao longo das

últimas décadas, uma espécie de “redução da experiência” vivida à pura presencialidade, ou seja, a “uma série de presentes puros e não relacionados ao tempo” (HARVEY, 1992, p. 57), oportunizando o desencadeamento de uma nova cultura da imagem, do espetáculo efêmero, ainda que intenso.

Deise Quintiliano sintetiza a noção de pós-modernidade ao afirmar que esta

[...] não representa um movimento artístico ou uma corrente literária no sentido estrito do termo. Nascida da tomada de consciência da complexidade da desordem cujas premissas remontam ao início do século XX, segundo Eagleton, é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, objetividade e identidade, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. Vê o mundo como contingente, instável, imprevisível, gratuito, isto é, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de desconfiança em relação às idiossincrasias, à coerência de identidades; à objetividade da verdade, da história e das normas (QUINTILIANO, 2007, p. 41-42).

Certamente, não se esgotam aqui as características da pós-modernidade e que, segundo seus autores, permeiam a subjetividade do indivíduo. Podemos concordar ou discordar no todo ou em parte com essas notações, mas é muito difícil, senão temerário, não admitir que há uma crise instalada em relação ao paradigma que deu abrigo ao Iluminismo, ao racionalismo inscrito na modernidade.

235

O Conceito de Educação no Ambiente Pós-moderno

A pergunta frequentemente formulada dentro e fora da escola ou da academia diz respeito ao que está sucedendo com a Educação contemporânea. Não se trata de uma questão de fácil resposta. Não se trata, aliás, de respondermos positivamente e de imediato a esta questão, dada a natureza plural do sentido que a noção de Educação adquire a partir de sua concepção sócio-histórico-cultural. Um exemplo banal do sentido que Educação adquire é quando dizemos que Fulano tem boa educação por reportar-se a outrem com boas maneiras. Embora o sentido de Educação, enquanto maneira cordial de se dirigir a outrem, traduz uma noção genérica do moral ou de valores cultuados por um indivíduo, povo ou sociedade e, de alguma maneira, subentende e permeia o conceito de *Educere* enquanto “ética da cordialidade”, a questão que acredito relevante para o propósito deste ensaio é situar o conceito de Educação no seu sentido particular de saberes ou conhecimentos mediados pelas instituições de ensino, pela escola ou universidade. Saberes e conhecimentos da/na escola ou da/na academia. Trata-se, portanto, de problematizarmos alguns elementos relevantes que estão na ordem do dia e

que envolvem direta e indiretamente todos os seus agentes, sejam eles pais, professores, alunos, as instituições familiares, educacionais e governamentais, enfim, as organizações sociais como um todo.

Inicialmente, parece-me importante lembrar que o conceito de Educação é produto e ao mesmo tempo produtor das diferentes formas de manifestações culturais e está diretamente referida ao conjunto de sentidos e significados que dão suporte à noção de realidade. Isto significa que o conceito de Educação é condicionado pelas realizações objetivas e subjetivas dos diferentes modos de representações epocais ao longo da história humana, aliás, como já me referi acima. Daí que tentar entender a Educação *em si mesma* é um exercício transcendental que torna a sua compreensão incongruente com as suas vicissitudes, os seus impasses, a *sua crise*, ainda que, paradoxalmente, é justamente a crise de sua transcendência que está em curso, ou melhor, a crise de um *modelo de humano ideal* que se encontra abalado com o advento da pós-modernidade.

Contudo, e decididamente, precisamos conceber a Educação também como um fenômeno universal ou uma totalidade *complexa* que não transborde em um idealismo. Ou seja, como totalidade reconduzida a uma racionalidade temporal e espacial aberta ao devir histórico e imune ao determinismo. Essa decisão é plenamente acertada se considerarmos a Educação como parte de um todo sistêmico em permanente reorganização. É de Pascal (1623-1662) o registro de que é impossível conhecer as partes sem conhecer o todo e vice-versa, ou seja:

E como todas as coisas são causadas e causantes, ajudadas e ajudantes, mediatas e imediatas, e todas se acham entrelaçadas por um vínculo natural e insensível que liga as mais distantes e as mais diferentes, considero impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, bem como conhecer o todo sem conhecer particularmente as partes (PASCAL, 1979, p. 55).

Edgar Morin (1921 -), fiel leitor de Pascal, acolhe esse pensamento como um dos princípios da complexidade, o *princípio hologramático*, no qual afirma que “o todo está nas partes assim como as partes estão no todo”. Essa relação parte-totalidade presume um olhar complexo, portanto problematizador, dos fenômenos da natureza e não se limita ao entendimento do pensamento humano, mas a todas as formas de manifestação vital. Da maneira como eu interpreto o *princípio hologramático*, o mesmo ocorre com a noção de Educação que, embora não seja um conceito imutável, permanente, eterno, ela assume predicções tanto universais quanto particulares, sendo, por isso, una e múltipla ao mesmo tempo.

Presumo que grande parte da dificuldade que temos em apreender o que está sucedendo com a Educação, seus impasses atuais, deve-se não apenas a sua ambivalência semântica emanada dos diferentes modos de ser cultural da espécie humana, mas também e principalmente pelo aporte hegemônico que o ideário das classes dominantes impõe como vetor ideológico de seu *status quo*. Daí que um sentido de *educação universal* torna-se sempre muito temeroso, pois cada cultura define para si a estrutura do discurso e da prática – a *matéria* da educação - que melhor atende ao imperativo espaço-temporal de sua existência como fenômeno cultural. Mas se a pós-modernidade é dotada de caráter universal, não somente pelo caráter complexo da *totalidade* que acima procurei apontar, mas também no sentido de uma racionalidade instrumental que abarca o conceito de “globalidade” ou “mundialidade” do processo produtivo pós-industrial, então podemos inferir que o que está ocorrendo com a Educação é tecido na dinâmica de interações entre o particular e o geral, ou entre a hegemonia do mercado capitalista e a crescente fragilidade do ideário formativo (*Bildung*) do espírito de um povo ou nação, do indivíduo/sujeito.

A Educação vivenciada no Ambiente Pós-moderno

237

Lembremo-nos que o movimento iluminista teve como propósito a emancipação do homem ocidental do “reino das trevas”, da ignorância, do mito, da fantasia. O seu propósito era que o povo tivesse acesso à educação formal e não apenas os privilegiados, os *bem-nascidos*, os nobres. Havia no Movimento um horizonte de construção de um novo mundo, um ideal de igualdade, fraternidade e liberdade de cunho universal, onde “todos nascem iguais” e “o homem é bom por natureza”.

Se a noção de modernidade é guiada pelas ideias de verdade, universalidade, essência, fundamento, igualdade, razão e assim por diante, é porque ela contém dentro em si um projeto definido de um novo humano. Exacerbando o poder da razão em conduzir a humanidade a um mundo de plena realização de suas potencialidades, exaltou a ciência e a técnica como instâncias mediadoras da busca da felicidade terrena, onde o conhecimento teria um fim instrumental para garantia do domínio sobre os preconceitos e sobre o meio ambiente natural, a natureza.

Com o advento da pós-modernidade, ou seja: a referência ao acelerado processo de transformação do modo de produção material a partir da tecnociência associada à produção de mercadorias, à robótica, à informática, à microeletrônica, à flexibilização

da produção, gerenciamento e globalização da economia de mercado, bem como a ascensão da burguesia financeira; o aumento populacional, acompanhado pelo alargamento da média de vida das pessoas, seja a partir dos avanços da medicina, seja pelo saneamento das cidades, enfim, por diferentes fatores envolvidos; a consolidação de um mercado mundial, global, com interfaces culturais, ou seja, a complexificação da vida contemporânea marcada pelas rápidas mudanças comportamentais e de valores, permite situar a Educação num ambiente completamente diverso do início do século XX. Mais recentemente, isto é, a partir dos anos 1990, o capitalismo amplia e mundializa seus domínios naquilo que conhecemos como neoliberalismo: privatização (desnacionalização) de empresas estatais, internacionalização/desregulamentação da economia, estado “mínimo”.

Ainda que o neoliberalismo encontre resistências, seja da direita conservadora, seja da esquerda, e, ainda que *pareça* estar, atualmente, em processo de *fragilização*, o certo é que suas raízes neoconservadoras espalharam-se como rizomas em todas as instituições sociais e “colonizaram o mundo da vida”. Mesmo que os indícios dos sintomas mais brutais do capitalismo tardio se verificaram em fins da década de 1980 e inícios da década de 1990 (com Thatcher na Inglaterra, Reagan nos Estados Unidos e Fernando Collor no Brasil), os seus pilares básicos permanecem sustentando uma economia excludente, empobrecedora e socialmente injusta, notadamente quanto à distribuição de riquezas, alimentos, qualidade de vida, e assim por diante. É interessante constatar o que Pedro Georgen afirma, peremptoriamente, acerca da estreita vinculação entre o pós-modernismo e capitalismo, lembrando-nos da afirmação de Claus Offe, com a qual eu concordaria em parte, de que vivemos a fase de um “capitalismo desorganizado”. Para Georgen, “A crítica mais forte que se pode fazer ao pós-modernismo, do ponto de vista político e sociológico, é que ele corresponde, teoricamente, ao que vem ocorrendo na prática capitalista” (GEORGEN, 2001, p. 72). Mais adiante, insiste que “devemos entender a relação (...) entre a teoria pós-moderna e o interesse do capitalismo neoliberal” (Ibidem, p. 72), que busca substituir a diversidade e o pluralismo pela homogeneidade e a planificação massiva. É ainda Pedro Georgen quem constata, com redobrada ênfase, o fato de que

O pós-modernismo anda de mãos dadas com o neoliberalismo, afirmando que nada deve se opor ao exercício da responsabilidade individual cujo ambiente natural de desenvolvimento é o mercado. A dinâmica do mercado deve substituir o desenho político, razão pela qual as propostas neoliberais giram sempre em torno da recondução de um sistema que devolva aos pais-clientes o poder de decisão sobre o que seus filhos devem aprender de preferência

num sistema livre da condição de clientela cativa da burocracia educacional-estatal (Ibidem, p. 75).

É, contudo, no reino da *noosfera* que a pós-modernidade traduz os efeitos da tecnociência associada ao gerenciamento “pós-fordista” e economia de mercado. O vídeo, a TV, o computador, a internet, enfim, os aparatos tecnológicos que surgem a cada dia que passa e nos condicionam objetiva e subjetivamente, passam a exercer um enorme diferencial em relação ao modo de ser e de sentir do indivíduo e da sociedade. A crescente dimensão da cultura de mercado, o consumismo exacerbado e o apelo ao individualismo exercem uma espécie de retroalimentação da atomização do indivíduo e a resistência – de uma forma geral - de inserir-se, engajar-se politicamente, ocasionando a despolitização do político e da política em favor do pragmatismo gerencial da economia de mercado e do próprio Estado, favorecendo a burocratização das relações sociais, notadamente nas instâncias educacionais, que aqui mais nos interessa atentar, em detrimento do estatuto próprio do papel social do profissional da Educação, que passa a diluir sua função formadora (*Bildung*), de pesquisa e de extensão com demandas tecnocratas em tempos. A novidade é que, com o advento da pós-modernidade, o currículo, os objetivos e metas da Educação iniciam um processo de dessubstancialização quando se tem em vista o conceito de ser humano, na medida em que a noção de humano não pode estar apartada da sua complexidade *triúnica*, que compreende as instâncias sistêmicas do indivíduo, da sociedade e da espécie humana.

A noção de *noosfera* é um neologismo empregado por Edgar Morin para referir-se a uma dimensão da realidade cultural (espiritual) do ser humano que torna possível a existência de ideias (ideologias) como se fossem entes reais. Em verdade, sabemos que essa associação entre ideias e realidade está presente desde Platão (427-347 a.C.) na forma de realismo. Sabemos igualmente que Marx (1818-1883) denuncia a representação da realidade através dos referenciais ideológicos operados pelas classes dominantes. Para Morin, conservando-se a crítica marxiana, o imaginário ideológico refere-se também a uma condição ontológica da realidade humana. Assim como ocorreu nas formações materiais historicamente precedentes ao capitalismo, a sociedade capitalista domestica os indivíduos através de seus mitos. “Certamente, quando os humanos tomam os seus mitos e as suas ideias pela realidade, tendem a crer que a noosfera é o próprio mundo” (MORIN, 2001, p. 151). O pós-modernismo ou pós-modernidade favorece o entendimento de um indivíduo/sujeito cuja identidade é vaga, “sem história”, porque o referente não é mais a realidade, mas o seu discurso, a sua

imagem, a sua virtualidade, a sua representação. Nesse ambiente, o indivíduo sem história sente-se fragmentado diante da efemeridade do conhecimento, dessubstancializado ante o real, vazio, sem peso próprio em seu universo pleno de imagens de onde retira sua representação, sua identidade provisória. O vácuo deixado pela “perda” dos fundamentos foi preenchido por verdades aleatórias, incertezas e indecisões quanto ao futuro, que se desvanece como projeto, enquanto o presente imediato e *líquido* (Bauman) embala-o nos vestígios de prazeres que o consumo lhe oferece como nova fonte de saber-se inserido num contexto qualquer que lhe traga algum sentido de identidade. As certezas e verdades inscritas em metanarrativas ou discursos *totalizantes* já não funcionam mais no ambiente pós-moderno, com exceção das narrativas alçadas à *noosfera religiosa*, cuja estrutura mítica fundadora é aparentemente refratária à cronologia dos efeitos históricos.

Eis o que parece se passar com a Educação atual, no contexto de um mundo temporalizado pelo aqui e o agora, pela “presencialidade pura”, pelo aspecto fenomenal do espetacular que não preenche as aspirações da formação (*Bildung*) ou sequer incita a projetar sonhos e utopias de que falam os críticos da pós-modernidade. Excesso de virtualidades (TV, mídia, internet, e assim por diante) que acabam se constituindo em referentes de realidades “mais reais que o próprio real”. Hiper-realidades produzidas artificialmente. Cópias, pastiches, imitações. Novidades efêmeras, logo descartadas.

Estética *Kitsch*. Incertezas quanto ao futuro, porque o presente é saturado por representações sem um referente real de transcendência diante do instante vivido, numa espécie de melancolia ciosa entre “o não mais e o ainda não”: “Ora, a condição pós-moderna é precisamente a dificuldade de sentir e representar o mundo onde se vive. A sensação é de irrealidade, vazio e confusão”, enfatiza Ferreira dos Santos (1989, p. 108).

Pergunta-se novamente: O que está sucedendo com a Educação atual? Que humano educar (modelo)? Em que mundo desejamos viver/conviver/coexistir?

Em nível institucional, as tecnologias proporcionam uma nova (mas não inédita) estética do modo de ser da educação no ambiente pós-moderno. Cresce no mundo inteiro a tendência à educação à distância, individualizada, por meio da internet. Alguns a defendem como garantia contra a violência nas microrrelações nos estabelecimentos de ensino; outros, como apropriação de um mecanismo virtual moderno de facilitação da aprendizagem e da formação profissional. Seja como for, a tendência à informatização da Educação é crescente e global além de anunciar que aí se aloja também o vetor de uma mudança estrutural da economia em nível planetário. Imaginar

o que isso possa significar para o futuro da humanidade seria um exercício temerário, de julgamento apressado, de todo inconsistente. Pode-se supor, com certa prudência, que está a caminho uma transformação considerável do conceito de subjetividade que, eventualmente, reforça inéditos valores de solidariedade virtual ou hiperreal em detrimento das relações objetivas entre seus agentes. Eis o imponderável.

Por outro lado, o desafio da Educação no ambiente pós-moderno é justamente reinventar a crítica numa situação fragmentada e tentar reabilitar a noção de pertencimento do indivíduo/sujeito no projeto de um novo universo subjetivo, isto é, cultural, político, social, estético, ético e solidário. Deveríamos desconsiderar a ideia de que a universalização do conhecimento – o direito de todo o ser humano à educação, ou seja, a educação de massa – se constitua em mediocridade da educação, do conhecimento, do ensinar e do aprender. A ideia de que o acesso do *povo* à educação – o ideal iluminista – possa significar a mediocridade do saber, como queriam os atores do *ancien régime*, dos aristocratas privilegiados, é de todo falsa, anacrônica, irrelevante ou inconsistente. Novamente, Georgen auxilia-me em minhas reflexões em relação à questão crucial da Educação no ambiente pós-moderno ao afirmar o que segue:

Com as transformações epistêmicas, éticas e estéticas que afetam o ser humano na sua subjetividade e relações sociais, bem como nas suas formas de conhecer, de sentir e de crer, transforma-se o cenário educativo. A pergunta que ainda carece de resposta é: como educar hoje? Já ultrapassa a competência dos educadores encontrarem uma resposta sozinhos. É preciso que todos os segmentos da sociedade se envolvam na educação das crianças e jovens, na busca da construção de princípios que possam ajudar a encontrar respostas para estas questões: o que ensinar e como educar (GEORGEN, 2001, p. 90).

241

São, efetivamente, enormes as dificuldades que os professores encontram em suas salas de aula, atualmente. Igualmente, são enormes as dificuldades dos alunos em frequentarem e acompanharem as aulas no cerne de uma crise instalada pelo próprio capitalismo. Os professores têm razão em seus reclamos; os alunos, também. A crise da educação *não está* na educação. A crise da educação é tradução imediata da crise de objetivos e saturação do modelo capitalista. Como solucionar pontualmente um problema que é macroestrutural, global, de nível mundial, econômico e tecnocrático?

Institucionalmente, os professores reclamam da falta de atenção e interesse de seus alunos; os alunos reclamam da ausência de concretudes/sentidos/significados, enfim, de positivities para a vida dos conhecimentos curriculares e não menos das performances de seus mestres. Os professores reclamam de seus salários; os alunos reclamam da dúvida quanto à aplicação positiva (instrumental?) dos conhecimentos

ensinados; os professores reclamam da perda da autoridade em sala de aula, dos esforços muitas vezes não recompensados ou reconhecidos e pensam até mesmo em “desistir” de seus magistérios (*bornout?*); os alunos reclamam do autoritarismo exacerbado dos professores; os professores reclamam da paralisia governamental em estimular e promover formas de favorecer a qualificação permanente; os alunos reclamam da insensibilidade de professores em relação aos seus (dos alunos) problemas pessoais. São poucos os alunos que restam em sala de aula no final de um semestre ou ano letivo, ainda que muitos tenham se matriculado, seja em que disciplina for. É o que estou constatando (não tenho estatística a respeito) em disciplinas dos cursos de graduação da universidade em que atuo.

A Educação encontra-se num impasse jamais visto em sua historiografia. A um tempo em que *deve* continuar realizando os ideais da modernidade em seus conceitos maiúsculos (verdade, certeza, cientificismo, tecnicismo, funcionalidade, etc.) sob pena de empalidecer a sua função especificamente conservadora de reproduzir os resultados das ciências e técnicas do conhecimento científico e preparar o indivíduo/sujeito para o universo do trabalho, do emprego, da vida social e reprodução em nível da *noosfera*, ela deve, igualmente, problematizar a realidade *posta* e formar indivíduos/sujeitos autônomos, responsáveis, éticos e conscientes, em que a solidariedade e a cooperação balize a (re)organização de um mundo de coexistência/convivência que resgate a dignidade de ser e de viver do humano em sua relação fundamental com o Outro de sua espécie e da natureza como um todo. Por outro lado, a Educação, refém das contradições inerentes à estrutura social em que se insere em nível global sob a égide reprodutivista/conteudista está despreparada para assumir uma posição epistemológica própria, isto é, de instaurar o seu estatuto próprio e se conceber como sujeito da história e não assujeitada aos processos sociais que direta e indiretamente lhe confere as diretrizes do sistema social como um todo. Eis o paradoxo do qual, acredito, não podemos fugir.

242

À guisa de conclusão

No ambiente pós-moderno, o capitalismo mantém suas contradições inerentes à propriedade privada dos meios de produção e investe pesadamente em ciência, tecnologias e na cooptação do indivíduo aos valores de mercado. Novos e sofisticados produtos são lançados diariamente no mercado visando ao conforto, ao prazer e à

vaidade individual. A mídia exerce uma atração de quase sacralidade, induzindo crianças, jovens e adultos a imitarem atitudes, valores e sentidos sem um referente real. A televisão vende produtos sem que o consumidor saia de sua casa ou apartamento. De um modo geral, cria necessidades, desejos e fantasias acintosamente. Vídeos, CDs e outros aparelhos eletrônicos acomodam os indivíduos em seus lares. A ética pós-moderna inverte a noção de *indivíduo orgânico* do homem grego antigo. Fragmentado, sem importância coletiva, o indivíduo pós-moderno acredita que o consumo de bens e mercadorias o preenche, conferindo-lhe substância interna, densidade existencial. A informação confiável passa a ser mercadoria de luxo num mundo intoxicado de textos avulsos, de verdades provisórias, de interesses efêmeros e fugazes. O capitalismo em sua versão neoliberal apostou no individualismo, um terreno fértil onde a dessubstancialização do sujeito/indivíduo encontra refúgio que o preenche da *nadificação* (sentimento de não ser importante!) coletiva. Contrariamente ao homem grego antigo, o indivíduo atual resiste ao gregarismo, ao associativismo, à vida pública, ainda que dependa, sem dúvida, de relações sociais complexas e desafiadoras para sobreviver. O universo do indivíduo é, agora, por excelência, o recanto de sua subjetividade tensionada pela liberdade-necessidade. Seu lar, recanto ou clausura dissolve-lhe a culpabilidade de sua conduta social refratária numa recatada tranquilidade em assistir ao mundo pela tela da televisão ou em navegar pela Internet. Esforçando-se por eximir-se de contatos coletivos crê numa privacidade que já não existe.

A Educação, na ambientação pós-moderna, deixa-se afetar por essa condição insólita de orfandade do indivíduo/sujeito ante uma *razão* que antes lhe iluminava o caminho objetivo para um mundo de plenitude, de realizações e de felicidade na esteira da ciência, da Educação/formação (*Bildung*) do espírito. Há que reconhecer que, em grande parte, a razão cumpriu suas metas, seja como *astúcia*, seja como história trágica de seus horrores. Contudo, no atual cenário de fadiga e saturação da razão, da desconstrução de seus fundamentos, de fragmentação dos conhecimentos, outro cenário se apressa em esboçar como emergência da desordem instalada: a reinvenção do conceito de razão não mais como una e plenipotente, mas diversa e multifacetada, o mesmo ocorrendo com o conceito de Educação no ambiente pós-moderno. Se o futuro é incerto e a verdade relativizou-se definitivamente em diferentes racionalidades, então talvez seja preciso reinventar a própria existência, compreender a nascente do conhecimento na solidariedade generosa dos saberes, compreender a unidade na diversidade da nossa origem cósmica e planetária comum a toda expressão de vida,

ressignificar de vez o conceito de Educação como momento de inflexão crítica da condição humana que caminha e, ao caminhar, torna-se a um tempo caminho, caminhar, caminhante. Ou como diria o poeta Antonio Machado, sempre lembrado por E. Morin: *Caminante no hay camino, se hace camino al andar.*

Referências Bibliográficas

ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade.** Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

EAGLETON, Terry. **As ilusões do pós-modernismo.** Trad. Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FERREIRA DOS SANTOS, Jair. **O que é pós-moderno.** 6.ed. SP: Brasiliense, 1989.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GEORGEN, Pedro. **Pós-modernidade, ética e educação.** Campinas/SP: Autores Associados, 2001 [Col. Polêmicas do nosso tempo, 79].

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna.** Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1992.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991.** Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna.** Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

LYOTARD, Jean-François. **La condicion postmoderna.** Madrid: Ed. Cátedra, 1994.

MELLO E SOUZA, Nelson. **Modernidade: desacertos de um consenso.** Campinas-SP: UNICAMP, 1994.

MORIN, Edgar. **O método 4. As ideias: habitat, vida, costumes, organização.** Trad. Juremir Machado da Silva. 2.ed. Porto Alegre: Sulina, 2001.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos.** Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril, 1979. [Col. Os Pensadores].

QUINTILIANO, Deise. **Engenho e arte: pós-modernidade e relatividade em Sartre.**

Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

CORPO, HIV/AIDS E AS CONTRADIÇÕES DA SAÚDE DO TRABALHADOR

Roberto Kennedy Gomes Franco¹

Resumo:

Na realidade histórico-educativa brasileira, os dados apontam que cerca de 50% da população sorologicamente positiva para o HIV é pobre e com baixíssimo nível de escolaridade. O adoecimento, nesse sentido, reproduz as contradições de classe da sociabilidade do Capital. Atrelado a este processo, analisa-se também o advento de um engajamento político caracterizado como ativismo de luta contra a **AIDS**, particularmente, o Movimento Social denominado de Rede Nacional de Pessoas Vivendo com **HIV/AIDS** (RNP+Brasil). Organizado na década de 1990, o associativismo deflagrado por este novo movimento social diz respeito ao processo histórico de tomada de consciência política e de mobilização por melhores condições de saúde para vidas em experiências corporais de adoecimento. É preciso salientar, entretanto, o limite dessa ação política reformista de luta por cidadania e direitos humanos e não de ruptura anticapitalista com o Estado Democrático de Direito Burguês.

Palavras-Chave: Corpo, HIV/AIDS, Saúde do trabalhador

Abstract:

In fact, Brazilian educational history, the data show that about 50% of the serologically positive for HIV are poor and with very low educational level. The disease in this way reproduces the class contradictions of the sociability of the Capital. Coupled to this process, we analyze also the advent of political engagement characterized as activism to combat **AIDS**, particularly the Social Movement called the National Network of People Living with HIV / **AIDS** (RNP + Brazil). Organized in the 1990s, the associations triggered by this new social movement concerns the historical process of political awareness and mobilization for better health conditions for lives in bodily experiences of illness. It should be noted, however, the limit of political action reformist struggle for civil and human rights and not to break with the anti-capitalist democratic state Bourgeois.

Keywords: Body, HIV/AIDS, Worker Health

¹Professor Adjunto do Curso de História da Universidade Estadual do Piauí – UESPI; Doutor em Educação Brasileira (UFC); Mestre em Ciências da Educação (UFPI); Graduado em História (UFC); E-mail: kennedyfranco@hotmail.com; kennedyfranco@gmail.com.br; kennedyfranco@yahoo.com.br

Introdução

Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo, braços e pernas, cabeça e mãos, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade. (MARX, 2008, p. 202)

Este texto é parte da Tese de Doutorado intitulada a FACE POBRE DA AIDS², onde analisamos a proliferação do vírus da imunodeficiência humana – VIH sob a perspectiva do materialismo histórico-dialético. A centralidade da Tese foi denunciar de forma engajada as contradições do capitalismo contemporâneo por intermédio da face pobre da AIDS/SIDA. O fio condutor de análise se processou metodologicamente pela articulação de fontes diversas (histórias narradas a partir de fontes orais e fontes escritas). Para tanto, entrevistamos ativistas da RNP+ (Rede Nacional de Pessoas Vivendo com HIV/AIDS).

247

Historicamente, o início da epidemia de AIDS no Brasil ocorreu ao longo da década de 1980, afetando inicialmente as classes sociais de maior escolaridade. Hoje, na terceira década de pandemia, os dados pesquisados claramente denunciam que o vírus dissemina-se de maneira crescente nas classes sociais de menor escolaridade, ou seja, a AIDS afeta especificamente a classe pobre.

No contexto de mercantilização da saúde, as estimativas indicam que, hegemonicamente, mais de 90% dos casos da pandemia de AIDS se concentram em alguns países de economias periféricas da África e América Latina. Na realidade histórico-educativa brasileira, os dados apontam que cerca de 50% da população sorologicamente positiva para o HIV é pobre e com baixíssimo nível de escolaridade. O adoecimento, nesse sentido, reproduz as contradições de classe da sociabilidade do Capital (cf. FRANCO, 2010).

² FRANCO, Roberto Kennedy Gomes. **A Face Pobre da AIDS**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em educação Brasileira, Fortaleza(CE), 26/08/2010. Na produção da Tese tive como Orientador o Prof. Dr. Eduardo Chagas.

Arelado a este processo, analisa-se também o advento de um engajamento político caracterizado como ativismo de luta contra a AIDS, particularmente, o Movimento Social denominado de Rede Nacional de Pessoas Vivendo com HIV/AIDS (RNP+Brasil). Organizado na década de 1990, o associativismo deflagrado por este novo movimento social diz respeito ao processo histórico de tomada de consciência política e de mobilização por melhores condições de existência (saúde, moradia, alimentação, emprego etc.), para vidas em experiências corporais de adoecimento.

Nesta luta pelos meios necessários à vida, Marx e Engels (1982, p. 39), diante da precarização e pobreza econômica, destacam o fato de que, “para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. Dentre estas, algumas coisas mais necessárias ao corpo como condições para viver”, evidenciamos a luta social por trabalho, saúde e contra as doenças como o HIV/AIDS como “uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprida todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os homens vivos.” (MARX; ENGELS, 1982, p. 39). Isto porque é inadiável a organização social em torno de luta por melhores condições de atendimento às experiências de adoecimento.

Partindo deste entendimento, procedeu-se à análise da relação entre a sorologia positiva para o HIV e as contradições do mundo do trabalho. Iniciamos do entendimento de que é pela mediação do trabalho que o corpo aprendiz historicamente organiza sua relação social com o meio ambiente, pois é ao mesmo tempo produtor e produto do meio social em que vive e se adapta ao longo de sua trajetória como espécie biológica, aliando as características específicas de cada ecossistema às suas e, assim, provendo sua sobrevivência pelo prolongamento de sua saúde.

Esta é a forma pela qual, dialeticamente, durante milhares de anos, o corpo humano se relaciona materialmente por meio do trabalho, categoria ontológica do ser social, com o meio ambiente e com as outras pessoas.

Ao longo desta trajetória, o corpo humano se foi adaptando ao meio mediante o princípio educativo do trabalho. À medida que novas e inusitadas situações exigiam um comportamento laboral específico à realidade experienciada, aprendia a prover sua existência. Esta adaptação aos diferentes espaços, ambientes, desenrola-se desde os primórdios, quando o homem ainda era nômade, e por excelência vivia exclusivamente do aprendizado corporal necessário para a caça e a coleta.

Inicialmente esse processo trouxe ao homem a simples tarefa de coletar e caçar, tendo o meio ambiente, as florestas, savanas, pântanos, desertos, enfim, espacialidades plurais, que exigiam um comportamento também plural em relação às diversas condições climáticas e espaciais onde estivesse inserido.

Para Soares (2001, p. 109-110),

Cada gesto apreendido e internalizado revela trechos da história da sociedade [...] Os corpos são educados por toda realidade que os circunda, por todas as coisas com as quais convivem, pelas relações que se estabelecem em espaços definidos e delimitados por atos de conhecimento.

Paradoxalmente, nos marcos da lógica hegemônica do capital, escamoteia-se o fato de que a pessoa não nasce ela mesma. Contraditoriamente, o ser humano internaliza como naturais pela técnica educativa efetivada por meio da família, escola, religião, trabalho e saberes médicos, entre outros, certos *sentidos do corpo*.

Nesta direção, Valverde (2000, p. 41) ressalta o fato de que

Temos de admitir que o corpo é datado, que ele já teve vários sentidos e que já foi submetido a vários olhares, a vários tipos de recortes; e que não só o conceito de corpo é histórico, mas o corpo mesmo, enquanto sensibilidade partilhada pela coletividade humana, é também histórico. Os “sentidos do corpo” nos remetem aos sentidos da cultura. Não podemos dissociar a experiência que cada um tem, através de seu próprio corpo, dos padrões nos quais a cultura se reconhece. Não possuímos um corpo abstrato; os seus poderes e limites só se revelam nas práticas de cada cultura.

249

Dialeticamente, no processo de trabalho, o corpo, além de ser a principal morada do homem, é seu essencial *meio de trabalho*³ e, ainda, seu primeiro *instrumento de trabalho*⁴. O processo de trabalho, portanto, é uma relação ocorrente entre os corpos dos seres humanos de um lado e a natureza de outra parte. O próprio corpo humano pertence à natureza e, ao interagir com esta, se apropria dela, transformando-a em algo útil às suas necessidades materiais e espirituais. Isso é o processo de trabalho em seus aspectos abstratos, abordados por Marx no V capítulo do *O Capital*. De acordo com Marx (1983,

³ Em Marx (1983, p. 149): “O meio de trabalho é uma coisa ou um complexo de coisas, que o trabalhador insere entre si mesmo e o objeto de trabalho e lhe serve para dirigir sua atividade sobre esse objeto. Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas, para fazê-las atuarem como forças sobre outras coisas, de acordo com o fim que tem em mira. A coisa de que o trabalhador se apossa imediatamente, - excetuados meios de subsistência colhidos já prontos, como frutas, quando seus próprios membros servem de meio de trabalho, - não é o objeto de trabalho, mas o meio de trabalho. Desse modo, faz de uma coisa da natureza órgão de sua própria atividade, um órgão que acrescenta a seus próprios órgãos corporais, aumentando seu próprio corpo natural, apesar da Bíblia.”

⁴ Em Marx (1983, p. 149) “O uso e a fabricação de meios de trabalho, embora em germe em certas espécies animais, caracterizam o processo especificamente humano de trabalho e Franklin define o homem como “a toolmaking animal”, um animal que faz instrumentos de trabalho.” Em nossas hipóteses, dialeticamente, o próprio corpo deste “animal que faz instrumentos de trabalho” também é pesquisa, um instrumento de trabalho.

p. 149), “ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza.”

A este respeito, Mauss (1974, p. 7) fala primeiro que “o corpo é o mais natural instrumento do homem; depois, que em todos os elementos da arte de utilizá-lo, os fatos de educação o dominam”. Para tanto, enumera biograficamente o fato de as “técnicas corporais”, ou seja, “as maneiras como os homens, sabem servir-se de seus corpos, e ainda que essas técnicas variam ao infinito”. Terceiro: “há na vida em grupo uma espécie de educação dos movimentos, em qualquer sociedade, todos sabem e devem saber ou aprender aquilo que devem fazer em todas as condições, isto demonstra que coisas inteiramente naturais para nós são produções históricas”. Por fim, para Mauss (1974, p. 8): “a educação fundamental de todas essas técnicas consiste em fazer adaptar o corpo ao agir biocultural”.

Todos estes movimentos do processo de trabalho educativo, desde os primórdios até os tempos contemporâneos, acumulam uma infindável parafernália de invenções culturais, que simbolizam e significam a própria intervenção humana como reconstrutora de novas condições de vida, verdadeiras pegadas cravadas no passado e no presente de nossas vidas, o que nos proporciona um espetáculo na multiplicação de fontes, vestígios, que ampliam o leque de entendimento do humano.

Nestas circunstâncias, o aprendizado histórico da virada do século XX para o XXI representa um aprofundamento dos antagonismos da relação trabalho assalariado e capital. As estatísticas anunciam a formação de um excedente de *força de trabalho*⁵ da ordem de milhões, o que situa o Brasil entre os primeiros na lista de países onde o desemprego em massa é determinante para a precarização social. Os fatores são os mais diversos, a saber, reestruturação produtiva, aliada ao desenvolvimento tecnológico que substitui em larga escala o trabalho vivo dos seres humanos pelo trabalho morto das máquinas, flexibilização das leis trabalhistas e da produção, fato que intensifica a exploração e a precarização por meio do e sobre o trabalho, esfacelamento dos movimentos sociais e dilapidação do patrimônio público por privatizações, que culminam com a redução do Estado na oferta de serviços sociais básicos, como a educação e a saúde.

⁵ Por força de trabalho ou capacidade de trabalho compreendemos o conjunto das faculdades físicas e mentais existentes no corpo e na personalidade viva de um ser humano, as quais ele põe em ação toda vez que produz valores-de-uso de qualquer espécie (cf. MARX, 2008, p. 197).

De maneira peculiar ao procedermos à análise do desenvolvimento histórico do capitalismo atual, aprende-se que este modo de produção, acumulação e exploração do homem pelo homem, além de apresentar sua natureza contraditória e conflitante, manifesta ainda um caráter antagônico, que, segundo Mészáros (2005), nos situa para além de meras crises periódicas e abruptas. Esta análise é presente também em Antunes (1997), para quem, tal crise não se trata mais de um movimento essencialmente cíclico, já que as estruturas sociais estão profundamente abaladas. O desemprego estrutural é um bom exemplo, pois milhões e milhões de trabalhadores simplesmente são mão de obra descartável pela base produtiva. Não se trata apenas de uma falta momentânea de emprego, visto que a quantidade de desempregados só tem aumentado e se tornado irreversível.

Vale destacar o fato de que Marx (1983) considera o desemprego como um “exército industrial de reserva”, porque, no momento histórico vivenciado pelo referido autor, os trabalhadores sem emprego ficavam à espera de uma reabsorção do mercado quando este retomasse o processo de valorização do capital. Esse movimento, todavia, parece ter sido substituído por um modo de produção que, implementando altos índices de tecnologia, sobrevive com um número mínimo de empregados. Percebe-se, pois, que, de crise em crise, com o desenvolvimento tecnológico, o desemprego foi-se tornando “natural” e crescente diante das relações capitalistas. Esta dinâmica de racionalização organizacional do sistema empresarial contemporâneo, imposta pela reestruturação produtiva mundial, gradativamente substitui o trabalho vivo pelo trabalho morto, ou seja, substitui o labor humano pela forma mecânica/informatizada.

Neste sentido, desejando moldar a sociedade às novas demandas do capitalismo, temos uma frenética busca pelo avanço do desenvolvimento das forças produtivas, que, incrementado pela ciência e tecnologia, almeja produzir mercadorias a menor custo e maximizar a mais-valia.

Para Frigotto (1999, p. 65),

O caráter contraditório (de crise portanto) do modo de produção capitalista explicita-se, historicamente e em formações sociais específicas, de formas e conteúdos diversos, porém, inexoravelmente, pela sua própria virtude de potencializar as forças produtivas e por sua impossibilidade de romper com as relações sociais de exclusão e socializar o resultado do trabalho humano para satisfazer as necessidades sociais coletivas.

O capitalismo contemporâneo, que emerge no final da década de 1970, consolidou ainda o processo de flexibilização das fronteiras nacionais e projetou para âmbitos internacionais as novas investidas do capital, sendo, portanto, considerada a era

da “globalização” dos mercados e da ascensão do capital financeiro, esse movimento histórico ter sido amplamente categorizado como de “mundialização do capital” (cf. CHESNAIS, 1996). Esse avanço das forças produtivas, como já discutimos, aconteceu vinculado ao desenvolvimento da informática e à utilização de novas fontes de energia, acoplando-se a uma geração de máquinas que incorporam a microeletrônica e a robótica, fatores básicos para um funcionamento racional, eficiente e produtivo.

No que se refere, por exemplo, à relação da AIDS com as contradições do mundo do trabalho, a narrativa da ativista da RNP+, fruto de nossas entrevistas produzidas durante a TESE, aponta com desgosto o fato de estar desempregada, lembrando que em sua trajetória de vida sempre foi uma mulher autônoma. Relata que desde jovem nunca se acomodou com as condições adversas apresentadas pela vida de menina pobre do interior do Piauí. Muito pelo contrário, aos dezoito anos, migrou para Teresina, onde trabalhou na articulação de eventos da recém-chegada Rádio Jovem Pan, e, logo em seguida, foi para a *cidade maravilhosa*, o Rio de Janeiro, onde vivenciou as aventuras de uma menina do interior na cidade grande, atividade esta que a fez migrar ainda para a fronteira com a Bolívia, morando e trabalhando no Estado do Mato Grosso.

Durante toda a sua vida, expressa ela, “sempre vivi do fruto de meu trabalho, sempre fui articulada com várias outras atividades, sei que posso e que sou capaz de trabalhar e produzir meu próprio sustento, mas quem vai querer contratar uma pessoa sorologicamente positiva para o HIV e que conscientemente faz questão de dar visibilidade a sua sorologia?”.

Para Márcia, a experiência de adoecimento é interpretada como mais um elemento de exclusão, segregação e vulnerabilidade social, porquanto os interesses sociais do tempo presente estão diretamente interligados à produção capitalista. A doença, então, torna o enfermo incapaz de produzir e, uma vez impossibilitado de pelo trabalho gerar mais-valia, este sujeito vira mão de obra descartável.

Então, isto quer dizer que, historicamente, o indivíduo se realiza como ser social por meio do trabalho, isto porque os seres humanos, ao longo de suas trajetórias, têm necessidades corporais efetivas (objetivas e subjetivas).

A análise de Silva (2006, p. 24) articula bem este aspecto levantado pela narrativa de Márcia. A este respeito, diz assim: “a partir da Aids, também acontece um encadeamento de fatores que provocam a exclusão, sendo a perda do emprego, por exemplo, uma situação bastante comum. A Aids, nesse caso, funciona como porta de

entrada no campo da vulnerabilidade econômica”.

De forma complementar à fala de Márcia, Parker et al (1993, p. 17-18 e 20) comentam que é preciso

Entender que o HIV pode afetar potencialmente qualquer ser humano. [...] E que a luta contra a AIDS surge necessariamente dentro da luta mais ampla contra a injustiça – contra a pobreza e a miséria, contra o racismo, contra a opressão de mulheres e minorias sexuais e assim por diante [...] cujo objetivo é tentar responder, através dos conceitos e métodos da análise social, aos desafios e dilemas que nos são apresentados no final do século XX pela epidemia de HIV/AIDS.

Estas reflexões são presentes também quando analisamos no Site da Organização Internacional do Trabalho os aspectos da relação HIV-AIDS nos locais de trabalho. Segundo Juan Somavia⁶, Diretor Geral da OIT,

A Aids ameaça os princípios de justiça social e igualdade, assim como o trabalho decente e produtivo realizado em condições de liberdade, equidade, segurança e dignidade humana. A epidemia do HIV/Aids atinge de forma decisiva a estrutura social, econômica e cultural dos países, constituindo-se uma grave ameaça ao mundo do trabalho. (2010)

Segundo ainda a pesquisa da OIT “El VIH/SIDA y el mundo del trabajo: estimaciones a nível mundial, impacto y medidas adoptadas”, de 2004,

Estima-se que mais de 38 milhões de pessoas vivam com o HIV em todo o mundo, a maioria delas entre 15 e 49 anos, e que, do início da epidemia até 2005, 28 milhões de trabalhadores em todo o mundo tenham perdido suas vidas em consequência da Aids. Esse número deverá sofrer um aumento expressivo caso o acesso a tratamento adequado não seja ampliado, podendo chegar a 74 milhões em 2015. Isso transformaria o HIV/Aids em uma das maiores causas de mortalidade no mundo do trabalho. Além de afetar as vidas de tantos trabalhadores e de suas famílias, a epidemia também atinge as empresas e a economia nacional. O impacto no nível de desenvolvimento se reflete na diminuição do crescimento econômico e na redução da renda nacional decorrente da perda de receita e do aumento do gasto público em saúde e previdência.

No site é possível, ainda, perceber a visão de que, para a OIT, o local de trabalho pode ajudar a conter a disseminação e mitigar o impacto do HIV/Aids, por meio da promoção dos direitos humanos, disseminação de informações, desenvolvimento de programas de capacitação e educação, adoção de medidas preventivas práticas, oferta de assistência, apoio e tratamento, e garantia de previdência social. O principal papel da OIT é fortalecer a capacidade nacional para implementar políticas e programas específicos de HIV/Aids e o mundo do trabalho e assessorar a implementação das normas internacionais do trabalho e da legislação nacional. Para tanto, o Programa da OIT sobre HIV/Aids e o Mundo do Trabalho (ILO/AIDS) está “implementando uma

⁶ Fonte: http://www.oitbrasil.org.br/prgatv/prg_esp/hiv_aids.php.

estratégia global que contribua para conter a epidemia, por meio da conscientização e mobilização dos governos, organizações de empregadores e de trabalhadores e da integração do local de trabalho nos Planos Nacionais de HIV/Aids.”

A bandeira de luta da OIT estabelece dez princípios para ações no local de trabalho. São eles:

1. Reconhecimento do HIV/Aids como questão relacionada com o local de trabalho;
2. Não discriminação;
3. Igualdade de gênero;
4. Ambiente de trabalho saudável;
5. Diálogo social;
6. Screening para fins de exclusão do emprego ou de atividades de trabalho;
7. Confidencialidade;
8. Continuidade da relação de emprego;
9. Prevenção e Assistência e apoio.

Como vemos, infelizmente, sendo a OIT co-patrocinadora do Programa Conjunto das Nações Unidas sobre HIV/Aids – UNAIDS, não observamos em momento algum ao procedermos à análise, nenhuma crítica ao mundo do trabalho mediante a radical crítica ao modelo de desenvolvimento capitalista em voga na atualidade, pois os argumentos são sempre para

fortalecer e apoiar uma ampla resposta à epidemia que ofereça atenção e apoio para infectados e afetados pela doença, reduza a vulnerabilidade dos indivíduos e comunidades ao HIV/Aids e alivie os impactos socioeconômicos e humanos da epidemia (2010).

Trazendo estas análises para nossas pesquisas no Nordeste brasileiro, um aspecto pertinente a ser analisado sobre a relação HIV/AIDS e os antagonismos do mundo do trabalho denunciado pelo ativista da RNP+NE Maranhão, João, é que hoje as pessoas são escravas do modelo de desenvolvimento capitalista que, na realidade, escraviza o trabalhador de maneira legal. Segundo o ativista, um exemplo de trabalho escravo é aquele “legal” em que o povo trabalha só por três meses e não tem carteira assinada porque são trabalhos temporários feitos para algumas indústrias canavieiras de São Paulo, que chegam apenas uma vez ao ano por conta do período de safra e vão embora depois; “é tipo curral mesmo!” salienta. João denunciou ainda o fato de que na região de Codó, Timbiras e Coroatá, no Maranhão, são quase seis mil trabalhadores rurais que vão para as plantações de cana-de-açúcar em Ribeirão Preto/SP.

Em resumo, sua análise sobre esta situação é a seguinte:

No Nordeste o modelo de desenvolvimento capitalista que temos afasta o povo da escola, se a pessoa está numa atividade como essa ela não vai ter tempo para ficar estudando. Se você visita as cidades onde a grande questão da economia é a agro-indústria vai ver que esse povo todo não tem acesso à educação e que não tem escola para todo mundo, tem no máximo só até a quarta série e pronto. Então quando eu falo que esse modelo de desenvolvimento contribui para o aumento da epidemia é no sentido da educação, as pessoas são formadas para estarem alienadas mesmo. É tão absurdo que essas indústrias chegam a fazer parcerias com as Prefeituras locais, pra ta levando esse povo, isso contribui pra esse IDH baixo, pois isso

tem a ver com a questão da sustentabilidade. As pessoas voltam doentes, então no ônibus chega gente com hérnia de disco, com tuberculose, isso eles não tratam lá, apenas mandam o povo de volta, chega gente infectado com HIV! alguns já chegam já com a situação de AIDS. Tudo isso por conta da situação precária de vida que eles vivem lá. A infecção, portanto tem a ver com a migração por melhores condições de trabalho.

Este relato denota precisamente a precarização social a que se encontra submetida a população nordestina e, ainda, demonstra com clareza a atualidade das análises de Marx para o século XXI. Em tempos de desemprego estrutural, qualquer oferta de trabalho é uma “esperança” por melhores condições de vida, uma vez que, “dada a existência do indivíduo, a produção da força de trabalho consiste em sua manutenção ou reprodução. Para manter-se, precisa o indivíduo de certa soma de meios de subsistência. Isto por que “a soma dos meios de subsistência deve ser, portanto, suficiente para mantê-lo no nível de vida normal do trabalhador”. (MARX, 2008, p. 201).

Contraditoriamente, esta necessidade primeira de subsistência é a porta de entrada de mais precarização e vulnerabilidade social, pois, na próxima safra, os doentes são descartados da seleção e novas “vítimas” selecionadas para trabalhar nos canaviais. Esta exclusão impede o exercício do trabalho, pois, conforme Marx (2008, p. 201), “a força de trabalho só se torna realidade com seu exercício, só se põe em ação no trabalho. Através da sua ação, o trabalho, despende-se determinada quantidade de músculos, de nervos, de cérebro etc., que se tem de renovar”.

Estes trabalhadores, com pouco ou quase nenhuma instrução, além da triste realidade de terem de conviver excluídos do mercado de trabalho, agora enfermos e sem condições de tratamento de doenças como o HIV/AIDS, entre outras, têm suas situações de pauperismo ainda mais agudizadas. Tal fato ocorre, segundo ainda Marx (2008, p. 201), porque, “depois de ter trabalhado hoje, é mister que o proprietário da força de trabalho possa repetir amanhã a mesma atividade, sob as mesmas condições de força e saúde”. Sem saúde, estes trabalhadores encontram-se impossibilitados de efetuar o *processo de trabalho*⁷ ou o *processo de produzir valores-de-uso*. A mais-valia, entretanto, extraída desta relação, enriquece ainda mais os detentores dos meios de produção, entre outros derivados da produção.

⁷O processo de trabalho, que descrevemos em seus elementos simples e abstratos, é atividade dirigida com o fim de criar valores-de-uso, de apropriar os elementos naturais às necessidades humanas; é condição natural eterna da vida humana, sem depender, portanto, de qualquer forma dessa vida, sendo antes comum a todas as suas formas sociais (MARX, 2008, p. 218).

Nesta mesma perspectiva, a ativista Márcia (2007) conta, sobre a relação HIV/AIDS e pauperização no Nordeste do Brasil, que

Estava em casa quando a menina da Secretária de Saúde chega aos gritos me pedindo ajuda, pois havia um homem positivo com um corte no pé, espalhando sangue e quebrado tudo na Praça Matriz. Era seu Antonio Alves, ele tava completamente surtado, quando me aproximei e pedi para falar, ele perguntou: “quem é você?”, Eu me chamo Márcia, mas pode me chamar de Xuxa, brinquei. Seu Antonio depois diz que “a vida é ingrata comigo”. Bicho a praça neste momento já estava lotada de gente que nem urubu de longe observando a carniça, daí convido seu Antônio para ir até o hospital, e enquanto agilizava um carro, a polícia que já havia sido acionada, chega e coloca seu Antonio na gaiola da viatura, preso. No meio da confusão lembro que acabei por entrar também na viatura dizendo que ia com ele. Dentro do carro da polícia me virei para seu Antônio e falei que também tinha HIV, ele primeiro se assustou e depois se acalmou. No hospital tempo depois chega a mulher de seu Antônio, que diz não saber de nada, que até já haviam se separado pois ele tava sem trabalhar a seis meses, desde que chegou com um envelope secreto, era o exame positivo de HIV. Depois de 15 dias deste ocorrido seu Antônio Alves morreu de ulcera estrangulada. Depois disso a mãe e as duas filhas pequenas também fizeram exames que deu positivo para HIV. Agora imagina você como vai ser a vida dessa mãe paupérrima, com essas duas meninas pequenas?

Conforme se apreende da narrativa de Márcia (2009), quando as pessoas não estão tecnicamente educadas/conscientes a respeito do HIV/AIDS, o observado é a proliferação desenfreada de novos casos, medo generalizado, preconceito e segregação social. Em decorrência das múltiplas formas de transmissão, o HIV/AIDS afeta radicalmente a existência social de toda uma geração, ceifando precocemente muitas vidas e, ainda, desencadeando a metamorfose de certas práticas culturais dos seres humanos no tempo presente. Isto nos faz pensar que a compreensão dos pormenores da vida de pessoas sorologicamente positivas para o HIV no território nordestino só pode acontecer na medida em que nos movemos entre eles.

Assim, a interpretação da memória-histórica das lutas e resistências sociais incomoda, é arma potente em virtude da sua dimensão engajada e permanentemente crítica das formas de consciência humana no tempo e no espaço. Os ativistas da RNP+ que, de forma consciente, lutam politicamente contra o HIV/AIDS ao protestarem contra o Estado e sua inoperância ao atendimento em saúde, são testemunhas vivas da exclusão imposta pela economia política burguesa e lutando pela vida dia a dia, debatem-se com adversidades, angústias e vitórias do aprender a viver sorologicamente positivo para o HIV.

O trabalho da RNP+ NE, além de denunciar a precarização social, procura contribuir para a redução de danos das vidas destas pessoas. Em agosto de 2008, ao participarmos do VI Encontro da RNP+NE, observamos um aspecto pertinente a ser

ressaltado sobre a relação HIV/AIDS e mundo do trabalho. Na programação do evento, foi ofertada a oficina Artesanato como Forma de Sustentabilidade e Geração de Renda. O objetivo era ampliar as possibilidades de geração de renda em segmento social já historicamente segregado e que agora, ante a experiência de adoecimento decorrente do HIV/AIDS, por exemplo, se encontra ainda mais segregado; o intuito foi fortalecer laços de solidariedade e fomentar um aprendizado que trouxesse uma mínima sustentabilidade às suas vidas. Ao final da oficina, cada participante produziu seu artesanato. Durante o evento, o material produzido já estava de maneira simbólica sendo comercializado: eram chaveiros coloridos em formas de bonecos, pulseiras, brincos, colares e outros artigos que aliavam criatividade aos produtos específicos da região.

É preciso salientar, entretanto, o limite dessa ação, que propõe uma convivência pacífica com o sistema e não a ruptura com ele, como também apontar a “ingenuidade” nesse sentido, pois a oficina nem de longe soluciona o desemprego ou a redistribuição de renda, como também não é uma saída plausível do ponto de vista da vulnerabilidade social a que estão expostas estas pessoas.

Vale destacar também a experiência relatada por Rafael, ativista da RNP+, ao dizer que em João Pessoa/PB foram implantadas oficinas de arte terapia com os adultos. O intuito, segundo o ativista da RNP+NE, era trabalhar muito com projetos de sustentabilidade. O material era o retalho doado por três empresas; daí começou-se a fazer almofada, começou-se a fazer tapete.

Segundo Rafael (2008),

Uma vez por mês tínhamos um bazar no meio da rua, a gente arrecadava dinheiro que dava para pagar, por exemplo, toda refeição de duas semanas,. Dai a gente foi se mobilizando, fomos fazer saquinhos de balas e vender no sinal no domingo, ia sempre alguém da diretoria e mais algumas pessoas voluntários que ajudaram muito nesse início. Tudo com muita luta! Para ter financiamento a gente vendia muita roupa, por exemplo, a gente fazia campanha de doação de roupa e ia para um bairro que era mais pobre, geralmente ia no sábado e passava quase o sábado inteiro vendendo roupa pelo preço baratinho. A gente começou de uma forma muito organizada porque com dois anos a gente conseguiu um contrato com a fundação da Inglaterra e eles passaram a financiar já o primeiro projeto.

São opções de cooperação entre a experiência do ativismo anti-AIDS, que, na prática, em nada modificam o modelo de desenvolvimento em voga, mas que, de maneira imediata, trazem resultados, seja na autoestima, por fazer as pessoas se sentirem capazes, seja na geração de uma pequena mas importante geração de renda para a compra de, pelo menos, arroz e feijão e um ovo para comer. Os limites e

possibilidades dos novos movimentos sociais põe em xeque a luta por melhores condições de vida, mas não tocam no central da crítica política, ou seja, o fim das distinções de classe social impostas pela lógica do capitalismo. Não se trata apenas, como a maioria acredita, de mudar a elite política dirigente, pois é necessário planificar as relações sociais, objetivando assim, finalmente, extinguir a exploração do homem pelo homem.

Neste sentido, os novos movimentos sociais perdem de vista a possibilidade histórica de transpor as demandas imediatas, contingenciais como as quotas, o movimento ecológico, negro, gay, indígena, enfim, o movimento da diversidade dentro da ordem do capital. Compreendemos ser necessária maior centralidade em ações políticas de construção de uma nova ordem social, revolucionária e anticapitalista.

Referências Bibliográficas

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?** Ensaios sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. São Paulo: Cortez, 1997.

CHESNAIS, François. **A mundialização do capital.** São Paulo: Xamã, 1996.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **Educação e a crise do capitalismo real.** 3ª edição, São Paulo SP: Cortez, 1999.

HAYEK, Friedrich August. **O caminho da servidão.** 5ª edição, Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO – ESCRITÓRIO NO BRASIL. **Documentos.** Disponível em: <http://www.oit.org.br/document>.

MARX, Karl. **O Capital – Crítica da Economia Política.** Livro Primeiro – O Processo de Produção do Capital – Volume I. 4ª edição, 1890, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 2008.

MARX, Karl. **O Capital – Vol. I.** São Paulo: Abril, Cultural, 1983.

MARX, K; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã.** 3.ed. São Paulo: Livraria Editora Ciências Sociais, 1982.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo, EPU, 1974.

MÉSZÁROS, István. **A Educação para além do capital.** São Paulo: Boitempo, 2005.

PARKER, R. (Org.). GALVAO, J., PEDROSA, J. S. (Orgs.). **AIDS no mundo**. Rio de Janeiro: ABIA : IMS/UERJ : Relume Dumara, 1993. (Historia Social da AIDS, 1).

SILVA, Carmen. Existe um Movimento Aids? In: ROCHA, Solange; HOLANDA, Violeta (Orgs.). **Articulando o ativismo em Aids no Nordeste**. Recife/Fortaleza: SOS CORPO – Instituto Feminista para a Democracia/Grub-Grupo de Resistência Asa Branca, 2006.

SOARES, Carmem Lúcia (org.). **Corpo e história**. Campinas, SP: Autores Associados, 2001.

VALVERDE, Monclar. Corpo e Sensibilidade. In: **O Corpo ainda é pouco**: seminário sobre a contemporaneidade, Feira de Santana/Organizadoras: Sonia T. Lisboa Cabeda, Nadia Virgínia B. Carneiro, Denise Helena P. Laranjeira. – Feira de Santana: NUC/UEFS, 2000.

TRADUÇÃO

O UNIVERSAL¹

Evald Vasilievich Ilienkov

*Tradução de Marcelo José de Sousa e Silva**

O que é o “universal”? O que é preciso entender por esta palavra se se quer evitar a imprecisão e o mal-entendido, pelo menos enquanto lendo os próximos parágrafos? No sentido literal da palavra, “universal” significa “comum a todos”. “Todos” está para os indivíduos cuja multiplicidade infinita cria a primeira impressão do mundo em que vivemos ou de que falamos. Mas talvez isto é tudo que é indisputável e similarmente entendido por alguém e tudo sobre o “universal”.

Deixando de lado agora as controvérsias propriamente filosóficas sobre o “universal”, nota-se que o próprio termo “universal” é aplicado bastante ao acaso na linguagem viva, porque possui dentre suas “denotações” não somente diferente ou não-coincidente, mas objetos e designações diretamente contrários e mutuamente exclusivos. O *Dicionário da Língua Russa Moderna* relata doze significados, sendo dois dificilmente compatíveis, encontrados nos extremos do espectro. “Comum”, apesar de que para cerca de dois, para não mencionar “todos”, é aquilo pertence à composição de ambos, assim como é a qualidade de ser bípede e mortal para Sócrates e Caius, ou velocidade do elétron e trem, e não pode existir separadamente destes dois indivíduos. Também entendido como “comum” é aquilo que existe à parte destes dois indivíduos, precisamente como uma coisa ou ainda como outro indivíduo, como um ancestral

¹ Este texto foi publicado originalmente como capítulo do livro *Alguns Problemas da Dialética* (Moscou, 1973), e publicado posteriormente em inglês como capítulo do livro *Investigações Filosóficas na U.R.S.S.* (Boston, 1975). Nele, Ilienkov faz uma análise materialista da categoria *universal*, em contraposição à concepção idealista que Hegel possuía da categoria. Além disso, o autor também se contrapõe à apropriação neopositivista desta categoria, que a entende a partir unicamente da lógica formal, como aqueles atributos que são comuns a cada objeto/indivíduo e a todos eles. Contrapõe estas perspectivas através de uma contextualização histórica do *universal* a partir do materialismo histórico-dialético e da realização de uma análise com base na lógica dialética da relação entre as esferas *universal*, *particular* e *singular*, saindo, assim, da aparência e chegando à essência da categoria *universal*. Original em inglês disponível publicamente no [Marxists Internet Archive](#), também publicado nessa edição da *Revista Dialectus*. Direitos de Reprodução:  licenciado sob uma Licença *Creative Commons*.

* Possui graduação em Farmácia e é Mestre em Educação pela UFPR. Participa dos Grupos de Pesquisa: Núcleo de Pesquisa Educação e Marxismo (NUPE-Marx/UFPR), vinculado a Linha de Pesquisa Trabalho, Tecnologia e Educação; e Núcleo de Estudos em Saúde Coletiva (NESC/UFPR), vinculado a Linha de Pesquisa Estudos Marxistas em Saúde. Contato: marcelojss@gmail.com.

comum, campo comum – um para dois (para todos), automóvel ou cozinha comum, amigo ou conhecido comum, e assim por diante.

Obviamente, a mesma palavra, o mesmo “signo”, não serve nestes casos para designar a mesma coisa.

Se isto deveria ser considerado como uma das “imperfeições” da linguagem natural, ou, pelo contrário, a vantagem da flexibilidade que a linguagem natural possui sobre as definições rígidas das linguagens artificiais, isto permanece um fato e um bem típico, e, assim, tem necessidade de uma explicação.

No caso da não-ambiguidade absoluta de um termo, a definição (e aplicação) é assumida pelo ideal da “linguagem da ciência”. A ciência que busca uma definição precisa das categorias lógicas universais tem o dever de chegar a um acordo com esta “ambiguidade” do termo “comum” na linguagem viva – pelo menos, em ordem de não ser mal-entendido sempre que o “comum” e “universal” entrarem na discussão.

É claro, o fato da ambiguidade pode ser rebatido meramente por assumir um dos significados contrários ao inicial e declarando o outro como ilegítimo, e, subsequentemente, descartando-o em conta de uma “característica não-científica” da linguagem natural. Mas então alguém precisa cunhar outro termo, outro “signo” para designar este significado “ilegítimo” e em consequência disso tentar clarificar o relacionamento do signo recém-concebido ao termo “comum”, isto é, reviver, apesar de em uma forma verbal diferente, o primeiro problema.

Vamos fazer uma suposição e conceber que alguém pode usar “comum” com conotação somente da unidade abstrata, o idêntico, ou o invariante que pode ser revelado na composição de dois (ou mais) “fatos” singulares percebidos sensorialmente (“fatos extras linguais”). Vamos ainda fazer uma suposição de que foi acordado não usar (nem implicar) o significado que a palavra tem nas combinações de palavras “campo comum”, “ancestral comum”, “amigo (inimigo) comum”, e assim por diante. Então, a palavra é usada basicamente para definir um objeto solitário (singular) que existe e é concebido à parte, e independentemente, dos indivíduos para quem ele se apresenta como algo “comum”.

Supondo ainda que nós também descartamos da “linguagem científica” expressões como “Besouro é um cão”, “lógica é uma ciência”, onde o comum (no sentido que nós fizemos legítimo) aparece também como a definição direta de uma coisa ou objeto singular (particular) apresentado na contemplação (na “sensação”, na “imaginação”, de fato, em qualquer lugar e não somente na linguagem) e nós

passaremos a utilizar as incômodas construções verbais inventadas para este propósito pela “lógica relacional”. Então aparecerá como se as dificuldades preocupadas com o relacionamento do “comum” ao indivíduo poderia desaparecer de nossa linguagem, e não poderia mais ser expressa nela. E apenas isso. Todos eles irão permanecer e reaparecer sobre uma capa de alguma forma diferente, como dificuldades relativas ao relacionamento da “linguagem em geral” aos “fatos extralinguísticos”. E essa admissão não os tornaria mais fácil de lidar ou resolver. Mais uma vez eles surgiriam na “linguagem” se esforçando para expressar os “fatos extralinguísticos”.

Nós não vamos analisar em mais detalhes aquelas intermináveis e infrutíferas tentativas de resolver o problema da definição lógica do “comum”, através de sua substituição por outra preocupada com as técnicas da expressão em uma “linguagem” de “fatos extralinguísticos”: as técnicas capazes, alegadamente, de poupar o intelecto das dificuldades preocupadas com o inter-relacionamento do “comum” e do “singular”, e das “ambiguidades” e “dubiedades” da linguagem natural. Toda a longa e de bastante má-reputação do caso histórico do neopositivismo se resume a um tipo de refutação e difamação recíprocas. Essa tentativa tardia de renovar o nominalismo com toda sua metafísica (e a interpretação do objeto do pensamento como um mar desvinculado de “fatos atomizados”), rejeitando (em bases totalmente desconhecidas) a realidade objetiva do comum e do universal, têm provado com clareza suficiente que a solução procurada não pode ser encontrada ao longo destas linhas.

A “linguagem natural”, em qualquer caso, não exclui a realidade do “comum” fora da linguagem; como resultado, a metafísica de Platão ou Hegel é expressa nesta linguagem em termos não menos corretos do que da metafísica do neopositivismo. A linguagem natural pelo menos nos permite expressar em palavras o problema que a “linguagem da ciência” está tentando em vão descartar declarando-a “inexpressiva”. Contudo a “linguagem da ciência” volta a ela continuamente em rodeios por formulá-la inadequadamente ou transportando-a a um plano de pura psicofisiologia ou linguística – como um problema do relacionamento do signo verbal com seu “significado”. Por exemplo, os proponentes da linguagem da ciência tentam expressar a síntese do indivíduo, as “experiências” únicas e dadas uma só vez, isto é, o “estado” passageiro da psicofisiologia do indivíduo humano.

Se formulado assim, a questão da essência do “comum” (universal) se torna irrelevante, mas isto seria meramente se render ao problema, não resolvê-lo. Na vida real (incluindo a vida do teórico) e, assim, na linguagem viva chamada a expressar essa

vida, o problema do universal e seu relacionamento com o singular de forma alguma desaparece.

Mas então é pertinente perguntar: é possível encontrar qualquer coisa sobre os dois extremos – e mutualmente exclusivos – significados da palavra “comum”, igualmente válidos pela virtude de suas presenças na linguagem viva, e descobrir o que eles têm em comum, isto é, encontrar a fonte desta diferença de significados?

A forma que a interpretação das palavras tem sido proclamada como “singularmente correta” na tradição da lógica formal torna isso impossível; em outras palavras, não existe para ser descoberto tal “atributo comum” na definição do significado do termo “comum”. Toda via está claro, e até mesmo para os neopositivistas, os mais ferrenhos defensores da tradição acima, que no último caso, assim como em muitos outros, nós estamos lidando com palavras relativas, caso muito parecido com parentes humanos, que podem não ter qualquer coisa em comum, e ainda assim possuir – com direitos iguais – o mesmo nome de família.

Tal relacionamento entre termos da “linguagem natural” foi registrado por L. Wittgenstein como bastante típico: Churchill-A tem como Churchill-B as semelhanças familiares *a, b, c*; Churchill-B compartilha com Churchill-C os atributos *b, c, d*; Churchill-D tem um único atributo em “comum” com Churchill-A enquanto Churchill-E e Churchill-A não possuem nem ao menos um atributo, absolutamente nada em comum, exceto seus nomes. E para além de um ancestral comum, devemos acrescentar.

Neste caso é cristalino que o caráter do ancestral comum e do fundador da família Churchill dificilmente será reconstruindo por abstrair aqueles – e somente aqueles – “atributos comuns” que foram conservados geneticamente por todos os seus descendentes. Estes atributos comuns são simplesmente não-existentes. Enquanto isso, o nome comum, a prova da origem comum, está lá. O mesmo é verdade para o próprio termo “comum”.

O significado original da palavra não pode ser reconstruído através da junção puramente formal de “atributos” em uma família, ou colocando dentro de um “parentesco” todos os termos descendentes, para, por meio de expansão da analogia, Churchill-Alpha seria retratado como um indivíduo ao mesmo tempo loiro e de cabelo negro (= não loiro); alto e anão; nariz arrebitado e adunco, e assim por diante.

Mas é aí que a analogia acaba em toda sua possibilidade; pois nas fontes da família-parentesco sempre existem duas linhas genéticas, tanto que Churchill-Alpha não pode ser culpado por mais de 50% da semelhança familiar de seus descendentes diretos.

Quais deles em particular? Esta é a questão que os meios puramente formais provavelmente irão falhar em responder.

A situação com termos relativos é de algum modo diferente. Pois o ancestral, como uma regra, dificilmente morre, continuando sua vida lado a lado com seus descendentes, assim como um indivíduo com outros indivíduos; a questão aqui se resume a encontrar, dentre os indivíduos particulares disponíveis, aquele que precedeu no nascimento todos os outros e foi capaz, assim, de dar à luz ao resto.

Isso acontece sem qualquer contribuição por parte da segunda linha genética, estranha, e aquela que pode ser considerada responsável pelo surgimento dos “atributos comuns” incompatível em qualquer pessoa; e assim sua relação um com o outro será de uma negação puramente lógica.

Dentre os “atributos” do ancestral comum que continua vivo entre seus descendentes, um é obrigado a sugerir uma habilidade de gerar algo contrário a si mesmo – a habilidade de gerar um homem grande (relativo a si mesmo) e, ao contrário, um homem pequeno (novamente relativo a si mesmo). Logicamente, isto leva a inferir que o “ancestral comum” pode muito bem ser visualizado como um indivíduo de altura média, com um nariz reto e cabelo cinza claro, isto é, alguém que “combina”, mesmo que potencialmente, definições contrastantes; ou quem contém dentro de si mesmo como se em um estado de solução ou mistura – este traço e aquele, seu contrário direto.

Assim, a cor cinza pode ser facilmente pensada como uma mistura de preto e branco, isto é, como preto e branco simultaneamente, na mesma pessoa, e ao mesmo tempo para iniciar. Não existe virtualmente qualquer coisa aqui incompatível com o “senso comum” que os neopositivistas gostam de recorrer como seus aliados nos ataques contra a lógica dialética.

Não obstante, este é um ponto sobre onde parecem existir dois pontos de vista distintamente incompatível na lógica, especialmente ao tentar entender o “comum” (universal). Um é o da dialética, e, o outro aquele que estipula a concepção em última análise formal do problema do “comum” e é relutante para admitir na lógica a ideia da evolução como ser organicamente vinculado ao conceito de substância, tanto na essência, quanto em sua origem. Eu enfatizo uma evolução vinculada ao conceito da substância, isto é, o princípio da similaridade genética dos fenômenos que à primeira vista coloca como basicamente heterogêneo, por causa da falha em encontrar quaisquer “atributos” comum abstrato entre eles. Este fato conta para a atitude inimiga, para não dizer maldosamente irritante, dos líderes neopositivistas desta respeitável categoria.

Precisamente esta proposição foi vista por Hegel, como o ponto de divergência, a separação dos caminhos entre o pensamento dialético (ou “especulativo” em sua terminologia) e o puramente formal. Foi este tipo de entendimento que ele identificou como a vantagem ampla e profunda da mente de Aristóteles sobre a mente daqueles seus seguidores no campo da Lógica que haviam presumido e estão presumindo eles mesmos serem os herdeiros singularmente legítimos de Aristóteles no campo da Lógica, enquanto declaram inválida a linha de desenvolvimento de Espinoza, Hegel e Marx:

No que se refere mais especificamente a relação *entre estas três almas* (assim eles podem ser chamados, mas ainda estão errados em separar uns dos outros), Aristóteles faz uma observação totalmente correta sobre isto, que nós não devemos procurar na alma, que é o que seria *comum* a todos os três e seria inconsistente com qualquer um deles, em qualquer forma definida e simples. *Isso difere o pensamento verdadeiramente especulativo do pensamento lógico puramente formal* [grifos nossos – Ilienkov].

Entre as figuras da mesma forma, apenas um triângulo e algumas outras figuras, como um quadrado, um paralelogramo etc., representam algo real, tão comum para eles, a forma geral (mais precisamente, “a figura em geral” - Ilienkov), é a criação de uma mente vazia, onde só existe uma abstração. Em contraste, o triângulo é a primeira figura verdadeiramente universal, que também ocorre no quadrado etc., como reduzido para a forma certa mais simples. Assim, por um lado, o triângulo está juntamente com um quadrado, um pentágono etc., mas, por outro lado - isto afeta a grande mente de Aristóteles - é verdadeiramente uma figura universal [mais precisamente, “a figura em geral” – Ilienkov].

Aristóteles, portanto, quer dizer o seguinte: o universal vazio é que não existe, que não tem por si só um ponto de vista. Na verdade, todo universal é realmente tão especial, singular, como um ser para outro. Mas, acima de tudo, é tão real que é, em si, sem qualquer outra alteração, a sua primeira aparição. Em seu desenvolvimento, ele não pertence a este nível e sim a um mais alto.²

Se nós vemos desta perspectiva o problema de definição “do comum em geral” como uma categoria universal (lógica) que parece não ter qualquer coisa a ver com o problema da reconstrução teórica do “ancestral comum” de uma família de significados relacionados, então nós só podemos esperar vagamente resolver isso.

A diretriz lógico-formal que direciona alguém a procurar pelo abstrato, isto é, algo em comum a todas as amostras singulares do mesmo “parentesco” (e tendo o mesmo nome), não funciona neste caso. O “universal” não é para ser encontrado desta forma, pelo único motivo de que ele está realmente faltando aqui. Também não é para ser encontrado como o “atributo” ou definição verdadeiramente comum a todos os indivíduos, nem como uma semelhança ou identidade típica de cada um deles, se eles são tomados independentemente um do outro.

²G. W. F. Hegel, *Obras*, vol. X, p. 284-285 [russo]. / G. W. Hegel, *Werke*, Bd. 19, Frankfurt am Main, 1971, S. 203-204 [alemão].

Desnecessário dizer, certa destreza linguística pode ajudar a encontrar a “identidade” em toda a parte, mas então dificilmente teria algum significado, exceto um nominal.

O que o leitor tem em “comum” com um livro? Que ambos pertencem ao espaço Euclidiano tridimensional? Ou que ambos incluem carbono, oxigênio, hidrogênio etc.?

O que é “comum” entre o empregador e o empregado? Ou consumo e produção?

Claramente, a essência aparente, concreta-empírica da relação que une vários fenômenos (singulares) em “um”, em um conjunto “comum”, não é de forma alguma delimitada e expressa pelo seu atributo comum abstrato, nem na definição igualmente característica de ambos. A unidade (“ou vulgaridade”) é fornecida muito antes pelo “atributo” que um indivíduo possui e outro não. A própria *ausência do atributo conhecido* *laça um indivíduo a outro muito mais forte do que sua presença igual em ambos.*

Dois indivíduos absolutamente idênticos, cada um possuindo o mesmo conjunto de conhecimentos, hábitos, inclinações etc., se encontrariam absolutamente desinteressados por, e desnecessários para, uns aos outros. Seria simplesmente solidão multiplicada por dois. Alguém, ao explicar para seu amigo mais jovem o ABC da lógica dialética, o aconselhou a perguntar a si mesmo a questão: o que tem sua noiva que atrai o jovem; onde se encontram os laços de seu “caráter comum”?

A discussão aqui não é sobre singularidades, mas em geral sobre objetos particulares (e, assim, típicos em sua especialidade) que se encontram essencialmente, ao invés de nominalmente, sobre o mesmo gênero, por exemplo, em referência à produção e consumo.

Esta é a ideia por traz da concepção mais comum, mais abstrata (e por esta razão ainda pobremente definida) do universal na dialética. Não é a “semelhança” numericamente recorrente em cada objeto singular tomado separadamente que é representado na forma do “atributo comum” e perpetuado com um “signo”.

É, acima de tudo, aquela relação objetiva de dois (ou mais) indivíduos particulares que os transforma nos momentos da mesma unidade concreta, real – e não meramente nominal – que seria um grande negócio, mais razoável para representar na forma de alguma totalidade de vários momentos especiais, do que um “conjunto” incerto de “unidades” (“fatos atomizados” etc.), completamente indiferentes uns aos

outros. O “universal” age aqui como uma lei ou princípio governando as inter-relações destes detalhes dentro de algum todo, uma “totalidade”, como Marx escolheu colocar seguindo Hegel. O que é preciso aqui não é uma abstração e sim análise.

Este é um problema que é alguém, é claro, não espera resolver ao procurar pelas “semelhanças”, isto é, as características abstratas – o comum a “todos” os detalhes. Uma tentativa em direção a este objetivo seria talvez tão impossível quanto uma tentativa de aprender o arranjo geral e princípios de operação de um receptor de rádio tentando encontrar aquele elemento “comum” que um transformador tem com um resistor, um condensador com um alto-falante, e todas essas coisas com um seletor de frequência de onda.

Se voltarmos ao problema da similaridade genética dos vários (e contrários) significados cujo termo “universal” tem adquirido através da evolução da linguagem viva e a mente que expressa a si mesma na linguagem, então o problema é reduzido à tarefa de identificação entre eles, o significado que pode ser considerado com segurança como o criador do significado. Então é preciso tentar descobrir porque e como este significado, o primeiro no tempo, e diretamente simples em essência, se expandiu tanto a ponto de incluir até mesmo seu contrário, ou algo que não estava pressuposto no próprio início.

Desde que nossos ancestrais distantes pode dificilmente ser suspeitos de terem tido uma inclinação para inventar “objetos abstratos” e “construções”, parece ser mais lógica assumir como original o significado que o termo “comum” tem retido nas combinações de palavras, tais como “ancestral comum” ou “campo comum”. Isso também é apoiado pela evidência filológica existente.

Karl Marx afirmou positivamente:

Mas o que fez o velho Hegel, se ele sabia que o outro mundo, que o *total* [*Allgemeine*] significa que alemães e escandinavos não são outra coisa que não as terras comuns e *privadas* [*Sundre, Besondre*] – nada a não ser como se destacar a partir desta propriedade privada da terra comunal [*Sondereigen*].³

Agora é auto evidente que dado este sentido originalmente simples, ou, como Hegel colocaria, sentido genuinamente geral das palavras, de que a representação que estabelece o “comum” (o “universal”), tanto em tempo quando em essência, antes do “singular”, o separado, o particular ou o específico, não dará ao menos uma dica quanto ao misticismo refinado que colore o conceito do universal como ele aparece nos

³ K. Marx, F. Engels, *Obras Escolhidas*, vol. 32, p. 45 [russo]. / K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 32, Berlin, 1965, S. 52 [alemão].

neoplatônicos e cristãos medievais escolásticos. Eles fizeram do “universal” sinônimo de “pensamento”, visto desde o início como a palavra, o “logos”, como algo incorpóreo, espiritualizado e exclusivamente imaterial. Por contraste, o “universal” em seu sentido universal original destaca-se claramente na mente e, assim, na linguagem expressando ela, como um sinônimo de uma substância totalmente corpórea, seja água, ou fogo ou partículas homogêneas minúsculas (“indivisíveis”), e assim por diante. Tal representação pode parecer ingênua (apesar de, de fato, estar longe disso), cruamente sensorial e “excessivamente materialista”, mas não existe misticismo aqui, nem ao menos a menor tendência nessa direção.

Neste contexto parece bastante incongruente acusar o materialismo, como alguns de seus oponentes fazem continuamente, de um “Platonismo bem camuflado” que, alegadamente, é necessariamente conectado com a tese sobre a realidade objetiva do universal. Naturalmente, se alguém aceitar desde o início (ninguém sabe por que) o ponto de vista de que o universal é um pensamento e nada além de um pensamento, então não somente Marx e Espinoza, mas até mesmo Thales e Demócrito passariam por “cripto-platônicos”. A identificação do “universal” com o “pensamento” é o ponto de partida para qualquer sistema do idealismo filosófico, seja ele pertencente à ala “empírica” ou patentemente racionalista do último, e é para ser considerado como um axioma aceito sem qualquer evidencia, ou como um prejuízo enorme herdado da Idade Média. Sua força contínua está longe de accidental. Ele deriva daquele papel verdadeiramente grande que tem sido atribuído à “Palavra” e à “externalização” verbal do “pensamento” no desenvolvimento da cultura espiritual. Na verdade, este papel é o que cria a desilusão de que o “universal” possui seu ser existente (sua realidade) somente e exclusivamente na forma de “logos”, na forma do significado da palavra, termo ou signo linguístico. Desde que o pensamento filosófico refletindo sobre o “universal” tem lidado, desde seu início, com o “universal” em sua expressão verbal e ser verbal, esta tradição começa muito cedo a considerar o dogma sobre a identidade do “universal” e o “sentido (significado) da palavra”, não surpreendentemente, como uma premissa natural e a base na qual ela repousa, o ar que respira, em uma palavra, como algo “auto evidente”.

Entretanto, o mero fato de que a reflexão filosófica particular, desde o início, tem lidado com o “universal” no ser verbal do último, não é o bastante para colocar um sinal de igualdade aqui.

Nós gostaríamos de observar, de passagem, que o preconceito que os neopositivistas modernos tomam como a verdade absoluta nunca foi considerada desta maneira por Hegel, não muito caro para os neopositivistas. Hegel, também, acreditou sinceramente que o materialismo é impossível em princípio como um sistema filosófico, na teoria de que a filosofia é uma ciência sobre o universal, enquanto o universal é o pensamento – somente o pensamento, e precisamente o pensamento, e não pode ser qualquer coisa além do pensamento. Todavia, as percepções profundas de Hegel em comparação com os proponentes mais recentes deste preconceito consistem nisso, de que o “pensamento” é expresso (realizado, objetivado, explicado) não somente na palavra ou cadeias de “declarações”, mas também nas ações e atos do homem e, assim, nos resultados desses atos, não menos do que é encontrado nos produtos do trabalho do homem, sua atividade proposital – isto é, racional. Por isso, as “formas do pensamento” podem ser, de acordo com Hegel, descobertas e investigadas dentro dos empreendimentos racionais do homem executados de qualquer forma, em qualquer forma “explicado”. Por isso, o “logos”, também, é entendido por Hegel como a forma, esquema e sentido do “discurso” e “essência” (*Sage und Sache*) – ambos “ato” e “realidade” – e não somente como um padrão de discurso ou de um padrão construído de cadeias de palavras, declarações e as transformações formais da última – como os neopositivistas têm afirmado até hoje.

Tendo minado dramaticamente o prestígio do preconceito por meios do qual o pensamento (= o universal) foi identificado com o discurso (interno ou externo), Hegel, não obstante, retorna de forma rotatória sob seu cativo, pois embora ele detenha a “palavra” para ser talvez não a única forma da “Existência do pensamento”, ele ainda reserva para ela a significância da primeira forma de sua “Existência” – tanto em tempo quanto em essência. A mente pensante desperta, sob o conceito Hegeliano, primeiro como a força “nomeadora” e somente depois de a mente ter realizado a si própria na “palavra” e através da “palavra”, ela passa a “auto-personificação” dela nos instrumentos de trabalho, assuntos políticos, na montagem de igrejas e fábricas, na elaboração de Constituições e outras ações “externas”.

Aqui, também, a “palavra” aparece, eventualmente, como a primeira personificação do “universal” e como sua última auto-apresentação, consumando todos os ciclos de sua “personificação”. A Mente Absoluta finalmente apreende a si mesma no tratado da Lógica.

Para a vida prática e representativa da humanidade, isso constitui o termo “médio” do esquema, *Medius Terminus*, um vínculo mediado do ciclo que possui a “Palavra” para seu começo e seu fim. Aqui, também, ocorre uma identificação do “universal” com a “palavra”, embora de uma forma não tão direta e não refinada como no Apóstolo João ou Carnap. Hegel, em sua maneira característica, começa quebrando o velho preconceito e então o restaura com todos os seus direitos anteriores, usando como ele faz, um sofisticado mecanismo dialético.

O redesenho radicalmente materialista das conquistas da lógica Hegeliana (dialética), como elaborado por Marx, Engels e Lenin, estava conectado com a afirmação da realidade objetiva do “universal”, em seu sentido mais direto e preciso – mas absolutamente não no sentido de Platão e Hegel que identificaram este “universal” com o “pensamento” que, eles afirmaram, existia antes, além e completamente independente do homem e da humanidade, adquirindo ser independente somente na “Palavra”. A ideia Marxista se desenvolveu, pode-se dizer, no sentido da regularidade dos fenômenos materiais, no sentido da lei governando a coesão dentro de algum – sempre bem definido – todo, e dentro de alguma “totalidade” se auto-desenvolvendo, todos os componentes que são essencialmente “relacionados” uns com os outros. Assim, a ideia deles se desenvolveu não porque “todos” os dados possuem um “atributo” em comum, mas porque a unidade da gênese e a descendência do mesmo “ancestral comum”, ou, mais precisamente, por causa do surgimento deles como modificação amplamente variada da mesma “substância”, tendo um caráter positivamente material (isto é, independente do pensamento ou palavra).

Por isso, os fenômenos do “mesmo parentesco” – fenômenos homogêneos – podem não ser necessariamente possuídos na “semelhança familiar” como a única base para atribuí-los ao “mesmo parentesco”. O “universal” neles pode expressar exteriormente si mesmo igualmente bem através das diferenças, até mesmo contrários, que fazem estes fenômenos as partes componentes mutuamente complementares do “todo”. Assim nós obtemos um conjunto genuinamente real, ou uma “totalidade orgânica”, ao invés de um conjunto amorfo de unidades que são atribuídas aquele “conjunto” pela força de uma “similaridade” ou “atributo” mais ou menos acidental a cada um deles, ou com base em uma “identidade” formal totalmente irrelevante a sua natureza específica, sua particularidade ou singularidade.

Por outro lado, aquele “universal” que revela a si próprio precisamente nas características particulares ou singulares de todas as partes componentes do “todo”, sem

exceção – em cada um dos muitos fenômenos homogêneos – é ele mesmo tão “real como o particular”, ao existir junto com outros indivíduos “particulares”, seus derivados. Não existem elementos de mistério sobre isso, pois um pai muito frequentemente vive por muito tempo lado a lado com seus filhos. E se não está mais presente entre os vivos, ele certamente precisa ter existido em algum momento, isto é, precisa ser concebido necessariamente na categoria do “ser existente”. Assim, o “universal” entendido geneticamente existe, evidentemente, absolutamente não no éter da abstração, ou somente no elemento da palavra e pensamento. Sua existência também, de qualquer forma, anula ou diminui a realidade de suas modificações, seus derivados ou os indivíduos particulares, universalmente dependentes.

Na análise Marxista de *O Capital*, o conceito de “universal”, brevemente descrito acima, é de primordial importância metodológica:

O capital, tal como o consideramos aqui, como relação a ser distinguida do valor e do dinheiro, é o *capital em geral*, i.e., a síntese das determinações que diferenciam o valor como capital do valor como simples valor ou dinheiro. Valor, dinheiro, circulação etc., preços etc. são pressupostos, assim como o trabalho etc. Mas nós ainda não estamos tratando nem de uma forma *particular* do capital nem do *capital singular* como capital diferente de outros capitais singulares etc. Nós assistimos ao seu processo de formação. Esse processo de formação dialético é apenas a expressão ideal do movimento efetivo em que o capital vem-a-ser. As relações ulteriores devem ser consideradas como desenvolvimentos a partir desse embrião. Mas é necessário fixar a forma determinada na qual o capital é posto em um *certo* ponto. Senão resulta confusão.⁴

271

Esta é uma declaração nítida do mesmo inter-relacionamento “valor” versus “capital”, como é revelado por Hegel na citação acima, entre o triângulo e quadrado, pentágono etc., e em um sentido duplo para iniciar.

Primeiramente, o conceito de “valor em geral” não é de forma alguma definido aqui em termos da soma total daqueles “atributos” universais abstratos que pode ser identificados à vontade dentro de “todos” os tipos especiais de valor (por exemplo, mercadoria, força de trabalho, capital, renda, juros, e assim por diante), mas é obtida através de uma análise precisa de uma relação única claramente “específica” que pode existir (e assim foi e é) entre pessoas – a relação da troca direta de uma mercadoria por outra, a equação, “1 sobrecasaca = 10 metros de tecido”.

A análise desse tipo de valor da realidade – reduzido a forma mais simples –, revela aquelas definições do “valor em geral” que são atendidos (reproduzidos) em estágios mais elevados do desenvolvimento e posterior análise como as definições

⁴ Karl Marx, *Grundrisse*, São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 243.

universais do dinheiro, força de trabalho e capital. É impossível, entretanto, reunir estas definições através de uma abstração direta de todas essas “formas especiais” do relacionamento do valor (como “comum” a todos eles).

Em segundo lugar, quando o ponto em questão é a “definição específica do capital em geral”, aqui, também, como Marx muito especialmente apontou, é preciso permitir ser feita a seguinte consideração principal “um caráter mais lógico que econômico”.

O capital em geral, diferentemente dos capitais reais particulares, é ele próprio uma existência *real*. Isso é reconhecido pela Economia tradicional, muito embora não seja *compreendido*; e constitui um momento muito importante de sua doutrina das equalizações etc. Por exemplo, o capital, muito embora pertencente aos capitalistas singulares em sua *forma elementar* como capital, nessa *forma universal* constitui o capital que se acumula nos bancos ou é por eles distribuído e, como afirma Ricardo, se distribui de maneira tão admirável na proporção das necessidades da produção. Por meio de empréstimos etc., ele constitui também um instrumento de nivelamento entre os diferentes países. Por isso, se, por exemplo, é uma lei do capital em geral que, para se valorizar, ele tem de se pôr duplicado e tem de se valorizar duplamente nessa dupla forma, então o capital de uma nação particular, por exemplo, que representa o capital *por excelência* perante outra, tem de ser emprestado a uma terceira nação, para poder se valorizar. O duplo-pôr, o relacionar-se consigo mesmo como estranho, torna-se desgraçadamente real nesse caso. Assim, se o universal, por um lado, é somente *differentia specifica pensada*, por outro, é forma real *particular* ao lado da forma do particular e do singular.⁵

Assim como na álgebra. Por exemplo, *a, b, c* são números; números em geral; contudo, são números inteiros em relação à $a/b, b/c, c/b, c/a, b/a$ etc., que, todavia, os pressupõem como elementos gerais.⁶

É claro, a analogia – assim como qualquer analogia – não é prova da “universalidade” do inter-relacionamento lógico. Neste caso é simplesmente ilustrativo da ideia discutida acima. Mas aqui, também, pode ser usado para relembrar-nos sobre um aspecto importante da concepção dialética de “universalidade”. Neste caso, o “universal” aparece novamente como um determinado positivamente, embora em uma forma geral, número *a, b, c*. Este é exatamente o “número em geral”, assim como um número em sua forma elementar, ou como qualquer número “convertido a sua determinidade mais simples”, mas sem a perda definitiva de determinidade, ou “especialidade”. Por contraste, o conceito formal de “número em geral”, privado da “inerência” no tipo especial de números, é meramente um nome; não um conceito, onde o “universal” é expresso em termos de sua “natureza particular”.

⁵ *Ibid.*, p. 369-370.

⁶ *Ibid.*, p. 370.

De fato, na matemática, por causa da natureza altamente específica de suas abstrações, o “universal abstrato” coincide com o “geral concreto”. Contudo, “número em geral” (isto é, a, b, c etc.) é também obtido quando a operação formal da abstração (extração) do “idêntico” tenha sido executada dentro todos os tipos de números; “a”, “b”, “c” etc., isto é, precisamente como “tijolos”, como “átomos” de espécies, que permanecem essencialmente a mesma independentemente do signo formado do qual eles se tornam nada além de partes componentes. A simplicidade se foi, entretanto, uma vez nós pisamos fora da álgebra, onde o “universal” pode não estar necessariamente presente em suas modificações (em suas próprias formas bem desenvolvidas), na mesma forma assim como no caso elementar mais simples. Incidentalmente, isso acontece até mesmo na própria matemática, como quando um triângulo como uma “figura em geral” nunca é retida enquanto tal em um quadrado ou pentágono, nem é dada em inerência ou contemplação, embora possa ser identificado analiticamente dentro de sua composição. Deveria ser por uma análise, de fato, não por uma abstração que meramente separa os “atributos comuns” disponíveis.

Vamos tomar essa situação – aquela do inter-relacionamento dialético entre o universal e particular e o singular. Aqui o “universal” não pode ser identificado em princípio dentro da composição dos indivíduos particulares de forma a que uma abstração formal revele o comum, o idêntico neles. Isso pode ser mostrado mais demonstrativamente no caso das dificuldades teóricas associadas com o conceito de “homem”, a definição da “essência do homem” e a busca por sua “definição genérica específica”.

Tais dificuldades foram descritas com uma soberba sagacidade no romance satírico bem conhecido *Les Animaux Dénaturés (Os Animais Desnaturados)*, de Vercors (Jean Bruller). Foi descoberta nos bosques de uma floresta tropical uma comunidade de criaturas estranhas. Com base em um critério atual da antropologia física moderna, eles são macacos ou outras pessoas primitivas. Aparentemente, essa é uma forma transiente, peculiar, até então não observada, que se desenvolveu do animal, ou mundo puramente biológico, para o mundo humano, social. A questão é se os *Tropi* (o nome que o autor dá para sua tribo inventada) cruzaram a dificilmente discernível, mas muito importante linha de fronteira entre homem e animal.

À primeira vista, a questão é de significância puramente acadêmica e pode ser de interesse, parece, somente a um biólogo ou antropólogo particular. Entretanto, em pouco tempo transparece que ela é entrelaçada com os problemas fundamentais de nossa

era nos aspectos legais, éticos e políticos, assim como com problemas filosóficos. O herói do romance deliberadamente, com uma intenção premeditada, assassina uma das criaturas. Este ato o marca como um assassino, entendido que os *Tropi* são seres humanos. Se eles são animais, o *corpus delicti* não existe. O velho padre se atormenta com a mesma questão. Se os *Tropi* são seres humanos, ele é obrigado a salvar suas almas e sujeita-los ao rito do batismo. Se os *Tropi* são animais, ele corre o risco de repetir o ato pecaminoso de São Mahel, que cometeu o erro de batizar pinguins e causar muitos problemas ao paraíso. Existe ainda outro fator, devido ao interesse manufatureiro egoísta daqueles que de primeira identificaram os *Tropi* como força de trabalho ideal. De fato, um animal fácil de domesticar e incapaz de tomar consciência dos sindicatos ou luta de classes, ou quaisquer necessidades exceto as fisiológicas – não é esse o sonho de um negociante?

O argumento sobre a natureza dos *Tropi* envolve centenas de pessoas, dezenas de doutrinas e teorias; ele se amplia, se torna confuso e cresce em um debate sobre coisas e valores inteiramente diferentes. As personagens tem que ponderar sobre o critério pelo qual uma resposta categoria e inequívoca pode ser dada. Isso acaba ficando longe de ser simples.

Com uma ênfase em um “atributo humano”, os *Tropi* entram na categoria de humanos; em outro, eles não entram. Um apelo à soma total de tais atributos é de pouca ajuda, pois então a questão que se coloca é sobre o número deles. Ao estender o número de “atributos” que tem definido “ser humano” até então e introduzindo entre neles um atributo que descarta os *Tropi* das pessoas conhecidas até então, os *Tropi* são automaticamente deixados fora dos limites da raça humana. Ao diminuir esse número, limitando-os aqueles que são possuídos pelos previamente conhecidos dos *Tropi* e humanos, chega-se a uma definição na qual os *Tropi* são incluídos na família humana com todos os seus direitos decorrentes. O pensamento é pego dentro de um círculo vicioso: de fato, para definir a natureza dos *Tropi*, é preciso que primeiramente se defina claramente a natureza do homem. Isso, entretanto, não pode ser feito a não ser que se tenha decidido de antemão se os *Tropi* devem ou não ser abordados como uma variedade do *Homo sapiens*.

Além disso, um novo argumento inflama de primeira sobre cada um daqueles “atributos comuns” que até então descreveram o homem. O que se entende por “pensamento”? O que se entende por “linguagem” e “discurso”? Em um sentido os animais também possuem pensamento e discurso, enquanto em outro somente o homem

possui. Assim, cada característica humana se torna debatida da mesma forma que a definição de “homem”. Não existe fim para estes debates, enquanto as diferenças de opinião e calúnias chegam ao plano dos conceitos filosóficos, éticos e gnosiológicos mais gerais e mais importantes, somente para ser reacendido com vigor e violência renovados.

De fato, as coisas estão longe de ser simples com as pessoas estabelecidas legalmente, também. Todas as pessoas vivem e agem “de forma humana”? Ou frequentemente eles não agem mais horrivelmente que animais? O argumento, desse modo, evolui em uma discussão sobre o tipo de vida de que deve ou não ser considerada como “genuinamente humana”.

Todas as tentativas de encontrar este “atributo essencial e comum” pelo qual alguém pode sem erros diferenciar um homem de um animal, de um “não-humano”, tropeça cada vez mais e mais em um problema lógico antigo. O “atributo comum” poderia ser abstraído de “todos” os indivíduos da raça dada quando e se o conjunto que constitui o gênero foi bem definido. Mas isso é impossível, a não ser que exista um critério geral disponível de antemão para identificar tal “conjunto”, isto é, o próprio “atributo comum” procurado. De fato, água quente é fácil de distinguir da água fria. Mas e a água morna? Uma rocha não faz um monte, e nem dois. Quantas pedras vão ser necessárias para um “monte”? Onde está a fronteira além da qual um homem careca se torna careca? E existe realmente alguma fronteira bem definida? Ou, ao contrário, qualquer fronteira, qualquer certeza é meramente uma linha imaginária para ser traçada somente com o propósito de uma classificação artificial? Onde então ela será traçada? “Ela correrá onde os mais poderosos escolherem traça-la”, observa a personagem do romance pesarosamente. De fato, as teorias idealistas subjetivistas do pensamento delegaram este tipo de tomada de decisão aos poderosos. Então, a voz “do poderoso” se torna o critério da verdade, e sua vontade a “vontade universal” por trás da qual um título pode discernir claramente a arbitrariedade desmascarada e até mesmo um interesse singular egoísta.

Como agora estamos conscientes da experiência de que o “atributo essencial e comum”, a distinção determinada e específica da raça humana, nomeadamente, a definição concreta universal de “homem” e de “humano” não é tão fácil de encontrar como eles pensaram que seria no início, as personagens do romance de Vercors se viram para a solução de conceitos filosóficos e sociológicos. Mas onde está o critério da verdade do último? Cada critério reivindicou para si importância universal, uma

possessão monopolista do conceito universal, de modo que não há realmente qualquer coisa “comum”, qualquer acordo entre eles.

O romance termina com um grande ponto de interrogação, enquanto seu herói si mesmo na posição não muito invejável de Asno de Buridan, isto é, com o conceito Marxista do “universal” na esquerda e o Cristão na direita; dois conceitos mutuamente exclusivos do “universal”. Despreparado para aceitar ambos, o herói de Vercors, junto com o autor, vão optar prontamente por uma terceira alternativa, uma que reconciliaria ambos os ensinamentos, o “comum” entre eles, isto é, o entendimento “genuíno” do “universal”.

“Cada homem é, primeiro de humano, um ser humano, e somente depois disso um seguidor de Platão, Cristo ou Marx”, argumenta Vercors no posfácio da edição russa do romance. “Eu acho isso mais importante no presente momento para mostrar como, com base naquele critério, nós podemos encontrar pontos comuns entre o Marxismo e o Cristianismo, do que tencionar suas diferenças.” Bem, do ponto de vista puramente político isto pode ser verdade, mas isso responde o problema teórico? Não poderia ser mais verdade que a “natureza humana”, o universal no homem, não reside absolutamente na adesão a uma doutrina particular, se ela a do autor de “O Capital”, ou do Sermão da Montanha. Mas então onde ela reside – na proposição de que um ser humano é primeiro de tudo um ser humano? Essa é a única resposta que Vercors poderia dar para contrariar a “visão assimétrica” dos Marxistas, que procedem de um “relacionamento humano real no processo da produção material.” Mas qualquer resposta, como a de Vercors, nos levaria de volta ao começo do romance, ao ponto de partida de todos os debates sobre a essência do homem, à simples nomeação do objeto de disputa. Para se afastar de tal paralisação, tal tautologia, nós teríamos que começar tudo de novo.

Entretanto, existe uma conclusão importante para ser feita da história dos *Tropi*, que Vercors recusa fazer por várias razões, nomeadamente, que nada além de tautologia pode resultar da lógica com a qual as personagens do romance procuram resolver a questão, isto é, procurar a definição universal de “homem” pelo caminho da abstração do “comum”, um atributo possuído por todos os representantes singulares da raça humana, cada indivíduo enquanto tal. Obviamente, uma lógica baseada nesta concepção de “universal” não seria suficiente para tirar o pensamento desse impasse, então como um resultado a representação de “homem em geral” permanece de alguma

forma esquiva. A história do pensamento filosófico e sociológico prova o ponto com não menos clareza do que os infortúnios das personagens de Vercors, descritos acima.

Claramente, qualquer tentativa de descobrir o atributo comum abstrato igualmente descritivo de Cristo e Nero e Mozart e Goebbels e do caçador Cro-Magnon e Sócrates e Xântipe e Aristóteles, e assim por diante, esconde valor cognitivo dentro de si mesmo, e leva a lugar algum, exceto a uma abstração extremamente fraca de forma alguma expressiva do coração da questão. A única saída para este impasse, tanto quanto sabemos, é se voltar a Marx com sua suficiência e uma lógica melhor, em uma concepção mais específica e séria do problema do “universal”: “A essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo. Na verdade, ela é o conjunto das relações sociais.”⁷

Distintamente pertinente aqui não é somente o princípio sociológico, mas também o lógico fundamentando a linha de raciocínio de Marx. Se traduzido na linguagem lógica, significaria o seguinte: definições universais expressando a essência de um gênero, seja humano ou qualquer outro, não pode ser eficientemente procurado entre os “atributos” comuns, abstratos, tais como aqueles que todo espécime particular do gênero possui.

A “essência” da natureza humana em geral – e da natureza humana de cada ser humano particular – não pode ser revelada, exceto através de uma análise crítica, baseada na ciência, da “inteira totalidade”, o “conjunto inteiro” dos relacionamentos sócio-históricos do homem com o homem, através de uma abordagem de estudo de caso e apreensão das regularidades que tem e estão verdadeiramente governando o processo de origem e evolução da sociedade humana como um todo, e de um indivíduo particular.

O indivíduo particular representa o “homem” no sentido estrito e preciso da palavra de tal modo que ele perceba – precisamente através de sua singularidade – uma certa soma total das capacidades desenvolvidas historicamente (especialmente as formas humanas de atividade vital), um fragmento particular da cultura que se desenvolveu previamente e independentemente de si mesmo, e que ele absorve através do processo de educação (auto realização do homem). Neste sentido, a pessoa humana pode ser justamente considerada como a personificação singular da cultura, isto é, o “universal” no homem. Além disso, a “essência do homem” universal só é real como uma cultura,

⁷ K. Marx, F. Engels, *Obras Escolhidas*, vol. 3, p. 3 [russo]. / K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 3, Berlin, 1958, S. 6 [alemão].

como um agregado estabelecido e em evolução de todas as formas especialmente humanas de atividade vital, como o todo de seu conjunto. A “universalidade” então entendida representa, de fato, não a “similaridade” genérica muda dos indivíduos, mas uma realidade desmembrada dentro de si muitas vezes e de várias formas em esferas “especiais” (“particulares”) complementares com, e essencialmente dependentes uma da outra, e que estão, portanto, mantidas juntas com os laços da origem comum tão fortemente e tão flexivelmente como são os órgãos do corpo de uma espécie biológica desenvolvida do mesmo óvulo.

Em outras palavras, a definição teórica lógica do “o universal no homem” – uma generalidade concreta da existência humana – pode e consiste, de acordo com o exposto acima, somente em revelar a extensão a qual é necessário para muitas e variadas formas da atividade especificamente humana, para as capacidades humanas sociais e suas necessidades associadas para evoluir de, e interagir com, uma com a outra.

Portanto, na busca da definição “mais comum” do elemento humano no homem, a tarefa ainda não pode ser abstrair as semelhanças formais, ou a característica “abstrata” de cada indivíduo particular, mas estabelecer a forma real, e desse modo, especial de atividade vital humana que é historicamente e essencialmente a fundação universal e condição do surgimento de todo o resto.

Totalmente consistente com os dados da antropologia e arqueologia cultural e física, a concepção materialista de “a essência do homem” prevê esta forma “universal” da existência humana no trabalho, na reconstrução direta da natureza (tanto a externa quanto a própria) como realizada pelo homem social com ferramentas de sua própria criação.

Não é de admirar que Karl Marx considerasse com fraterna simpatia a definição bem conhecida de Franklin do homem como um ser que produz instrumentos de trabalho. Produzi instrumentos de trabalho – e por esta única razão um ser que pensa, fala, compõem música, segue normas morais etc. Não existe um exemplo melhor para ilustrar a concepção Marxista do universal como o universal-concreto, bem como a atitude deste último para com o “particular” e o “singular” pode ser dada de que a definição do “homem em geral” como o “ser produzindo instrumentos de trabalho”.

A partir da perspectiva dos cânones da velha e tradicional lógica formal a definição acima é muito “concreta” para ser “universal”. Ela não pode ser esticada para cobrir diretamente, por meio de uma abstração formal simples, tais representantes

incontestáveis da raça humana, como Mozart ou Leon Tolstói ou Rafael ou Kant. Formalmente, a definição incide sobre um círculo constricto de indivíduos, por exemplo, empregados de uma planta manufatureira ou oficinas. Até mesmo os trabalhadores que não são produtores, mas usuários das máquinas não vão se qualificar formalmente por ela. Como resultado, a velha lógica com sua concepção do “universal” estará certa em seu julgamento da definição como estritamente particular, ao invés de “universal”, como uma definição da ocupação humana particular, ao invés de “homem em geral”.

Não obstante, Franklin prova estar essencialmente certo em seu conflito com esta lógica desde que ele é liderado pela intuição e a maior parte dos fatos e contenções incidindo sobre o problema do “humano no homem” para assumir o ponto de vista de uma lógica muito mais séria e profunda; a própria Lógica que tem amadurecido por séculos no colo da filosofia e, em particular, nos discursos lógicos de Descartes e Espinoza, Leibnitz e Kant, Fichte e Hegel. Na verdade ela tem encontrado sua aplicação científica concreta em “O Capital” e na teoria do mais-valor de Marx e a concepção materialista da história dos tempos modernos.

Esta concepção do “universal” não é de forma alguma sinônimo com o “conceito” ou “pensamento” como aparece mais ou menos explícito em Platão, Hegel, Tomás de Aquino e Carnap, que estavam preocupados com o “universal” na medida em que o último já havia encontrado seu caminho na mente, mais precisamente, na “palavra” chamada a expressar a mente.

O universal (“universal-concreto”) se opõe à variedade sensorial de indivíduos particulares, em primeiro lugar como a própria substância do último e a forma concreta de sua interação, ao invés de uma abstração intelectual. *Per se*, o universal personifica em si próprio, em sua certeza concreta “a riqueza total do particular e do singular”, e não somente como uma possibilidade, mas como a necessidade por expansão, isso quer dizer, como a “explicação real” de uma forma simples em uma realidade diversamente desmembrada.

Precisamente por esta razão, “o universal” não é e não pode ser entendido aqui como uma identidade (similaridade) abstrata de uma variedade ampla de fenômenos que provêm a base para a operação de coloca-los sob o mesmo nome ou nome próprio ou termo. A necessidade para a “auto extensão” do universal, o dinamismo de seu auto movimento é incluído nele na forma da “tensão da contradição”, isto é, a contradição intrínseca da forma; conseqüentemente, alguém é levado a entender o universal como algo distinguível também dentro de si mesmo em seus próprios momentos particulares.

A relação entre eles sendo aquela da identidade dos contrários, isto é, sua unidade concreta viva, ou de sua transição uma na outra.

Mas este é outro assunto passando muito além dos limites da definição de “o universal enquanto tal” em sua concepção materialista-dialética. Contudo, se mantendo dentro dos limites deste artigo, deveria ser acrescentado que esta concepção do “universal” e das formas em que é apreendido cientificamente, não constituem uma posse monopolista da dialética filosófica. Ciência – de fato, ciência real, ao invés de sua representação nas construções epistemológicas e “lógicas” dos neopositivistas – tem sempre procedido mais ou menos consistentemente de uma concepção similar do “universal”. Não raro, fê-lo contrário às proposições lógicas deliberadas professadas por seus porta-vozes. A tendência pode ser traçada facilmente ao longo de toda a história do conceito de “valor”, uma categoria geral da economia política.

A abstração do “valor enquanto tal”, assim como a palavra usada para descrever esta abstração, vai tão longe na antiguidade como as próprias relações mercantis. A “*axia*” grega, “*Weyt*” alemã, e assim por diante, não foram cunhadas por Petty, Smith ou Ricardo. Ou comerciante ou fazendeiro poderia a todo tempo aplicar o nome “valor” ou “custo” a tudo que pudesse ser comprado ou vendido, tudo que “custa” algo. Se os teóricos da economia política tivessem tentado desenvolver o conceito de “valor enquanto tal” das diretrizes de uma lógica formal puramente nominalista oferecida à ciência hoje em dia, certamente eles nunca teriam desenvolvido o conceito. Na verdade, o termo “valor” nunca foi, desde o início, resultado da aplicação de um elemento comum, abstrato, cujo uso vulgar da palavra levou a alguns a achar que pertence a cada um dos sujeitos chamados “objetos de valor”. Se fosse esse o caso, viria a pôr em ordem a ideia de que qualquer lojista tem em consideração ao significado de “valor”: isto é, uma simples enumeração prosaica dos “atributos” daqueles fenômenos aos quais a palavra “valor” é aplicável, e este seria o fim da questão. Todo o empreendimento teria sido, então, meramente clarificar a aplicabilidade do termo. O cerne da questão, entretanto, é que os clássicos da economia política trataram a questão sob um aspecto inteiramente diferente, e de tal maneira que a resposta a isto foi encontrar o conceito, isto é, uma apreensão da universalidade real. Karl Marx revelou a essência de sua formulação deste problema.

William Petty, o primeiro economista inglês, chegou ao conceito de valor pelo seguinte caminho:

Se um homem pode trazer a Londres uma onça de Prata retirada da Terra no Peru, *no mesmo tempo* em que ele pode produzir uma Saca de Milho, então um é naturalmente o preço do outro ⁸

Poderíamos notar de passagem a ausência do termo “valor” nesta proposição, embora seja feita menção ao “preço natural”. Mas estamos testemunhando aqui precisamente o nascimento do conceito de valor fundamental a toda ciência subsequente da produção, distribuição e acumulação da “riqueza”.

O conceito, na medida em que é um conceito real, ao invés de uma ideia geral personificada no termo, expressa (reflete) aqui, assim como no exemplo de Hegel do triângulo, um fenômeno real dado “na experiência” que, embora seja um “particular” dentro outros “particulares” acaba que, ao mesmo tempo, seja universal, assim representando “valor em geral”.

Os clássicos da economia política burguesa toparam com esta forma de definir em sua forma universal. Entretanto, em uma tentativa de usar isso depois do conceito ter sido formado, eles tentaram “verificar” consistentemente com os cânones lógicos baseados nas ideias de John Locke sobre pensamento e o “universal”, e se encontraram imediatamente de frente com paradoxos e antinomias. O “universal”, sempre que uma tentativa é feita para justificar o termo através de uma análise de suas próprias modificações particulares, tal como lucro ou capital, não é de todo corroborada, mas sim é refutada por contradizê-los.

Marx foi aquele que identificou a razão que gerava os paradoxos e sugeriu uma saída precisamente porque ele foi guiado pela concepção dialética da natureza mais profunda do “universal” e seu inter-relacionamento com o “particular” e “singular”. “A realidade do universal na natureza é uma lei” (F. Engels), mas por tudo isso, uma lei na realidade (um prova disso é a ciência natural moderna, particularmente a física microcós mica). E nunca é realizada absolutamente como uma regra na qual se espera que o movimento de cada partícula particular siga, mas somente como uma tendência manifestando a si mesma no comportamento de um conjunto mais ou menos complexo de fenômenos singulares através de uma “violação” ou “negação” do “universal” em cada um de suas manifestações particulares (singulares). Como resultado, a mente humana tem, em qualquer caso, levado isso em conta.

As definições universais de valor (a lei de valor) em *O Capital* de Marx são trabalhadas ao longo da análise pela troca direta de uma mercadoria por outra, isto é,

⁸ *Ibid.*, vol. 26, parte I, p. 358 [russo]. / *Ibid.*, Bd. 26, Erster Teil, Berlin, 1965, S. 332 [alemão].

tomando somente uma e precisamente a mais antiga, historicamente, e, portanto, logicamente, a mais simples concretização do valor. Marx fez isto prescindindo de todas as outras formas particulares, (evoluídas com base no valor) como dinheiro, lucro, renda etc. A desvantagem na análise do valor de Ricardo, como apontado por Marx, reside precisamente em que ele “não pode se esquecer do lucro” ao abordar o problema do valor em sua forma universal. Isso torna a abstração de Ricardo incompleta e desse modo formal.

Para Marx, ele procura resolver o problema na forma universal porque todas as formações subsequentes, não somente lucro, mas até mesmo dinheiro, são assumidas como não existentes neste estágio da análise. O que é analisado é somente a troca direta, sem dinheiro. Isso transpire de primeira que esta elevação do singular ao universal difere em princípio de um ato de abstração formal simples. Aqui as distinções da forma mercantil simples, que o diferencia especificamente do lucro, renda, juros e outros “tipos” especiais de valor, não são atirados ao mar como sendo não-essenciais. Ao contrário, a descrição teórica dessas distinções é exatamente aquela coincidente com a definição de valor em sua forma geral. A incompletude e a “formalidade” relacionada da abstração de Ricardo residem precisamente na incapacidade do último, enquanto construindo isso, de abstrair da existência de todos os outros tipos avançados de “valor”, (particularmente e especialmente lucro), por um lado, e por outro lado, em ser formado através de uma abstração de todas as distinções, incluindo aquelas da troca mercantil direta. As análises de Ricardo resultam em outra dificuldade, nomeadamente, de que o “comum” aparece eventualmente sendo isolado completamente do “particular”, para a qual já não é mais uma descrição teórica. Tal é a diferença entre as concepções dialética e puramente formal do “universal”.

Mas não menos importante é a distinção de Marx da concepção materialista-dialética da interpretação que recebe na dialética idealista de Hegel. O que faz ser tão importante enfatizar esta diferença é que na literatura Ocidental de filosofia um sinal de igualdade é muito frequentemente colocado entre a concepção de Hegel do universal e a de Marx e Lenin. É aparente, todavia, que a representação Hegeliana ortodoxa desta categoria, quaisquer sejam seu méritos dialéticos, coincidem em um ponto decisivo com a própria visão “metafísica” com a qual o próprio Hegel muito frequentemente rejeita. Isso é revelado com especial clareza sempre que os princípios da lógica Hegeliana são aplicados à análise dos problemas mundanos reais.

Na verdade, quando Hegel comenta sobre seu conceito “especulativo” versus a representação puramente formal do universal, como ele faz com o uso das figuras geométricas, por exemplo, com sua consideração de um triângulo como “a figura em geral”, então a impressão resultante é que esta concepção já inclui dentro de si, em uma forma pronta, todo o esquema lógico que possibilitou Marx lidar com o problema da definição geral de “valor” ou “valor enquanto tal”. Mas, não é como se a “universalidade genuína” de Hegel como distinta da abstração puramente formal, insignificante, consistia em seu significado diretamente objetivo ou no fato de que o próprio “genuinamente universal” existia na forma do “particular”, isto é, na forma de “ser para o outro”, ou como uma realidade empiricamente existente dada no tempo e espaço (isto é, fora da cabeça do homem), e percebida na contemplação.

Embora pareça assim à primeira vista, o próprio Hegel insistia que a inter-relação entre o universal e particular não é para ser de forma alguma comparada com aquela entre imagens matemáticas (incluindo geometria), pois tal semelhança seria significativa somente como uma analogia figurativa e é passível de distorcer e ofuscar a verdadeira imagem.

De acordo com Hegel, a imagem geométrica chamada para clarificar o conceito lógico (universal) é bastante ruim, desde que é excessivamente “sobrecarregada com a substância sensorial” e, desse modo, assim como mitos bíblicos, representa no máximo somente uma alegoria bem conhecida do Conceito. Já o “universal genuíno”, que ele aborda exclusivamente como uma categoria puramente lógica, isto é, como o Conceito com C maiúsculo, ele deveria ser concebido como tendo sido totalmente limpo de todos os resíduos da “substância sensorial” ou “matéria sensorial”, e ocorrendo em uma refinada esfera imaterial de atividade do “espírito”. Com isto como seu ponto de partida, Hegel censurou o materialismo precisamente por sua abordagem do universal, que, ele alegou, na realidade o aboliu “enquanto tal” por transformá-lo em um “particular dentre outros particulares”, em algo limitado no tempo e espaço; em algo “finito”, ao passo que o universal deve ser especificamente distinto em sua forma da “completude interna” e do caráter “infinito”.

Esta é a razão porque o “universal enquanto tal”, em seu sentido estrito e preciso, existe, de acordo com Hegel, exclusivamente no éter do “pensamento puro” e de modo algum no tempo e no espaço da “realidade externa”. Na última esfera alguém pode encontrar somente as séries de “estranhamentos particulares”, “personificações” e “hipóstases” deste “universal genuíno”.

Isso o tornaria totalmente inaceitável, “logicamente incorreto”, para a lógica Hegeliana definir a essência do homem como um ser produzindo instrumentos de trabalho. Para o Hegeliano ortodoxo, assim como para qualquer proponente da lógica puramente formal criticada por Hegel (de fato, uma significância bastante unânime!), a definição de Franklin ou Marx é muito “concreta” para ser um “universal”. A produção de instrumentos de trabalho é vista por Hegel não como a base de tudo que é humano no homem, mas como uma, apesar de muito importante, manifestação do último pensando si próprio.

Em outras palavras, o idealismo da interpretação Hegeliana do universal e a forma da universalidade levam na prática ao mesmo resultado da interpretação “metafísica” desta categoria que ele detesta tanto.

Além disso, se a lógica Hegeliana em sua forma original fosse usada para avaliar a validade da linha de raciocínio lógica nos primeiros capítulos de *O Capital*, este inteiro desenvolvimento Marxiano apareceria como “inválido” ou “ilógico”. O lógico Hegeliano estaria certo de seu ponto de vista ao criticar a análise Marxista do valor no sentido de que falta qualquer definição desta categoria do universal. E mais, ele diria que Marx somente “descreveu” a definição, mas falhou em “deduzir” teoricamente qualquer forma particular do “valor em geral”, pois “valor em geral” assim como qualquer categoria “verdadeiramente universal” da atividade vital do homem, é uma forma imanente para o homem, ao invés de qualquer “ser externo” no qual é meramente manifestado, ou meramente objetivado.

Isso é apenas para sugerir, entretanto, que a lógica Hegeliana, não importa suas vantagens sobre a lógica formal, era e é inaceitável como uma arma para a ciência materialistamente orientada, a não ser que grandes mudanças tenham sido introduzidas e todos os traços do idealismo radicalmente eliminados, acima de tudo, no entendimento da natureza e da situação do “universal”. O idealismo de Hegel constitui de forma alguma algo “externo” em relação à lógica, pois somente dá direção a uma sequência lógica do pensamento. Quando comentando sobre as transições das categorias contrárias (incluindo o universal, por um lado, e o particular, por outro), Hegel também atribui um caráter unidirecional ao esquema de abordagem. Sob o esquema Hegeliano, por exemplo, não existe espaço para a transição Marxiana na definição do valor, nomeadamente, a transição (transformação) do singular no universal. Em Hegel, o universal é o único privilegiado a “estranhar” si mesmo do “particular” e singular,

enquanto o singular aparece invariavelmente como meramente um produto, um “modo” da universalidade, exclusivamente particular e, desse modo, pobre em sua composição.

O caso real das relações econômicas (mercado) testemunha, entretanto, a favor de Marx, que mostra que a “forma do valor em geral” não tem sido em todos os momentos a forma universal da organização da produção. Historicamente, e por um longo tempo, ela permaneceu uma relação particular das pessoas e coisas na produção, embora ocorrendo ao acaso. Não foi até o capitalismo e a “sociedade da livre empresa” passar a existir, que o valor (isto é, a forma mercantil do produto) se tornou a forma geral de inter-relacionamentos entre as partes componentes da produção.

Transições similares, do “singular e acidental” ao universal, não são uma raridade, mas sim uma regra na história. Na história – ainda que não exclusivamente a história da humanidade com sua cultura – sempre acontece de um fenômeno que depois se torna universal, é, primeiramente, emergente precisamente como uma exceção solitária “da regra”, como uma anomalia, como algo particular e parcial. Caso contrário, dificilmente qualquer coisa poderia acontecer. A história teria uma aparência bastante mística, se tudo que é novo nela surge de uma vez, como algo “comum” a todos sem exceção, como uma “ideia” abruptamente personificada.

É nesta luz que alguém poderia abordar a reconsideração de Marx e Lênin da concepção dialética Hegeliana do universal. Embora estimando altamente as tendências dialéticas no pensamento de Hegel, o Marxismo aprofunda sua concepção em profundidade e amplitude, e assim, torna a categoria do “universal” na principal categoria da lógica governando a investigação dos fenômenos concretos e evoluindo historicamente.

No âmbito da concepção materialista da dialética da história e do pensamento, as fórmulas Hegelianas possuem diferente significância do que na linguagem de seu criador, sendo despojadas do menor sinal de coloração mística. O “universal” inclui e personifica em si mesmo “toda a riqueza dos particulares”, não como uma “Ideia”, mas como um fenômeno especial, totalmente real, que tende a se tornar universal e que se desenvolve “de si próprio” pela força de suas contradições intrínsecas novas, mas não menos reais, outras formas “particulares” do movimento real. Assim, o “universal genuíno” não é qualquer forma particular encontrada em cada e todo membro de uma classe, mas o particular que é conduzido a emergir por sua própria “particularidade”, e precisamente por esta “particularidade” se torna o “universal genuíno”.

E aqui não existe traço do misticismo da geração Platônica-Hegeliana.

TRADUÇÃO

SHERLOCK HOLMES NOS ESTUDOS CULTURAIS¹: PROCURA DE VESTÍGIOS COM ERNST BLOCH²

Dra. Francesca Vidal³

Tradução de Rosalvo Schütz e Adriano Steffler***

Escolher Sherlock Holmes como tema faz surgir a suspeita de que aqui alguém esteja querendo falar de figuras hoje consideradas antiquadas e, além disso, delinear a tarefa da ciência cultural com narrativas detetivescas, como se a cultura fosse comparável a casos criminais. Também é notório que, no caso da referência a Holmes, se trate principalmente de homens, e também isso parece um pouco antiquado, além disso, de homens que Hans Carl Artmann descreve como “homens com chapéus de flanela cinza, boinas esportivas axadrezadas, chapéus de coco escuros, chapéus de feltro, barbas falsas requintadamente coladas, narizes artificiais, perucas, excelentes chaves falsas, suspensórios carregados de revólveres, lanternas de acetileno, lanternas elétricas, lupas que ampliam fantasticamente, que passam horas e até dias espreitando atrás de chaminés, sepulturas, abrigos, estátuas, urinóis, cercados para pavões, pilares de pontes, sequoias, tocas de texugos, hortas; disfarçados de funcionário de museu, de apaches, de cobradores de gás, de tias-avós, de conquistadores, de apreciadores de vinho, de taxistas, como inofensivos caçadores de domingo, contudo, sempre à caça da presa mais perigosa do mundo: o ser humano em sua ilusão de ser o criminoso mais

¹ N. T.: O termo *Kulturwissenschaften* (correspondente ao inglês *Cultural studies*) é aqui traduzido por Estudos Culturais e compreende uma área marcadamente interdisciplinar, dialogando especialmente com ciências sociais, humanas e econômicas, tendo em vista a pesquisa de dimensões simbólicas e materiais da cultura. Enquanto disciplina autônoma, na Alemanha, ela remonta fortemente à filosofia cultural e à antropologia filosófica, dentre outras áreas.

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Kassel/Alemanha. Professor da UNIOESTE, onde é líder do Grupo de Pesquisa “Ética e Política” e leciona na graduação de filosofia e nos programas de Pós- Graduação em Filosofia e em Desenvolvimento Rural Sustentável.

**Mestrando em Letras pela UEM.

² Trabalho apresentado no XVII *Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE*, em 2012. Título original: *Sherlock Holmes in der Kulturwissenschaft – eine Spurensuche mit Ernst Bloch*. Original em alemão também publicado nessa edição da *Revista Dialectus*.

³ Presidente da Sociedade Internacional Ernst Bloch; Integrante do Instituto para *Design Science* da Universidade de Ciências Aplicadas de Munique/Alemanha. É professora permanente da Universidade de Koblenz/Landau – Alemanha.

perfeito e de nunca ser capturado. Eu falo dos detetives, assim como eles nos são apresentados de forma óbvia ao olho inteligente [...]”⁴.

Tanto quanto Hans Carl Artmann em sua descrição, também eu quero, de fato, falar desses detetives que, aparentemente, não cabem mais em nosso mundo e, talvez justamente por isso, apresentam uma grande demanda, ao menos se lançarmos um olhar sobre as atuais histórias criminais, como, por exemplo, o romance *Manual de detetive*, de Jedediah Berry⁵.

O que me atrai nesses detetives é o fato de sempre estarem à caça, perseguindo aquilo que apenas aparentemente está oculto, assim como também um cientista cultural está à caça dos componentes de nossa cultura, que nem sempre são evidentes. E mesmo que a cultura não seja um romance policial, ela sempre constitui um campo de possibilidades, que aponta para seres humanos e para suas ações e, desse modo, sempre aponta para vestígios. Com base no filósofo Ernst Bloch, eu direciono o meu olhar àqueles que se dedicam a desvendar enigmas aparentes. Quanto a isso, não me interesso apenas por suas reflexões de métodos detetivescos, mas, simultaneamente, pela questão se a filosofia de Bloch pode ser lida como procura meticulosa de vestígios. O objetivo é descobrir se em ambas estão contidas indicações para a caça de conhecimento, decididamente, de uma arte orientativa na ciência. Com isso, eu não quero reduzir o ser humano em si ao criminoso do submundo, no entanto, parto do aspecto estruturador que, juntamente com outros, molda a realidade vital e cria cultura e que, repetindo o que disse Oskar Negt, perde a cultura por meio do desaparecimento do caráter político e da dificuldade cada vez maior de estabelecer um limite entre o privado e o público, portanto, entre a proximidade e a distância. Esse desaparecimento tem de – caso sigamos o pensamento do detetive – deixar vestígios, os quais devem ser encontrados, se se quiser conhecer o que ele, dessa forma, significa. Ou, dialeticamente falando, quem quer desvendar o caráter verdadeiro na cultura, ou seja, que parte do pressuposto de que ela contém algo de resistência e de antecipação, tem de procurar os vestígios que apontam para a contradição em relação à realidade.

Esse conceito de cultura se origina inteiramente da significação original, assim como ela foi desenvolvida pela primeira vez por Cícero em seu retiro de Túsculo,

⁴ H. C. Artmann: *Vorwort zu Detective Magazine der 13*, editado por H. C. Artmann Esq., Salzburg: Residenz Verlag 1971.

⁵ Jedediah Berry: *Handbuch für Detektive*. München: Beck, 2010.

consequentemente, pelo cuidado com a alma⁶. Para Cícero, caso uma cidade deva ser desenvolvida para o bem-estar de todos, a alma humana precisa de cuidado, pois, assim como a natureza tem de ser trabalhada para que se torne uma lavoura produtiva, o desenvolvimento do ser humano e do mundo precisa do cuidado, com isso, da educação. A cultura é, desse modo, o resultado de um processo, mas, para Cícero, o cuidado com a alma é, no entanto, a filosofia: *Cultura autem animi philosophia est*. A partir disso, é possível deduzir a origem do processo de humanização como tarefa e, como trabalho com o mal-estar na civilização, a questão sobre o que se opõe a ele. Nesse ponto, também eu gostaria de ter um manual para detetives, no sentido de descobrir o significado de *to detect*. Quero descobrir como a cultura – compreendida, segundo Hamid Reza Yousefi, como “rede aberta de perspectivas e de processos dinâmicos, que é expressão de produtos humanos, os quais se influenciam e se modificam mutuamente”⁷ – pode se tornar um sistema de orientação e de sentido.

Para tanto, eu procuro um método de procura por vestígios e me encontro em boa companhia, pois, conhecidamente já Sigmund Freud e, com ele, a psicanálise, se orientaram pelos métodos detetivescos, e não somente com relação ao indivíduo, mas também, sobretudo, para poder combater o mal-estar em relação à cultura. Freud tomou de Virgílio o seu lema para a interpretação dos sonhos. Ele dizia: *Flectere si nequeo Superos, Acheronta moveba!* (Como não posso vergar as forças superiores, eu quero ao menos mover o submundo) e, de modo geral, isso é interpretado no sentido de que a parte oculta da realidade não é menos importante para o seu desvendamento do que a parte visível⁸. Ginzburg e outros demonstraram que o método narrativo de Freud pode ser comparado ao trabalho detetivesco de Holmes, e que Freud também estava consciente disso, quando ele quis esclarecer ações do presente ao tentar reconstruir acontecimentos passados e ao procurar interpretar, por essa razão, os vestígios desse passado.

Contudo, a fim de entender a analogia com o detetive, recorro mais uma vez à comparação do detetive com o caçador. A respeito disso, Hans Carl Artmann afirma

⁶ Cf. Burkhard Dücker: *Kultur*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Ed. por Gert Ueding. Tübingen: 1998, Vol. 4, Col. 1384-1420.

⁷ Hamid Reza Yousefi: *Phänomenologie des Eigenen und des Fremden. Eine interkulturelle Perspektive*, in: Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer, Regine Kather, Peter Gerdson, ed.: *Wege zur Kultur. Gemeinsamkeiten – Differenzen – Interdisziplinäre Dimensionen*. Nordhausen, 2008, pp. 25-52, aqui p. 29.

⁸ Cf., p. ex., Carlo Ginzburg. „Indizien: Morelli, Freud und Sherlock Holmes“. In: Umberto Eco; Thomas A. Sebeok, ed. *Der Zirkel oder im Zeichen der Drei*. Dupin, Holmes, Peirce. München, 1985, pp. 125-179.

que, no fundo, os métodos do detetive são mais antigos do que a sua profissão e que, além disso, eles advêm da prática cotidiana. Também Carlo Ginzburg⁹, que trata da proximidade de Freud com o detetive, se refere aos caçadores, que, provavelmente, foram os primeiros a utilizar os conhecimentos da procura por vestígios para abater a caça. Seu “paradigma dos indícios” sugere que nos orientemos pelos detalhes que frequentemente passam despercebidos, para que, através da recolha de vestígios, alcancemos a contextualização. Ele lembra do crítico da arte, Giovanni Morelli, que queria definir velhos mestres e, para tanto, se orientava em características aparentemente invulgares, como a feição das orelhas ou das polpas dos dedos. No entanto, também Freud se serviu do método de Morelli, constatando a afinidade dos procedimentos para chegar ao conhecimento a partir da interpretação dos pequenos pormenores, muitas vezes não considerados.

Com a indicação dos mais ínfimos pormenores, já estamos quase em Ernst Bloch, que, em sua *Enciclopédia da Esperança*, se concentra naquilo que escapa àqueles que não dirigem suficientemente o seu olhar para os pormenores, para as coisas e para os fatos que atuam incidentalmente, e que, justamente por isso, instigam a perguntar e, desse modo, ao mesmo tempo apontam para a resposta. Por isso, quando se trata da figura daquele que procura vestígios, ele se orienta, como também outros filósofos, não em caçadores, em Morelli ou em Freud, mas na descrição daquilo que decifra, procurando indícios naquilo que está oculto e, desse modo, traz moção ao acontecimento por meio do detetive, da forma como o leitor das primeiras histórias criminais o conheceu¹⁰. Com isso, é justamente a própria interpretação dos indícios que, como elemento consistente em todos os romances policiais, é conspícua até hoje, mesmo que os métodos mudem com o passar do tempo, e ainda que, como foi iniciado por Handke, Dürrenmatt, Robbe-Grillet ou Eco, se trate cada vez mais da realidade labiríntica e dificilmente perceptível. E assim também consta do recentemente publicado *Manual de detetive*: “As coisas também têm uma memória. A maçaneta da porta se lembra de quem a girou, o telefone, de quem o tirou do gancho. A espingarda ainda sabe quando foi disparada pela última vez e por quem. A tarefa do detetive é aprender a língua dessas coisas, para que ele possa entendê-las quando elas quiserem lhe

⁹ Carlo Ginzburg. „Indizien: Morelli, Freud und Sherlock Holmes“. In: Umberto Eco; Thomas A. Sebeok, ed. *Der Zirkel oder im Zeichen der Drei*. Dupin, Holmes, Peirce. München, 1985, pp. 125-179.

¹⁰ Cf. Ernst Bloch. *Philosophische Ansicht des Detektivromans*. In: *idem: Literarische Aufsätze*. Frankfurt am Main, 1984, pp. 242-263. Este artigo é uma versão modificada de uma conferência realizada em Tübingen, que foi primeiramente impressa no *Neuen Rundschau* 71, 1960, pp. 665-683.

comunicar algo”¹¹. Este é, antes de mais nada, um pensar a partir do objeto ou, caso se prefira, hermenêutica objetiva, mas constitui um pensar que estabelece o sujeito como leitor dos sinais, no sentido do significado de método como um andar com o caminho das coisas.

Essa atenção para com os ínfimos pormenores caracteriza, portanto, todo procurador de vestígios que não se apega a fatos aparentes, mas às contradições nas coisas em si. São as contradições que instigam a suspeitar daquilo que parece autoevidente. Assim, os vestígios fazem com que a admiração inquisitiva seja levada a uma ocasião de reflexão. Frequentemente, o detetive descobre que as coisas não são como parecem ser. Por isso, Sherlock Holmes explica muitas vezes ao seu amigo e ajudante, Dr. Watson: “Nada é mais ilusório do que um fato óbvio”. (Assim, por exemplo, em *O Mistério do Vale Boscombe*). E Ernst Bloch esclarece as dificuldades no processo de reconhecimento com palavras semelhantes, no capítulo 13 do *Experimentum Mundi*: “Nada parecia mais simples do que tomar as coisas como elas são. Contudo, elas não são aquilo que nos parecem ser; o pensamento é que nos aborrece justamente com o ser aparente”¹².

Entretanto, justamente por ser tão difícil, o processo do conhecimento exige um envolvimento com evidências, que possibilitam ao ser humano tirar conclusões e fazer conjecturas. Os vestígios são lidos para, então, poderem ser colocados no contexto significacional correto. Para tanto, um detetive precisa de conhecimentos, mas, sobretudo, também de poder de observação e de habilidade de combinação. Somente esses três talentos conjuntamente caracterizam determinado tipo de detetive. Não nos referimos, portanto, àquele que, em último caso, obtém o seu resultado por meio de violência; ele é uma figura do suspense dos anos 20 e 30 do século passado, da chamada escola *hard-boiled*. Nas obras de Dashiell Hammett ou de Raymond Chandler, cada diálogo se torna até mesmo uma briga linguística; o detetive conduz duelos de palavras, motivo pelo qual a fala é a sua arma, tanto para intimidar o oponente quanto para se afirmar. Nosso detetive é um colecionador de fatos e um resolvidor de enigmas combinatórios. Alguém como Sherlock Holmes nunca adivinha, também e justamente por se afirmar com relação a Watson, pois esse é “um hábito terrível que destrói a

¹¹ *Loc. cit.*, p. 22.

¹² Ernst Bloch. *Experimentum Mundi*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975, p. 60.

capacidade de raciocínio lógico”, ao passo que ele segue a ciência da dedução¹³. Umberto Eco e Thomas A. Sebeok, dentre outros, mostraram que as coisas não são exatamente assim. E apenas pelo fato de as coisas não serem assim¹⁴, é possível comparar o detetive e o filósofo.

No entanto, permaneçamos primeiramente na questão sobre a qual tipo de detetive o filósofo Ernst Bloch se refere. Aqui encontramos muitas ambivalências em relação a pensadores de sua época, com os quais Ernst Bloch esteve em diálogo, como, por exemplo, Walter Benjamin, Bertolt Brecht ou Siegfried Kracauer. Todos falam do detetive, preferem um determinado tipo e se referem, fundamentalmente, ao detetive da literatura de sua época. É o seu modelo de detetive que é ilustrado pela figura de Sherlock Holmes: alguém que rejeita a violência rude como método de procura da verdade, e não é, portanto, um Sam Spade, mas alguém que aproxima aquilo que inicialmente está confuso a uma solução racional, tanto pela investigação dos fatos quanto também pela sua capacidade de análise combinatória e imaginação. Tal detetive sempre se orienta metodicamente nas leis da lógica e, de uma forma muito mais indireta, no entanto, nas regras da retórica, pois o leitor será convencido justamente pelo fato de ser envolvido no processo do encontrar. Nesse sentido, o êxito da solução que é apresentada ao final também é sempre o resultado de um ato persuasivo.

Evidentemente, os métodos dos detetives correspondem às suas épocas, assim, Holmes procede indutivamente, nos moldes das ciências naturais, Hercule Poirot procede mais intuitivamente, na medida em que confia nas combinações sinápticas de “suas pequenas células cinzas”. No entanto, eles são sempre procuradores de vestígios, que têm uma atitude bem definida. Para Benjamin, esse caráter detetivesco se mostra no olhar fisiológico do flandador¹⁵, para Kracauer, que dedicou um tratado filosófico ao romance policial, essa figura do detetive se torna a razão em si. Ele escreveu: “O detetive vagueia no espaço vazio entre as figuras, como um descontraído apresentador da *ratio*, que se aparta do ilegal para, da mesma forma que os fatos da operação legal, pulverizá-lo no nada de sua própria indiferença. Ele não se orienta pela *ratio*, mas é a

¹³ Assim se expressa Sherlock Holmes para Watson no capítulo *A ciência da dedução* em uma conversa sobre um detetive francês de nome François le Villard em *Um estudo em escarlate*, cf. aqui Thomas A. Sebeok, Jean Umter-Sebeok: *„Sie kennen ja meine Methode“ Charles S. Peirce und Sherlock Holmes*, in: Jochen Vogt, ed.: *Der Kriminalroman. Poetik – Theorie – Geschichte*. München: Fink, 1998, pp. 297- 322.

¹⁴ Cf. Umberto Eco; Thomas A. Sebeok, Ed. *Der Zirkel oder im Zeichen der Drei*. Dupin, Holmes, Peirce. München, 1985.

¹⁵ Walter Benjamin. *Kriminalromane, auf Reisen* (1930). In: Jochen Vogt, ed.: *Der Kriminalroman. Poetik – Theorie – Geschichte*. München: Fink, 1998, pp. 23-24.

sua personificação; como criatura não age de acordo com aquilo que foi por ele escolhido, muito antes, ela mesma executa a sua missão em sua não-pessoa – [...]. Como o figurante da razão, cujo papel não muda, os fatos o desmascaram, principalmente porque ele recebe um nome de cada autor, que se lhe torna um código inalienável. Chame-se ele Sherlock Holmes, Roulettabelle, Joe Jenkins: a designação lhe é mantida na evasão das aparências e, assim, também ele próprio permanece o mesmo”¹⁶.

Tanto faz se o caçador ou, como em Kracauer, o médico ou, como em Poe, o jogador de cartas são tomados como exemplos para a descrição do método, sempre se trata de caracterizar o método detetivesco como o decifrar de sinais. Kracauer toma a imagem do médico, visto que o detetive, com efeito, não quer curar, mas toma a “doença no corpo social”¹⁷ como motivo de dedução, para então deslindar o segredo a partir dos indícios. Certamente, isso nos revela que, nesse caso, o ato ainda é visto como uma divergência e, além disso, ele já foi cometido, e o esforço intelectual do detetive procura uma explicação do passado.

Também Edgar Allan Poe, de quem se diz que, com seu conto *Os Assassínatos da Rua Morgue*¹⁸, publicado em abril de 1841, teria trazido à existência a história detetivesca, caracteriza o modo das deduções como um esforço constante por conclusões racionais. Essa seria uma mentalidade do narrador que Poe designa com o conceito de *ratiocination*. Em *Os Assassínatos da Rua Morgue*, ele descreve, como evidenciou Nancy Harrowitz, toda a escala de possíveis métodos epistemológicos de um detetive a partir do exemplo do jogador de cartas, alguém que, portanto, também sempre conta com a sorte e, sobretudo, é um jogador: “Derivações, pensamentos retroativos, sinais visuais, sensoriais e auditivos, a leitura de expressões faciais”, etc. caracterizam o seu procedimento¹⁹. Ele é instruído para um pensar filosófico, motivo pelo qual ele é superior ao trabalho de investigação policial, como Holzmann, não em vão, explica em seu *Dicionário Histórico de Retórica*: “Provocados por uma falsa pista, estes (os policiais) defendem primeiramente uma tese aceita por todos (*locus* ou *opinio communis*) sobre o significado controverso de vestígios que, então, provocam a antítese

¹⁶ Siegfried Kracauer. *Der Detektiv-Roman. Ein philosophischer Traktat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, pp. 51-53.

¹⁷ *Idem*. p. 63.

¹⁸ Publicado primeiramente na *Graham's Magazine*, Volume 18, Philadelphia, 1841.

¹⁹ Nancy Harrowitz. „Das Wesen des Detektiv Modells. Charles S. Peirce und Edgar Allan Poe“, in: Umberto Eco, Thomas A. Sebeok, ed.: *Der Zirkel oder Im Zeichen der Drei*. Dupin, Holmes, Peirce. München, 1985, pp. 262-287, aqui p. 273.

(*antitheton*) do detetive e revelam a perspicaz linha de raciocínio”²⁰. Partindo de pontos de vista retóricos, é notório o quanto uma arguciosa linha de raciocínio segue o procedimento dedutivo da argumentação. Todos os detetives orientados pelo personagem Dupin, de Poe, terão essas habilidades, sejam eles Sherlock Holmes, Monsieur Poirot, Lord Peter Wimsey, Wachtmeister Studer ou qualquer outro. Muitas vezes, a sua perspicácia faz o leitor ignorar o fato de que a dedução não é tão evidente e clara. Nancy Harrowitz, assim como Eco, Sebeok e Ginzburg, compara o método detetivesco destes com as teorias do pragmático americano Charles Sanders Peirce, a fim de provar que os detetives se valem da abdução. Eles leem indícios que, para outros, passaram despercebidos e escolhem então a hipótese mais óbvia. Isso dá resultado porque a sua procura por vestígios sempre é também um colecionar intuitivo de vestígios, acudindo-os em auxílio o acaso no decorrer da história genérica, no mais tardar, no entanto, em Agatha Christie.

Se considerarmos esses detetives, torna-se reconhecível um paralelo com aqueles que se encontram em processos de criação intelectual, assim como Ernst Bloch descreve através de sua compreensão da “juventude, [da] virada dos tempos e [da] produtividade”²¹. Nessa descrição, o detetive se torna uma área de projeção para aquele que é cientificamente ativo. Bloch nos explica que a subjetividade produtivo-ativa está ligada às condições histórico-sociais, as quais podem ser atadas aos vestígios no mundo. Ele também enfatiza o significado de intuição: o seu sujeito vê uma oportunidade. Sua reivindicação é a de um detetive orientado para o futuro, e essa é a diferença decisiva. O pensar se inicia virtualmente depois da leitura dos vestígios. O objetivo é, para além das aparências, descobrir o essencial e investigar o verdadeiro, e incentivar ambos. Na fase de incubação, o sujeito se encontra no estado de pensamento e de especulação. Ele se direciona para o que está sendo procurado e, por isso, ele é sensível para os vestígios. A esse estado se segue uma clarificação geralmente fulminante, que, pelo fato de aparecer como algo superior, é designada com o termo *inspiração*, sem que, com isso, se entregue a palavra a uma mística transcendente. O que desencadeia a inspiração está no encontro da tendência criativa do sujeito ativo e dos fatos objetivos. Por isso, em *O Princípio Esperança*, Bloch afirma: “A inspiração como um todo vem de tal maneira,

²⁰ Gabriela Holzmann: *Kriminalliteratur*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Ed. por Gert Ueding. Vol. 4. Tübingen, 1998, Col. 1377-1398, aqui a coluna 1379.

²¹ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main, 1985, p. 132ss. Cf. A respeito desse assunto Francesca Vidal: *Kunst als Vermittlung von Welterfahrung. Zur Rekonstruktion der Ästhetik von Ernst Bloch*. Würzburg, 1994, pp. 49-54.

quando quer que ela forme uma obra, do encontro entre o sujeito e o objeto, do encontro da sua tendência com a tendência objetiva da época, e é o lampejo com o qual começa essa concordância”²². A explicação como ato de elaboração é, visto dessa forma, a narração da história que resulta da leitura dos vestígios. Para o detetive, ela elucida o passado; para o filósofo, ela aponta para o futuro.

Nos comentários de Bloch sobre o romance policial, ele enfatiza que esse gênero foi desenvolvido por Poe, tornando-se o modelo para as histórias seguintes. Ele explica o aparecimento desse tipo de detetive e do seu método fundamentado na razão com o surgimento dos conhecimentos do Iluminismo. Ao passo que antes da metade do século XVIII, a confissão e, portanto, a tortura, servia como instrumento para encontrar a verdade, apenas o mandamento da humanidade, que surgiu com o Iluminismo, exigiu indícios e, com isso, métodos detetivescos correspondentes. Assim, em Bloch podemos ler: “Visto que o procedimento indicioso, ao exigir indicações aceitáveis, já no caso de um mandado de prisão e muito mais ainda perante um tribunal e, desse modo, para uma revelação criminalística, com o detetive em primeiro plano, apresentou a *tarefa*. Sinais de todos os tipos, pegadas no chão, álbis falsos e as conclusões a partir de tudo agora se tornaram tão importantes quanto a antiga, muitas vezes demasiadamente ampla *Cui bono*”²³.

Entretanto, o interesse na história criminal permanece mais um interesse sociológico; o que entusiasma o filósofo no detetive e, com ele, muitos leitores, é o entretenimento nos arranjos da sua forma literária. A história detetivesca se nutre de relatos sobre crimes, do romance de terror, de reportagens de má qualidade, mas cria o detetive como um novo elemento que gera suspense, e em torno de cuja figura as características da história se desdobram. Segundo Bloch, elas são “triplas, estão intimamente relacionadas, são plenas de objetivo. Em primeiro lugar, há a tensão da *adivinhação*; em segundo lugar, ela aponta, independentemente disso, como tensão detetivesca, para *aquilo a ser desvendado, a ser descoberto*, com ênfase especial para o absurdo, a partir do qual, muitas vezes, se pode descobrir o mais importante; e, em terceiro lugar, aquilo a ser descoberto se refere a procedimentos que têm de ser primeiramente trazidos à tona *por aquilo que ainda não foi narrado sobre ela, o pré-historicizado*. Essa terceira peculiaridade é o traço característico da história detetivesca,

²² Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, loc. cit., p. 141

²³ Ernst Bloch. *Philosophische Ansicht des Detektivromans*. In: *idem: Literarische Aufsätze*. Frankfurt am Main, 1984; p. 243s.

tornando-a inconfundível, mesmo longe do detetive. Antes da sua primeira palavra, antes do primeiro capítulo aconteceu algo, ninguém sabe o que, aparentemente, nem mesmo o narrador. Ainda existe um ponto obscuro, incógnito, de onde e para onde toda a carga dos acontecimentos seguintes se põe em movimento, uma atrocidade, geralmente homicida, está antes do começo. Em todas as outras formas de narrativa, tanto as ações quanto as atrocidades se desenvolvem perante um leitor totalmente presente, nesse caso, pelo contrário, ele não estava presente a uma atrocidade, que se esquivava da luz do dia, embora seja, principalmente, apresentada concluída na casa; ela está nas costas da história, precisa ser trazida à luz, e esse trazer à tona é o próprio e único tema. O que aconteceu na obscuridade também não é apresentado em nenhuma ação prévia, simplesmente porque ainda não é apresentável, a não ser por escavação, por indícios, que permitem reconstruir”²⁴.

O crime é tanto o ensejo quanto a motivação da história, o fato de não estar resolvido desperta a atenção, direciona o interesse do leitor para o trabalho do detetive, pelo fato de ele querer reconstruir a história que está oculta. Desse modo, o leitor segue o detetive assim como o ouvinte segue o orador, uma vez que ele quer chegar à solução. Por esse motivo, para Bloch, nem sempre são os piores leitores que, por vezes, já olham o final. A primeira história é aquela que o criminoso construiu e que está oculta, pelo fato de ele ter tentado eliminar os vestígios. Entretanto, alguns sinais escaparam à sua atenção, e serão lidos pelo detetive em seu significado. Por isso, ele precisa ver o mundo como uma coleção de vestígios, cuja polivalência ele reduz pelo fato de reconhecer o significado dos vestígios. O leitor persegue o seu agir, participa da reconstrução da história do criminoso, a qual lhe é, então, apresentada na solução do caso. Por isso, não é o detetive a serviço do Estado, que se tornou necessário devido a uma jurisdição alterada, que desperta a curiosidade de Bloch, mas sim as narrativas que têm o modo do encontrar como elemento de suspense. Como expõe Bertolt Brecht²⁵, tal forma de narração de histórias proporciona tamanha satisfação pelo fato de o leitor ser motivado a superar os seus preconceitos e chegar a juízos racionais. O romance inglês teria o código mais rígido: ele seria especialmente justo, não enganaria o leitor, mas apresentaria todo o material, de modo que ele próprio consegue iniciar a solução. O problema intrincado causa o prazer, ou seja, o ato de fazer observações e de tirar

²⁴ *Idem.* p. 247.

²⁵ Cf. Bertolt Brecht, „Über die Popularität des Kriminalromans“. *Schriften zur Literatur und Kunst 2, Gesammelte Werke 19*. Frankfurt am Main, 1969, pp. 450-457.

conclusões, para então, sobretudo, chegar a decisões. Enquanto o ser humano, no cotidiano, cada vez mais raramente consegue aproveitar as suas observações, em que ele é cada vez menos senhor das conclusões e das decisões, no mundo do romance a lei da causalidade funcionaria. Aí o mais provável realmente corresponderia à solução. No entanto, deve ser notado que Brecht não trata da questão de que, no fundo, a fórmula aristotélica está invertida, pois o crime seria considerado verdadeiro, e não provável. Justamente nos primeiros romances policiais, isso ainda é uma exceção, o seu acontecimento é antes improvável, mas, mesmo assim, teria acontecido. Muito mais tarde, até mesmo o crime passaria a ter regras e um sistema, o que, então, desperta novas variantes de investigador.

Apesar disso, a história detetivesca ensina o raciocínio. O leitor coleciona vestígios durante a leitura do mesmo modo que o herói da história, e ele também precisa ordená-los e pô-los num contexto significacional, para que ele também tenha a possibilidade de acompanhar logicamente a solução apresentada pelo detetive como uma solução lógica, o que sempre quer dizer também que a lógica igualmente resulta da forma da apresentação. Por isso, o detetive trabalha também como um orador, tem, por exemplo, fórmulas de procura semelhantes, como as que o orador emprega na fase da *inventio*: quis?, quid?, ubi?, quibus auxiliis?, quomodo?, quando? – quando?, onde?, com quais meios?, quem teve acesso?, quem está morto?, foi um assassinato?; com isso, serão confrontadas as testemunhas, cuja credibilidade, ao contrário da do detetive, está sob suspeita²⁶.

Mesmo que o mundo pareça inescrutável, através do divertimento pela lógica acessível do romance, simultaneamente é transmitida a alegria por um trabalho epistemológico, que se torna um agir prático. A história consegue, portanto, apresentar de forma divertida o procedimento do detetive como um caminho para o conhecimento. E, assim, o desfecho é como a conclusão do discurso judicial: reconstrução resumida e desmascaramento.

Na sua análise da história detetivesca, Bloch conclui que esse procedimento adquire o seu significado justamente em uma sociedade caracterizada pela alienação. O romance exprimiria o estado de alienação de uma forma divertida, e mostraria que a procura de vestígios no mundo alienado se torna o caminho para nele se orientar. Precisamente a apresentação do mundo alienado, um mundo onde o próprio ser humano

²⁶ Cf. G. Hausmann, *loc. cit.*, col. 1382.

se alienou com relação a si mesmo e aos outros, conectaria o método detetivesco do gênero recreativo à filosofia, à poesia e à ciência, que deveriam ser interpretadas como estruturas de detecção. Assim como na psicanálise Freud trata de desvendar a consciência subjetivamente falsa, na sociedade, se trata de desvendar a consciência objetivamente falsa. Ambas carecem da detecção. O elemento unificador entre a ficção e o decifrar filosófico, a partir da qual o movimento e, por conseguinte, a processualidade do acontecimento se desenvolve, é a “reconstrução daquilo que ainda não foi narrado”. Por isso, “algo desperta temor e, desse modo, isso se inicia”²⁷. O caráter monstruoso consiste no fato de que ainda há uma história que não é narrada. O verdadeiro início, o ato, que deve ser reconstruído, é anterior aos fatos descritos. Para revelar o caráter exemplar desse modo de narração, Bloch recorre à perspectiva de Édipo, pois para teorias filosóficas também é válido que “embora, certamente, não haja um *crime* totalmente fantasiado, nisso foi refletido *uma escuridão, um incógnito* do início. [...] e, seguramente, é ponto assente que não haveria nenhum processo de procura, de mudança, possivelmente, de reparação, se não existisse algo, que não deveria ser assim”²⁸.

A indicação do incógnito agora aponta inteiramente para a própria filosofia blochiana. Ela se refere, em especial, à forma e ao modo como o olhar sobre o mundo é realizado na obra de Bloch. Essa filosofia precisa da análise detetivesca daquilo que está constituído da interpretação das tendências a serem derivadas a partir daí, porque ela tenciona a mudança do que é existente em direção ao “reino da liberdade” e, por esse motivo, objetiva esclarecer e, possivelmente, até mesmo ocupar as “*u-topoi* como lugares no processo do ‘pôr-se a caminho’”. Nesse caso, é o filósofo que contribui para decifrar todos os sinais que se referem a desenvolvimentos ou tendências atuais. É o filósofo como detetive que quer entender os sinais, a fim de poder pensar no futuro.

Para que eu possa indicar similaridades e diferenças entre o procedimento do detetive e o do filósofo, voltarei novamente o meu olhar para a caracterização do detetive estabelecido literariamente. São notórias a sua posição secundária e os seus hábitos, que fazem lembrar a vida de artistas, ao menos se considerarmos o clichê de uma vida de artista. No sentido blochiano, os detetives pertencem aos tipos utópicos, que se distinguem por uma sensibilidade especial. Essa sensibilidade se exterioriza na

²⁷ Ernst Bloch. *Philosophische Ansicht des Detektivromans*. In: *idem: Literarische Aufsätze*. Frankfurt am Main, 1984, p. 242.

²⁸ *Idem*. p. 259s.

vontade de investigar o mundo. E essa vontade, por sua vez, torna-os agentes produtivos que, no mundo, não apenas encontram algo, mas também o descobrem, através do fabuloso pensar para além do cotidiano.

Contudo, eles precisam de um motivo para iniciar a procura dos vestígios. Para o detetive, são os crimes que têm um efeito estimulante e o impulsionam para a ação. O ato leva o detetive a se concentrar naquilo que não confere. Na maior parte das vezes, eles o libertam de um cotidiano sentido como monótono, no qual ele facilmente tende a depressões, e despertam o impulso de esclarecer o que aparentemente está obscuro. Para o decorrer da história, isso significa que o suspense se desenvolve apenas por meio do início da procura dos vestígios. Volker Friedrich esclarece a singularidade do detetive por meio da sua tendência à melancolia²⁹. Ela teria a sua causa no conhecimento da falta de sentido da morte. Esse sentimento se manifestaria claramente no fato de que, depois da solução do crime, o detetive não está eufórico, mas volta à sua inação. No exemplo da figura de Sherlock Holmes, isso é fundamentado através do seu conhecimento de ter, com efeito, esclarecido o crime isolado, mas de não poder contribuir para modificar as estruturas fundamentais que possibilitam o crime.

O detetive se insere no acontecimento somente depois de o fato ter ocorrido, ele reconstrói na convicção de que todo segredo pode ser desvendado, bastando encontrar a chave para ele. Para tanto, ele se vale das leis da lógica. Porém, ao contrário do filósofo, ele não reflete sobre a compreensão. Ele não procura regras gerais de esclarecimento, não tem um manual, mas se concentra no caso particular. Assim, muitas vezes não são as suas observações que surpreendem o leitor. O que ele revela não são segmentos isolados que o levam à solução, mas sim as próprias conclusões.

Tal procedimento certamente é problemático, despertando não somente empolgação, mas também desconfiança. Esse problema já é tratado no conto *Zadig*, de Voltaire³⁰. *Zadig* pertence aos precursores do romance policial, e se baseia, em sua essência, em uma história transmitida do espaço oriental para o espaço europeu. No conto, o intérprete dos vestígios, pelo fato de ele apresentar apenas o seu resultado, se expõe à suspeita de ser ele próprio o culpado. Por um lado, ele afirma ser totalmente alheio do local do acontecimento, por outro lado, ele consegue descrever de forma detalhada o que aconteceu antes da sua chegada. Ele também tirou conclusões de

²⁹ Cf. Volker Friedrich. „*Der Detektiv als melancholische Figur*“. In: *idem: Melancholie als Haltung*. Berlin, 1991, p. 131-152.

³⁰ *Zadig ou La Destinée* é um conto filosófico de Voltaire, redigido em 1747.

observações e expôs apenas as suas deduções. Descritas em todos os seus detalhes, elas parecem inteiramente convincentes e, mesmo assim, incluem um elemento de adivinhação, tratando-se da solução mais provável. O detetive tira conclusões, que são as mais prováveis, que, no entanto, inteiramente admitem também outras interpretações. Trata-se, portanto, de conhecimento conjectural. São possibilidades que o detetive averigua a partir dos fatos por ele reunidos.

O filósofo Ernst Bloch não tem o objetivo de surpreender os outros por meio de suas conclusões. Com base em Hannah Arendt, é possível afirmar que, para ele, se trata de compreensão. Levado ao espanto pelas contradições na sociedade e na natureza, o desejo por conhecimento é despertado, por conseguinte, conforme um anseio por entender. Por isso, ele transmite o pensamento de que aí algo precisa ser desvendado, algo que está na própria coisa, conceptualmente, mas ainda não foi apreendido e que, por isso, ainda está em aberto para o futuro. Para ele, trata-se de dizer o indizível, quase que o contrário da máxima wittgensteiniana. Pois também Bloch é motivado pelo insuspeito, mas tem outro olhar, que ele mesmo descreve como orientado para o futuro: “O que se descobre pesquisando certamente é apenas uma parte, e se aproxima da origem. O que se forma pesquisando seria a outra parte, e se aproxima do destino”³¹. Desse modo, ele confere aos vestígios uma perspectiva histórica. Ele se diferencia do melancólico, que reconstrói tendo em vista o passado, visto que ele sempre relaciona a questão acerca do conhecimento com a questão a respeito de uma práxis possível, o que não nega que, nesse ponto, ele não seja instruído pela lida com decepções. Para ele, apesar disso, existe a possibilidade de mudar o mundo. Bloch enfatiza: “Apesar da resistência, o mundo é e permanece tão cognoscível quanto, em virtude disso, mutável, tanto contra a opinião de um pessimismo decididamente banal quanto de toda forma de otimismo da atualidade, que acredita poder agir de forma consumista, em vez de agir de forma militante. Não apenas nós, mas também o próprio mundo ainda não está em seu lar; mas o conhecimento, no curso do que existe, bem como no apelo orientado por ‘tanto pior para os fatos’, que tende para o estar em casa, pode, incorruptivelmente, ser assistente em um parto difícil. O estar em casa (*Heimat*), que pode ser comunicada processualmente, no entanto, iminente e incessante, tem, inicialmente, a derradeira

³¹ Ernst Bloch. *Philosophische Ansicht des Detektivromans*. In: *idem: Literarische Aufsätze*. Frankfurt am Main, 1984, p. 261.

evidência do verdadeiro em si, dentro de si; de forma centralmente problemática, o ter chegado reside utopicamente no âmago das boas possibilidades, na fidelidade a elas”³².

Manter-se fiel às possibilidades de não esquecer o que ainda está por se cumprir constitui o fundamento da esperança. Nesse caso, torna-se claro que não é apenas o deleite pelo gênero literário que forneceu o estímulo para refletir sobre o método. Esta é antes uma revelação contida na arte. Como na filosofia de Bloch, o ser é compreendido como um ainda-não-ser e, desse modo, como um ser no processo de vir-a-ser, as criações estéticas tem uma importância especial. Elas são indícios para aquilo que ainda não está certo no mundo, mas que existe como fragmento e que deixa vestígios. Por isso, a leitura de vestígios dá indicações gerais sobre as regras de interpretação do processo mundial. A mudança de direção para a estética é, portanto, uma mudança de direção da intenção crítica; ela é orientada por um interesse em um mundo racional hipoteticamente possível. A arte remete, enquanto representação do “caracteristicamente típico”, à invariante tendencialmente reconhecível no mundo. De forma correspondente à metodologia do detetive, Bloch procura na interpretação de obras de arte não referências ideacionais, mas sim o material. Essa materialidade é a tensão expressa entre o ser e o dever.

O conceito “expressar” é considerado por Bloch de forma dinâmica. A expressão é uma categoria do processo, no qual a verdade pode ser reconhecida apenas através das mudanças no processo histórico. Por isso, com *expressão* não é considerado um simples meio de expressão, porém, uma categoria que intermedeia abertura. As qualidades da categoria são apresentadas prioritariamente na teoria musical³³, partindo de explicações muito vagas em *Espírito da Utopia* até o conhecimento discutido em *O Princípio Esperança*, de que a expressão seria uma categoria humana. Por um lado, através dessa categoria, nos é indicado que o conteúdo nunca pode ser evidente, visto que ele se transforma com o decorrer do tempo, por outro lado, ela remete tanto à produtividade que se tornou manifesta na obra de arte quanto à produtividade daqueles que a recebem. Nesse caso, também se trata das interações entre o objetivamente dado e o subjetivamente sentido. No exemplo de uma sequência de notas musicais, Bloch mostra que a compreensão da tensão a ser expressa na música não é determinada apenas por empatia, mas também por um fator objetivo existente na música. Ele mostra o caminho

³² Ernst Bloch. *Experimentum Mundi*. Frankfurt am Main, 1975, p. 60.

³³ Cf. Francesca Vidal: *Bloch*, in: Stefan Lorenz Sorgner; Oliver Fürbeth, ed.: *Musik in der deutschen Philosophie. Eine Einführung*. Stuttgart, 2003, p. 135-152. Em inglês: in: St. Sorgner; O. Fürbeth, ed.: *Music in German Philosophy: An Introduction*. University of Chicago Press, 2011.

para a empatia e possibilita ao ouvinte antecipar o próximo tom. Entre a obra de arte e aquele que a recebe surge, assim, uma relação dialética. Todavia, nesse caso é o ouvinte que emprega o método do detetive. Ele conjectura a respeito da intenção da obra e, no seu esforço por compreensão, se orienta tanto por indícios quanto por seu conhecimento de mundo básico.

Dessa maneira, a expressão oferece a possibilidade, a força explosiva da arte, de caracterizar a sua perspectiva objetiva que ultrapassa a realidade. Para que essa tensão trazida à expressão possa se tornar um agir prático, Bloch procura, com referência a Kant, pelas regularidades, por uma regra, que esteja na própria coisa. Na procura daquilo que se manifesta primeiramente, a regra se torna a chave para reconhecer o possível. “Esta regra”, como já dizia Kant, “é, no entanto, para um ser para o qual a razão não é o único motivo determinante da vontade, um imperativo, ou seja, uma regra, que é caracterizada por um dever que expressa a necessidade objetiva da ação, e significa que, caso a razão determinasse totalmente a vontade, a ação teria, inevitavelmente, acontecido conforme essa regra”³⁴. Bloch enfatiza a interpretação do futuro do dever em Kant, mas rejeita uma diferença estabelecida como fundamental entre o ser e o dever. Para ele, a regra é uma promessa para um dever, cujo impulso se aproxima do cumprimento. Esse impulso requer a interpretação dos vestígios e, assim, o procedimento detetivesco de Bloch se torna uma “hermenêutica objetivo-real”, uma que considera o reconhecimento e a produção em sua unidade.

Para Gérard Raulet, essa forma de hermenêutica pode ser denominada subversiva, visto que, nesse caso, é atribuída uma função metódica à esperança³⁵. Com a esperança como “força motriz da crítica prática”³⁶, o filósofo interpreta manifestações de experiências do mundo prático e determina o intérprete como envolvido no processo. Essa é uma procura de vestígios detetivesca que escolhe o mundo como um todo como objeto de exegese. No entanto, é decisivo que o caráter processual do mundo, com isso, é elevado a fundamento da decifração. Se transferirmos essa exegese do mundo prático como interpretação de vestígios, isso quer dizer não os admitir diretamente, mas como produtos e como parte do processo social. Por meio disso, a tradicional concepção de compreensão é expandida em torno do elemento da crítica. Bloch evidencia o impulso para o tornar-se diferente a partir das próprias coisas e não situa o intérprete fora do

³⁴ Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1ª parte. 22.

³⁵ Gerard Raulet. „Subversive Hermeneutik des, Atheismus im Christentum’, in: Burghart Schmidt, ed.: *Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs*. Frankfurt am Main, 1983, p. 50-74.

³⁶ *Idem*. p. 54.

acontecimento. Ele faz as suas perguntas ao texto não a partir de uma perspectiva objetiva, mas ele é parte da ação, tal como o detetive literário.

A revelação com os métodos do detetive na filosofia exige um ativo pensamento conjunto de uma práxis crítica, pois ela visa a descobrir e a promover o essencial além das aparências. Em *O Princípio Esperança*, os representantes disso são denominados “transgressores de limites, pioneiros, tipos utópicos”. Eles representam Dom Quixote e Fausto, mas, do mesmo modo, também o detetive literário, pois elucidam o desafio para o agir filosófico de exercer o conhecimento por amor à práxis.

Pelo meu entendimento de ciência, isso não é antiquado, mas deve ser reconquistado contra todos aqueles que julgam poder tomar as coisas da forma como elas parecem ser. Um manual não pode ser derivado disso. É notório que também num romance mais recente, *Manual de detetive*, isso também continua sendo uma quimera. Nesse caso, há alguém que se tornou detetive involuntariamente, alguém que se apresenta como se, no fundo, estivesse satisfeito com o seu emprego de escriturário numa agência de detetives, que, no entanto, sempre se esforça por escapar da rotina e, então, precisa procurar o detetive mais famoso. O crime está relacionado com o desaparecimento do detetive, o infortúnio, com os métodos da agência, que ignora completamente os limites do privado, visto que ela usurpa os sonhos das pessoas. Até o momento da sua tarefa de solucionar esse mistério, o herói Unwin vive o mundo apenas através dos relatórios que tem de escrever. Agora ele tem de desistir da distância e se desenvolver para agir autonomamente. O único auxílio é o referido manual, redigido por um escriturário, e não por um detetive. Dessa forma, o romance trata exatamente do problema de nosso tempo, diagnosticado por Negt: a relação entre proximidade e distância, nesse caso, exposta pela interceptação dos sonhos das pessoas pela agência de detetives. Esse novo detetive também pode ser descrito por uma máxima blochiana: Eu sou. Mas eu não me possuo. Por causa disso, nós ainda seremos. Este me parece ser um lema adequado para qualquer trabalho científico, seja em filosofia ou nos Estudos Culturais.