# doispontos

Revista dos Departamentos de Filosofia
da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

# Hegel, Marx e a contemporaneidade

volume 21 número 3
novembro de 2024

**dois***pontos* é uma revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos vinculada aos Programas de Pós-graduação da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Publica artigos de filosofia e de áreas afins com interesse filosófico e busca promover intercâmbio entre pesquisadores no Brasil e exterior.

**Editores**
Maria Adriana Camargo Cappello (Universidade Federal do Paraná) e
Marisa Lopes (Universidade Federal de São Carlos)

**Editores responsáveis pelo volume Hegel, Marx e a contemporaneidade**
Cassiana Lopes Stephan (Universidade Federal do Rio de Janeiro )
César Candiotto (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)
Daniel Verginelli Galantin (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)
Maria Cristina Longo (Universidade Federal do Espírito Santo)
Polyana Tidre (Universidade Federal do Paraná)

**Conselho editorial**
Adriano Fabris (Università di Pisa – Pisa, Itália), Balthazar Barbosa Filho † (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil), Bento Prado Júnior † (Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, SP, Brasil), Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Eduardo Jardim (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Franklin Leopoldo e Silva (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Jean-Michel Vienne (Université de Nantes – Nantes, França), José Arthur Giannotti (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), José Oscar Marques (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Leiser Madanes (Universidade Nacional de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina), Luiz Henrique Lopes dos Santos (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Luiz Roberto Monzani (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Márcio Suzuki (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Marcos Lutz Müller (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Marilena Chauí (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Michel Malherbe (Université de Nantes – Nantes, França), Newton Bignotto (Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil), Oswaldo Porchat (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Raul Landim Filho (Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Renaud Barbaras (Université de Paris – I – Paris, França), Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, RS, Brasil).

**Diagramação**
Vitória Regina Gama Santos

ISSN: 2179–7412

**endereço para correspondência||address for correspondence**
Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR)
R. Dr. Faivre, 405, 6° andar. CEP: 80060–140 – Curitiba, PR, Brasil.
(41) 3360–5098
Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) Rodovia Washington Luís, km 235. CEP: 13565–905 – São Carlos, SP, Brasil. (16) 3351–8366

**endereços eletrônicos da** *doispontos:*
revista2pontos@gmail.com
www.ser.ufpr.br/doispontos
www.filosofia.ufpr.br

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

# Índice

3 André Figueiredo Brandão
**Uma convergência necessária: a tradição dialética e a filosofia social contemporânea**

24 Anita Helena Schlesener e Pedro Leão da Costa Neto
**Gramsci leitor de Marx: a crítica gramsciana ao duplo revisionismo de Marx no idealismo e no materialismo vulgar**

39 Antonio Ianni Segatto e Pedro Luis Panigassi
**É possível uma crítica do capitalismo sem crítica da ideologia? Marx além de Nancy Fraser**

54 Benito Eduardo Araujo Maeso
**"Pais e filhos": a recepção de Hegel nas filosofias francófilas no século xx**

68 Cassiana Stephan
**Ressentimento, reparação e solidariedade: uma reflexão a partir de Judith Butler (leitora de Klein) e Edward Saïd**

87 Cesar Candiotto e Thayná de Castro Saczuk
**Governo do tempo: a circulação migratória e as fronteiras da espera**

104 Ericson Falabretti e Ivo Pereira de Queiroz
**A instituição da política: Merleau-Ponty leitor de Marx**

120 Federico Sanguinetti
**A Ding hegeliana e o mundo implicado em A dívida impagável (2019)**

144 Francisco Cannalonga e Jonnefer Francisco Barbosa
**Dialética e Decadência Ideológica: para uma teoria marxista da filosofia contemporânea**

166 Gabriel Gioppo e Polyana Tidre
"**O ser humano não é um ser abstrato, acocorado fora do mundo" - Concepção e críticas da antropologia e da alienação no jovem Marx**

187 Gustavo Moura de Cavalcanti
**O abismo da identidade**

212 Hernandez Vivan Eichenberger
**Keynes à luz de Hegel**

229 Iratan Bezerra de Sabóia
**Caracterização marxiana da categoria trabalho: implicações na construção social e subjetiva**

243 Juliana Ortegosa Aggio
**Práticas críticas de si: o pensamento hegemônico em xeque**

256 Luiz Fernando Barrére Martin
**Conceito, negatividade dialética e realidade na lógica hegeliana**

268 Luiz Philipe de Caux
**A subsunção do valor de uso: Uma hipótese sobre o lugar da técnica na crítica da economia política de Marx**

279 Luné Roc Pierre Louis
**Jean-Marc Ferry. Des trois compréhensions du monde aux quatre formes de l'identité**

303 Márcia dos Santos Fontes
**A dialética do corpóreo e do incorpóreo – pressupostos e desdobramentos da inversão de Hegel por Marx**

324 Marco Rampazzo Bazzan
**Anotações sobre a relação intolerável entre Paulo Freire e a Filosofia acadêmica brasileira. Pensar e escrever com os oprimidos**

343 Maria Cristina Longo Cardoso Dias
**Opressões de classe, raça e sexo**

358 Mariana Teixeira
**Senhores, servos e nós: Entre leituras agonísticas e reconciliatórias da luta por reconhecimento na *Fenomenologia do espírito***

380 Silvana de Souza Ramos
**As bruxas de Federici: um ensaio para Jaider Esbell**

392 Daniel Verginelli Galantin
**"A verdade dos meus livros está no futuro": Foucault, Fanon e a política da verdade**
**Daniele Lorenzini**

405 Natália Teixeira Rodrigues
**Discurso filosófico da acumulação primitiva: estudo sobre as origens do pensamento moderno**
**Pedro Rocha de Oliveira (São Paulo: Elefante, 2024)**

# Editorial

É com grande satisfação que publicamos o presente número da Revista *doispontos*, "Hegel, Marx e a Contemporaneidade". Este número foi construído a partir do evento "I Colóquio Hegel, Marx e a Contemporaneidade", ocorrido entre os dias 26 e 28 de setembro de 2023 em Curitiba, em um trabalho colaborativo entre a Universidade Federal do Paraná (UFPR) e a Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). A comissão organizadora do evento, a mesma que organiza este número, foi composta Cassiana Lopes Stephan (UFPR), César Candiotto (PUCPR), Daniel Verginelli Galantin (PUCPR), Maria Cristina Longo (UFES) e Polyana Tidre (UFPR).

Os objetivos desta publicação – os mesmos do evento – consistem na promoção de um intercâmbio científico-filosófico no âmbito das pesquisas sobre Hegel e hegelianismo(s), Marx e marxismo(s), e filosofias contemporâneas como a Teoria Crítica, Filosofias Pós-Estruturalistas e Filosofias da Diferença. Além de termos por fio condutor a questão acerca da proximidade e distância entre essas tradições, damos ênfase – nas tentativas de atualização, de reabilitação crítica, ou mesmo de subversão de Hegel e Marx – a categorias como "diferença", "alteridade" ou "negatividade".

Através dessas categorias, filósofos/as como Alain Badiou, Slavoj Žižek, Axel Honneth, Frank Ruda, Susan Buck-Morss, Vladimir Safatle, para citar alguns, têm buscado atualizar o pensamento de Hegel sem, no entanto, deixar de apontar seus limites. Assim, interpretações contemporâneas da teoria hegeliana do reconhecimento e da relação dialética senhor-escravo, do diagnóstico de Hegel das contradições da sociedade civil-burguesa e da noção de populaça, ou, ainda, de noções como liberdade e trabalho são, ao mesmo tempo, acompanhadas de questões acerca de possíveis déficits dos ideais modernos defendidos pelo filósofo.

Do mesmo modo, intelectuais como Angela Davis, Cinzia Arruzza, Silvia Federici, Heleieth Saffioti, Moishe Postone, Robert Kurz, Michael Löwy ou Isabel Loureiro fazem da teoria de Marx objeto de uma apropriação crítica. Ao mesmo tempo que se utilizam do aparato conceitual marxiano na abordagem de temas como o modo de produção industrial, a crise ambiental, questões de gênero, sexualidade ou raça, lutas e movimentos sociais, entre outros, põem também o problema da significação de potenciais lacunas ou possíveis desvios, em Marx ou no(s) marxismo(s), no tratamento de tais questões.

É nesse sentido que nos interessa igualmente discutir em que medida as filosofias contemporâneas pós-estruturalistas – como a de Michel Foucault, Jacques Derrida, Judith Butler, Paul B. Preciado, Donna Haraway, Rosi Braidotti – reabilitam, sob a clave das noções de "diferença" e "alteridade", tanto as reflexões hegelianas referentes à identidade, ao reconhecimento, à igualdade e à dialética senhor-escravo, quanto as compreensões marxiana e marxista(s) do vínculo entre poder, dominação, trabalho e classe.

As contribuições que compõem o presente número refletem, portanto, os interesses levantados a partir do Colóquio, contando com textos não só de autoras/es presentes no evento, mas também de colegas cujas submissões se deram em modo "fluxo contínuo". Agradecemos a todas/os pelo envio de suas contribuições.

Expressamos nossos agradecimentos igualmente às/aos pareceristas, *ad-hoc* e integrantes do comitê científico, que participaram do procedimento *double-blind peer review* do atual número, garantindo um zeloso trabalho de avaliação dos textos. Agradecemos, também, à equipe de assistência editorial dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR e da UFSCar, em especial à colega Maria Adriana Camargo Cappello, que acompanhou mais de perto a fase final desta publicação.

Desejamos a todas/os uma excelente leitura.

Cassiana Lopes Stephan (UFPR)

César Candiotto (PUCPR)

Daniel Verginelli Galantin (PUCPR)

Maria Cristina Longo (UFES)

Polyana Tidre (UFPR)

# Uma convergência necessária: a tradição dialética e a filosofia social contemporânea

## *A necessary convergence: the dialectical tradition and contemporary social philosophy*

André Figueiredo Brandão
Doutorando Universidade Federal da Bahia (UFBA)
andrefbrandao96@gmail.com

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo argumentar em favor da reaproximação de duas importantes correntes da tradição dialética, a saber, a teoria crítica e o lukacsianismo (em especial, aquele acúmulo teórico tributário da obra tardia de Lukács), nos termos do seu enriquecimento recíproco e das contribuições analíticas que podem surgir de tal convergência para o enfrentamento de um conjunto significativo de questões que animam a filosofia social contemporânea. Para tanto, o texto seguirá um trajeto que discutirá: a) as bases dialéticas para a filosofia social que foram postas, respectivamente, por Hegel e Marx; b) a contribuição efetiva de Lukács e da primeira geração da Escola de Frankfurt para a sistematização e avanço deste campo; c) a sua aproximação inicial, o seu progressivo afastamento e os limites explicitados pelo apartamento das duas linhas teóricas; d) os elementos deficitários das duas correntes que podem obter ganhos reais por meio da sua convergência necessária.

**Palavras-chave:** Filosofia social; Hegel; Marx; Lukács; Teoria crítica; Ontologia social

**Abstract:** The aim of this article is to argue in favor of bringing together two important currents in the dialectical tradition, namely critical theory and Lukácsianism (in particular, that theoretical accumulation that comes from the late work of Lukács), in terms of their reciprocal enrichment and the analytical contributions that can arise from such a convergence in order to tackle a broader field of issues that animate contemporary social philosophy. To this end, the text will follow this path: a) the dialectical foundations for social philosophy laid by Hegel and Marx respectively; b) the effective contribution of Lukács and the first generation of the Frankfurt School to the systematization and advancement of this field; c) their initial rapprochement, their progressive distancing and the limits made explicit by the divergence of the two theoretical lines; d) the deficient elements of the two perspectives that can obtain real gains through this necessary convergence.

**Keywords:** Social philosophy; Hegel; Marx; Lukács; Critical theory; Social ontology

Recebido em 28 de junho de 2024. Aceito em 26 de setembro de 2024.

## 1. Introdução

Ao longo do século XX, a filosofia social adquiriu um grau de sistematização suficiente para assumir de maneira intencional um terreno próprio no interior da filosofia, passando a realizar investigações sem mais necessitar de uma subordinação a outras áreas do conhecimento que constrangia os seus potenciais analíticos — como era de costume. É possível afirmar que este processo poderia não ter sido levado a cabo sem a participação decisiva de duas correntes teóricas que serviram de base para o surgimento do assim chamado marxismo ocidental: o lukacsianismo e a teoria crítica. É certo que as duas correntes inicialmente tiveram certo intercâmbio: a Escola de Frankfurt não só deve em grande medida a Lukács o seu diálogo com o marxismo, mas também um campo ampliado de fundamentação para parte significativa das suas formulações. O filósofo húngaro, por sua vez, teve contato com um conjunto de considerações dos frankfurtianos e apropriou-se — inclusive de maneira explícita — de parte dos seus resultados. Contudo, a relação entre as duas correntes é em larga medida marcada por suas rupturas e pela apartação que os seus tributários nutrem entre si até os dias de hoje.

É lícito considerar que ainda cabe um esforço de retomada deste itinerário de aproximações e divergências, de modo que não se possa apenas compreender com maior precisão a trajetória que consolidou para a história da filosofia tais encontros e desencontros, mas sobretudo para que possamos ver quais são os seus pontos de congregação e quais seriam as chances de suplementariedade recíproca que uma nova convergência entre tais correntes poderia acarretar. Tendo em vista um potencial teórico que demanda ser posto em movimento, este texto não pretende apresentar uma argumentação programática, no sentido forte do termo, de forma a impor os caminhos segundo os quais tal convergência deve seguir. Não há aqui o desejo de apontar onde cada linha deve "ceder" em relação à outra, ou mesmo definir posições de "subordinados" e "subordinantes" nesta possível associação, de modo que houvesse, de um lado, uma base, um campo que seria o fundamento teórico da convergência proposta; e de outro, uma derivação teórica a reboque. Em sentido contrário, o propósito visado é muito mais modesto. O ponto de partida é a necessidade de lançar luz ao fato de que esta apartação corresponde a uma imunologia sem substrato, se observarmos minimamente os elementos comuns no surgimento e decurso das duas perspectivas. Mais do que a mera constatação destas afinidades de base, é necessário apontar as perdas significativas que a continuidade desta linha divisória representa. Assim, o objetivo maior que impele a escrita deste texto é a evidenciação dos limites decorrentes da interrupção deste diálogo e o delineamento de um campo possível de trocas conceituais produtivas, cuja exploração teórica efetiva torna-se uma tarefa para investigações futuras, impossíveis de serem levadas a um denominador comum no presente artigo. É através de empreendimentos de tal natureza que nós poderemos observar como a articulação das afinidades nutridas entre o lukacsianismo — em especial, aquele acúmulo teórico que é tributário da obra tardia de Lukács — e a teoria crítica poderia ser canalizada para a proposição de respostas para as novas demandas da filosofia social no século XXI.

## 2. Hegel e a filosofia social

A filosofia social que se expressa nas obras dos frankfurtianos e em Lukács parte de uma mesma base fundamental: a tradição dialética, nos termos do campo filosófico elaborado por Hegel e reconfigurado por Marx. De fato, o hegelianismo pôde prover à filosofia social um conjunto de contribuições que foram decisivas para os seus saltos posteriores (HORKHEIMER, 1988, p. 20-21). Horkheimer, por exemplo, destaca o quão importante para a filosofia social foi a superação operada por Hegel de certa concepção teórica que parte do pressuposto de uma personalidade singular — universal abstrata —, isto é, de uma unidade de indivíduo racional fechada em si mesma, como fonte dos princípios constitutivos da esfera cultural (HORKHEIMER, 1988, p. 20-21). Na contramão desta filosofia do eu, da autorreflexão, da

consideração da produção cultural a partir da introspecção, o filósofo alemão compreende que a melhor forma de lidar com a subjetividade humana criadora da cultura perpassa pela sua mediação com o trabalho formativo da história que se dá de maneira objetiva, de modo que o sujeito particular seja inserido na produção universal, engendrada pelo todo social (HORKHEIMER, 1988, p. 21).

Interessava a Hegel dissociar-se do conjunto de concepções teóricas que perdiam de vista a floresta ao vislumbrar a árvore (HEGEL, 1989a, p. 14), ao mesmo tempo em que a apreensão conceitual da totalidade do social não deveria se consolidar — segundo os propósitos do filósofo alemão — como um apagamento do sujeito particular, como uma noite em que todas as vacas são negras (HEGEL, 1989b, p. 22). Tal mediação torna-se possível pela forma peculiar como o autor, ao abordar as questões entre o sujeito e objeto, entre o eu e o mundo, entre a consciência e o ser, assume-as como problemas históricos, enquanto elementos moventes e movidos no interior do desenvolvimento histórico da consciência da vida humana (LUKÁCS, 1967b, p. 273). Assim, teoria e história são observadas como dialeticamente relativas uma à outra, numa interpenetração dialética (LUKÁCS, 1967b, p. 286). Por conta disso, a ideia abstrata de um sujeito de conhecimento — seja ele aprioristicamente cético, idealista, relativista ou mesmo realista ingênuo — perde lugar com a associação entre a concepção de conhecimento e a história do desenvolvimento da ciência humana (HEGEL, 1989b, p. 68-82). De modo distinto dos esforços filosóficos que assumem uma leitura do social a partir da mortificação, petrificação e positivação de um sujeito a priori, o filósofo alemão quer o humano vivo, em meio à sua trajetória de gênese, transformação e perecimento, através da sua inserção na atividade social do humano segundo a sua totalidade concreta (LUKÁCS, 1948, p. 343). Assim, o mesmo Hegel que concebe que a verdade é o todo também concebe a totalidade como resultado, como articulação da trajetória histórica, de maneira que o todo não seja regido por uma pretensa unidade apriorística dos contrários, mas como uma síntese de forças heterogêneas disposta a partir de uma dinâmica de entrechoques imanentes, produzida a partir da sua mediação consigo mesma (HEGEL, 1989b, p. 23-25).

A imanência aqui é decisiva para a filosofia social que pode brotar do hegelianismo, na medida em que permite a rejeição de um porvir abstrato, tomando como ponto de partida a observação das potencialidades contidas em um presente dinâmico, enquanto vir-a-ser, enquanto forma social de transição que pode dar à luz a um futuro novo, quando mobilizadas as contradições reais e dialeticamente inscritas no seu momento já atual (LUKÁCS, 1967b, p. 280). É por isso que Hegel assevera que a grande tarefa da filosofia é a compreensão do que é, enquanto filosofia intransponível do seu próprio tempo (HEGEL, 1989a, p. 26). A consigna hegeliana contida na sua célebre epigrama compreende que o esforço de hoje não permite que o sujeito deseje que a vida seja melhor que o seu próprio tempo, mas sim que este lhe seja melhor (HEGEL, 1936, p. 388). É por meio desta potencialidade que o filósofo francês Franck Fischbach (2017, p. 184) estipula que a filosofia social que pode ser vislumbrada a partir da obra de Hegel congrega imanência e normatividade, ao tomar como crivo de análise a mediação imanente do social através da atividade dos sujeitos, ao perceber que, ao mobilizar expectativas de realização, uma construção em meio à ação recíproca dos indivíduos torna possível conceber quais seriam os rumos viáveis para operar a passagem do social existente ao social desejável. A crítica poderia realizar esse tipo de julgamento não por meio de um salto lógico para além do tempo experienciado, mas sim através de uma negação determinada, de uma negação disto, que possa reelaborar a vida social a partir de uma reconfiguração que tome como base — como elementos da composição desejada — justamente o material já disposto no presente social a ser transformado.

### 3. A apropriação marxista da filosofia social hegeliana

Tal qual boa parte da geração da intelectualidade alemã que fez parte, Marx buscou se valer da dialética hegeliana. Contudo, este processo de apropriação não se deu nos termos de uma síntese teórica eclética, que reunisse de maneira inalterada correntes teóricas incompatíveis, mas sim como a proposição de uma nova filosofia, através da reelaboração das principais conquistas de tais perspectivas, de forma que Hegel não foi tomado por Marx sem um balanço crítico que pudesse dar à dialética e à filosofia social marxista contornos próprios. O autor busca assumir o cerne revolucionário da dialética hegeliana ao compreender que a sua assunção consequente deve proceder segundo a concepção que estabelece que o ideal nada mais é do que o material transposto e traduzido na cabeça do humano (MARX, 1962, p. 27). Através de tal registro, esta imanência específica conforma-se por meio de uma guinada profundamente materialista, que propõe que um ser que não é objetivo é um não-ser, uma inexistência (MARX, 1968, p. 578). Isto não significa aderir a um realismo ingênuo, na medida em que Marx não revela como sua uma noção fotográfica do real, justamente ao propor que a imediaticidade do real, tal como é percebida, seria uma abstração, e a apreensão da sua concretude deveria percorrer um itinerário preocupado com a reprodução mental das suas formas de ser, das suas determinações de existência, através da captação das suas múltiplas determinações, da pluralidade de fatores que totalizam a unidade no diverso existente no seu movimento efetivo (MARX, 1983, p. 35). Para esta noção, a tarefa principal da crítica é fazer o seu objeto dançar, entoando a ele a sua própria melodia, isto é, a retirada do objeto da sua parcialidade, do seu modo imediato de aparição, ao pôr-se em confronto com as suas próprias categorias constituintes (MARX, 1981, p. 381).

Ao conceber de tal forma a análise imanente, Marx considera que a raiz do ser humano é o próprio ser humano (MARX, 1981, p. 385). A apreensão desta radicalidade dependeria da tomada das categorias de mediação que compõem a sua existência na sua inter-relação dialética, deixando de lado a dedução a priori do conceito e abraçando a sua produção a partir da observação da sua gênese e desenvolvimento histórico, compreendendo a história como transformação ininterrupta das suas configurações (LUKÁCS, 1967b, p. 278). De tal sorte, o presente é apanhado não só como imediato e concreto, mas simultaneamente como resultado do processo histórico, revelando assim o presente como um mero momento de um processo que vai para além dele (LUKÁCS, 1967b, p. 251). Enquanto uma concepção desenvolvida no interior da consolidação da sociedade capitalista, o marxismo busca ultrapassar o ponto de vista interno da sociedade burguesa para assumir um ponto de vista da sociedade humanizada, na sua rota de humanização (MARX, 1978, p. 535), ao mesmo tempo em mediação com o seu passado pré-capitalista e com a sua possibilidade concreta de sua ultrapassagem. Isto é possível justamente pela dissolução da rigidez da imediaticidade das categorias da vida corrente, mobilizada pelo marxismo a partir da sua ligação com as tendências motrizes, as forças de negatividade e as categorias de mediação que interligam a sua estrutura com o passado histórico, o porvir e a sua dinâmica presente (LUKÁCS, 1967b, p. 283). Marx busca apresentar este ponto de mediação sem se valer de um conceito universal abstrato de humanidade, deixando de falar sobre o Humano em busca dos humanos históricos reais (MARX e ENGELS, 1978, p. 42), para que a ideia de autoengendramento humano não recaia em um processo de mera ação teórico-ideal.

É preciso explorar as conexões entre a filosofia e a realidade, o solo material que se conecta à crítica social marxista (MARX e ENGELS, 1978, p. 20). O marxismo deseja se afastar de premissas arbitrárias e dogmáticas em favor da assunção de premissas reais, concebidas a partir da investigação do movimento efetivo do seu objeto (MARX e ENGELS, 1978, p. 20). Para tanto, não há razão para se furtar em levar em consideração a naturalidade orgânica e inorgânica, seja do ponto de vista das condições ambientais nas quais a vida humana é disposta, seja também na sua organização corpórea ímpar, que compõe parte das propriedades da sua existência (MARX e ENGELS, 1978, p. 20-21). Entretanto, segundo o marxismo, a principal distinção entre os seres humanos e os animais — para além da capacidade consciente, da religião e da cultura — começa pela forma como o ser humano organiza a produção dos seus meios de subsistência, de modo que, no interior deste processo, os seres humanos produzem indiretamente a sua vida material e a forma de expressão da sua própria existência (MARX e ENGELS, 1978, p. 21). No processo de produção

da sua vida material, os seres humanos conseguem produzir a objetivação da vida genérica do ser social (MARX, 1968, p. 517). De tal maneira, a partir dos meios de subsistência encontrados, da base material da existência física humana, os sujeitos executam uma forma determinada de atividade social que produz um enriquecimento do gênero, ao produzir para si as suas próprias categorias no meio da sua produção e reprodução da vida, de maneira que cada ato humano pode ser visto como uma forma de exteriorização que pode ser apropriada e por sua vez reconfigurada em cada novo ato individual (MARX e ENGELS, 1978, p. 21). Para Marx, os animais não conseguem se relacionar com a sua própria espécie, ao passo que a riqueza humana depende das suas relações efetivas entre si, que compõem a possibilidade da recepção e produção de um sentido social que põem para si, quando cada ação no interior do gênero humano é, ao mesmo tempo, uma exteriorização e uma confirmação da vida social (MARX e ENGELS, 1978, p. 30-31, 37; MARX, 1968, p. 538-539). Isso não significa entender a sociedade como um leviatã, como um grande indivíduo que suprime a singularidade dos seus partícipes, mas sim a compreensão do tecido social como produto dos indivíduos concretos, estes sim os seres sociais efetivos (MARX, 1968, p. 538-539). De tal sorte, os sujeitos, os humanos históricos reais, produzem as circunstâncias tanto quanto as circunstâncias os produzem, tendo que atuar a partir de determinações materiais e sociais — condições de enriquecimento e de interdição — anteriores à sua existência singular, como o solo de onde a sua atividade decorre (MARX e ENGELS, 1978, p. 38).

Ao mesmo tempo em que a crítica marxista parte das mediações entre o porvir histórico e as continuidades e descontinuidades que acompanham a sociedade humana nas suas formas de ser ao longo do seu desenvolvimento histórico, não se pode perder de vista a determinação particular das relações sociais que é encampada no interior da moderna sociedade burguesa (LUKÁCS, 1967b, p. 286-287). É neste ponto que a leitura marxista sobre a dominação social que rege a sociedade capitalista leva eminentemente a uma certa normatividade, pois, se o ser humano é um ser produzido pela sua própria atividade, se ele é um ser capaz de se autoproduzir, a crítica, segundo Marx, deve assumir o "imperativo categórico de derrubar todas as condições em que o ser humano é um ser degradado, é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível" (MARX, 1981, p. 385). Nesse sentido, a crítica social marxista é posta como crítica do capitalismo, como crítica da economia política, que revela que a arquitetura fundamental da sociedade capitalista se baseia na absorção e refuncionalização crescentes dos diversos compostos da vida em favor de uma lógica da mercantilização e da exploração da força de trabalho através da produção e extração da mais-valia, como forma de obtenção do lucro (MARX, 1964, p. 884-888).

## 4. A filosofia social lukacsiana no capitalismo monopolista

Uma das mais argutas considerações propostas por Marx e Engels (1977, p. 465) no *Manifesto do partido comunista* compreende que o capitalismo tem como uma das suas determinações fundamentais a necessidade de revolucionar constantemente as suas relações sociais e de produção para dar continuidade à sua própria existência. O período posterior à morte de Marx não foge dessa tendência social, na medida em que, após a crise iniciada em 1870, o capital se reorganiza a partir do crescimento dos monopólios, da saturação dos circuitos de valor já acionados, e da necessidade de se assenhorar daqueles espaços e aspectos da cotidianidade encarados como mercados inexplorados. Esta grave crise, de desdobramentos brutais, levou o sistema a um novo padrão de expansão, cuja alteração no regime de ultrapassagem de fronteiras nacionais caracterizou-se pela exportação de capitais, pelas bárbaras invasões coloniais de tipo imperialista, pela modificação brutal do campo de ação do trabalhador na dinâmica produtiva, e pela incorporação de mais setores da vida social na dinâmica de realização do valor, dando forma a mais e mais aspectos da vida cotidiana. Ganham corpo neste momento as tendências históricas que levaram ao taylorismo-fordismo e à indústria cultural, avançando e colocando sob a gramática mercantil diversas expressões da vida humana. De tal sorte, a própria subjetividade tornou-se cada vez mais um objeto da colonização mercantil, gerando

consequências até mesmo na organização dos sindicatos e do movimento operário nos países capitalistas, como se viu na codificação reificante da teoria marxista pelos partidos sociais-democratas, capitaneada pela segunda internacional, e a esquematização da teoria marxista quando assumiu o posto de ideologia oficial de Estado na experiência soviética e no socialismo realmente existente de um modo geral. Este processo estabeleceu claros limites para a crítica marxista, cada vez mais restrita, o que demandava uma contraposição teórica à altura.

É possível argumentar que Lukács tenha sido o propositor da primeira grande resposta marxista aos impasses supracitados. Desde a sua juventude pré-marxista, Lukács já observava o esvaziamento de sentido nas atividades mercantilizadas e filisteias da vida cotidiana. Para ele, imperava um sentimento contínuo de "se sentir fora de casa", ao tomar para si uma imagem desenvolvida inicialmente por Novalis (LUKÁCS, 1984a, p. 21). Nesse momento de sua obra, o filósofo húngaro elabora um caminho mediado entre a ética e a estética para compreender qual forma pode tornar plena de sentido uma vida humana. É com esse tipo de inquietação que o filósofo húngaro adere ao marxismo, dispondo de interesses teóricos e recursos analíticos necessários para escapar da visão manualesca que resumia a crítica marxista a uma pretensa prioridade da economia. Na sua perspectiva, o elemento distintivo do marxismo seria precisamente o ponto de vista da totalidade (LUKÁCS, 1977, p. 199). Se assim o é, o capitalismo não seria apenas um sistema econômico, mas uma forma de vida, que produz relações sociais e formas de subjetivação, no sentido contrário da sua negligência vulgar, que explora uma explicação simples, mecânica, funcionalista, de um conceito de econômico apartado, que atua sobre a vida social como um motor surdo (LUKÁCS, 1977, p. 440-441).

Lukács (1977, p. 257) propõe que as estruturas das relações sociais mercantis atuam como protótipo de todas as formas de objetividade e todas as formas correspondentes de subjetividade da sociedade burguesa. De tal maneira, observando as primeiras manifestações das consequências do taylorismo-fordismo e do engatinhar da indústria cultural, o húngaro percebe como a forma produtiva da riqueza abstrata propõe um sistema igualmente abstrato para a lida da subjetividade com a produção social, de modo que o sujeito, amputado do controle real sobre tal produção, vê-se confrontado como se a força objetiva que tem à sua frente fosse uma instância de origem fantástica, dotada de leis quase que naturais, independentes da agência humana (LUKÁCS, 1977, p. 257-286). Tais legalidades comprimem quantitativamente a agência do sujeito em um sistema de mensuração abstrato, que o convida a canalizar todas as suas energias para a resposta a um bom desempenho de acordo com os imperativos postos neste sistema de dominação abstrato. Ao ver a vida social capitalista como uma produção apartada que volta fantasticamente contra o sujeito, György Lukács aponta para a compreensão de que tal construto é simultaneamente um produto humano, não sendo alheio à sua agência, mas sim dependente das ações dos homens e mulheres para a sua produção e reprodução (LUKÁCS, 1967c, p. 191-192). De tal maneira, o humanismo concreto proposto por Lukács considera como tarefa política fundamental a desreificação das relações sociais ao revelar a possibilidade real de uma nova refuncionalização da vida social, ao reconstituir os seus circuitos fundamentais a partir de uma lógica que permita a produção das riquezas humano-sociais em favor das suas próprias demandas, enquanto codeterminação entre indivíduo e gênero humano.

## 5. A perspectiva da teoria crítica

Mobilizados pelas mesmas condições históricas que animaram o filósofo húngaro, a escola de Frankfurt e os seus teóricos surgem em uma circunstância de profunda convergência com a perspectiva lukacsiana, tendo em *História e consciência de classe* um dos livros fundamentais para a consolidação dos contornos particulares de seu projeto intelectual. Os autores, estimulados pela crítica de Lukács à reificação capitalista, buscavam propor uma construção conceitual distinta daquilo que seria a teoria tradicional, que estabelece o seu campo de atuação assumindo como dadas as condições e as finalidades inscritas na arquitetura da

vida social do presente (HORKHEIMER, 1968, p. 146). Em seu lugar, é imperativo formular uma teoria crítica, que não assume ingenuamente como suas as proposições de base da sociedade capitalista. Em sentido contrário, a teoria crítica entende-se no interior de um itinerário em que todas as formas históricas particulares são produzidas pela agência humana, o que permite o raciocínio segundo o qual a legalidade estruturada na ordem mercantil é uma legalidade contingente, que pode ser transformada em uma nova forma histórica (HORKHEIMER, 1968, p. 155-157). Assim, ao compreender como a totalidade da produção social capitalista assenta-se sobre uma estrutura contingente de dominação social, resta à crítica compreender de que maneira este desenvolvimento particular pode ser julgado por aquilo que não é, mas que poderia ser, ou seja, pelos rastros tendenciais de uma ordem social que ultrapasse a brutalidade da estrutura de dominação deste tempo, em favor de uma vida efetivamente emancipada (NOBRE, 2004, p. 9-10). De tal sorte, ergue-se a célebre consideração frankfurtiana segundo a qual é preciso tensionar a vida social em favor da realização concreta das promessas frustradas de uma sociedade que aponta para si uma rota de emancipação que ela mesma — pelos seus limites imanentes — constrange e impede (JAEGGI, 2016, p. 65).

Como poucas correntes intelectuais, a teoria crítica assumiu e promoveu maiores contornos para a tese lukacsiana de *História e consciência de classe* que compreende que o capitalismo — para além de um simples sistema econômico — é uma forma de vida, estruturando a totalidade das relações sociais deste contexto. Por conta disso, para que a tarefa da produção de uma filosofia social seja bem executada, é necessário encarar de frente o problema da conexão que subsiste entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as transformações que têm lugar nas esferas culturais em sentido estrito, para que se possa viabilizar a consideração intelectual acerca do problema clássico da conexão entre a existência particular e a razão universal, entre a realidade e a ideia, entre a vida e o espírito, mas desta vez de acordo com a nova constelação de problemas que surgem numa nova quadra histórica (HORKHEIMER, 1988, p. 31-32).

No que diz respeito à economicidade, a teoria crítica, na sua primeira geração, explorou a consolidação e os desdobramentos daquilo que chamam de capitalismo de Estado, quando o avanço da monopolização da economia promoveu uma maior relação entre a forma estatal — enquanto gestora da vida econômica — e os grandes conglomerados empresariais. Desta reunião surge uma nova formatação da vida social, a partir da colonização econômica do social pela administração capitalista, que os teóricos da escola de Frankfurt denominaram mundo administrado (ADORNO e HORKHEIMER, 2000, p. 5-6), uma espécie de vida em que toda forma de organização da existência deve ser perpassada pela lógica da gestão empresarial. O taylorismo-fordismo surge como modelo para a organização dos mínimos movimentos da vida do proletariado, como uma dinâmica passível da administração compulsória dos gestores. O objetivo seria não só a mecanização e intensificação da produtividade do trabalho, mas também a captura dos vetores que regem a subjetividade do proletariado, de modo a integrar o seu ser à lógica fundamental da reprodução capitalista, enquanto componente voltado integralmente à reprodução ampliada do capital.

A partir de tal avanço, o campo cultural sofre com uma progressiva refuncionalização dos seus componentes em favor dos parâmetros da vida mercantil, consolidando um fenômeno que os autores da teoria crítica chamam de indústria cultural (ADORNO e HORKHEIMER, 2000, p. 147-149). Um conjunto cada vez maior de aspectos da vida cotidiana — dentre os quais a circulação da arte, a difusão das notícias, e a produção e a fruição de diversos artigos materiais do dia a dia — passa a ser produzido como uma mercadoria, de maneira que cada vez mais artefatos e relações que contribuem decisivamente para a produção de um sentido para a existência humana passam de uma produção governada pelos sujeitos a uma aparição fetichizada, supostamente de existência dada e sentido a priori, tal como Marx (1962, p. 85-98) considera a aparição mercantil em *O capital*. Diversos elementos que antes estavam comprometidos com um sentido social engendrado passam a assumir uma manifestação esvaziada, sem um sentido que

não seja apenas a circulação de uma mercadoria, algo que contribui decisivamente para a queda de cotação social da experiência, enquanto produção de uma matéria narrativa capaz de ser transmitida para o outro e para si mesmo (BENJAMIN, 2007, p. 103).

Este impacto na vida cotidiana não foi esmiuçado pela escola de Frankfurt apenas segundo a leitura das modificações promovidas nas grandes estruturas dos conglomerados empresariais. Os frankfurtianos analisavam até mesmo as suas repercussões mais cotidianas, auferidas na análise de pequenos gestos que corporificavam a apropriação efetiva dos sujeitos desta nova realidade. Como saldo deste processo, o paradigma psicológico da vida social também sofre grandes alterações, encaradas pela escola de Frankfurt a partir de um balanço crítico da psicanálise. A lida profissional com a saúde mental foi progressivamente integrada ao aparato produtivo, como um tratamento necessário para a reposição do sujeito "disfuncional" na roda produtiva toda vez que o seu mal-estar emergisse na cena da cotidianidade de forma mais contundente (MARCUSE, 1991, p. 83, 110). Com o estudo crítico e dinâmico da psicanálise, a teoria crítica pôde observar uma atrofia do eu — daquela instância que abrange "as várias funções de autocontrole e autoexpressão de um indivíduo" (ADORNO et al, 1964, p. 234) — pela colonização psíquica derivada da reificação progressiva de diversos espaços que compõem a sociedade, na medida em que a lógica mercantil cada vez mais captura e reordena elementos dos mais banais da vida cotidiana, como se fossem estruturas naturais que não seriam passíveis de orientação humana e modificação social. Os sujeitos aparecem como portadores de imperativos inegociáveis, de maneira que, comprimidos por tais ordenadores, não poderiam ter outra saída senão a obediência (ADORNO, 2013, p. 151-152). Assim, o sujeito, cada vez mais instigado a participar e a dar força para a sua iniciativa individual, sofre uma progressiva captura refuncionalizante da estrutura operacional e do sentido atribuído a cada uma de tais atividades desempenhadas individualmente, sendo ascendentemente geridas pelos imperativos mercantis que afloram na sua cotidianidade, a partir da expansão da presença da indústria cultural na vida corrente.

## 6. Impasses e afastamentos

A consolidação da escola de Frankfurt como uma corrente teórica relevante no cenário do debate crítico internacional levou o próprio Lukács a assumir direta e indiretamente parte das suas teses, como no caso do seu balanço crítico das proposições estéticas benjaminianas, que levaram o filósofo húngaro ao uso criativo do conceito de alegoria. Na discussão interna da teoria crítica, podemos ver minimamente no exemplo do epistolário produzido entre Adorno e Benjamin a continuidade dos estudos dos textos do jovem Lukács. Contudo, com o avanço das suas pesquisas particulares, Lukács e os teóricos fundamentais da primeira geração da escola de Frankfurt aumentaram as suas contradições. O filósofo húngaro, embora elogiasse frankfurtianos como Benjamin — como um estilista muito preciso, capaz de realizar estudos muito profundos e originais (LUKÁCS, 1963, p. 759-766) — e Adorno — como um dos maiores críticos e teóricos musicais alemães (LUKÁCS, 1967a, p. 626) —, encarava a teoria crítica como um grupo que se alojou em um grande hotel abismo, isto é, um belo hotel, provido de todo o conforto, à beira do abismo (LUKÁCS, 1984a, p. 16). Em outras palavras, Lukács entende que a congregação entre a posse de instrumentos sofisticados de análise do social e a explicitação de dificuldades para apontar alternativas políticas reais fazia da teoria crítica uma representante de um conformismo não conformista, isto é, a manifestação de um repúdio que, ao ser eminentemente uma crítica desarmada, que se demonstra pouco capaz de fornecer direcionamentos práticos para a transição para além das estruturas atuais de dominação social, acabou por realizar uma apologia indireta à ordem existente. Por sua vez, Adorno (1974, p. 254-255), ao discutir em 1958 a obra lukacsiana, considera que a sua perspectiva se converteu em uma ideologia para funcionários partidários de mente estreita, que ainda não atingiram sequer o nível da subjetividade. A adaptação da individualidade a esta realidade representada sem uma ruptura entre sujeito e objeto propõe uma reconciliação forçada, extorquida, chantageada (ADORNO, 1974, p, 259). De tal sorte, o

filósofo alemão acusa Lukács de estabelecer uma mediação entre objetividade e subjetividade que agride a inter-relação efetiva entre tais polaridades, de maneira a compelir a análise do social a assumir, a partir de uma subordinação ao real, uma saída teórico-política em tese possível.

Esses ataques recíprocos revelam uma dupla realidade: de um lado, por trás da caricatura feita por cada uma das posições, podemos ver a percepção de um espectro dos principais limites de cada uma de tais polaridades; de outro, tais limites dizem algo concreto sobre a maneira como tais correntes respondem aos obstáculos dispostos pelas formações sociais nas quais se assentam.

A teoria crítica se consolidou no interior de países capitalistas ocidentais que viviam sob a égide do mundo administrado, este novo estágio do modo de produção capitalista que reformulou parte significativa da vida social, de modo a constituir uma lógica social que Marcuse (1991, p. 14) chamou de sociedade unidimensional, isto é, aquela forma de vida capitalista que consegue captar e dispor ao seu favor todas as manifestações do campo social, inclusive aquelas que são pretensamente oposicionistas. A leitura política da teoria crítica acerca desta condição societária é marcada por um certo déficit de ambiguidade, tendo dificuldade em encontrar os espaços de inconstância e contradição na imanência da vida capitalista que permitiriam a dinâmica necessária para a ultrapassagem desta forma de vida. Marcuse (1984, p. 260-261), por um lado, aposta na mobilização de figuras à margem, que em tese ainda não foram absorvidas pelo sistema unidimensional, tais quais a juventude, os povos do terceiro mundo e a população negra. Adorno (1966), por sua vez, dá tons mais abstrato-conceituais para a sua resposta, propondo uma renovação da dialética que aposta na lógica do não-idêntico, da não-identidade, perante a estandardização do existente na vida cotidiana.

Lukács, por sua vez, vive as agruras da vida burocratizada do socialismo realmente existente, que compele o autor a um nível de perseguição que, para a sua própria sobrevivência, faz com que ele necessite se valer em seus textos de uma série de manobras retóricas com o objetivo de escapar da censura e da represália brutal do Estado soviético. Foram constantes os momentos na obra lukacsiana em que, nos maiores rompantes de recrudescimento do stalinismo, o autor precisou simular influências, apelar para citações protocolares de figuras de autoridade aos olhos da vida social soviética — às vezes tendo que citar inclusive o próprio Stalin —, e até mesmo deixar de publicar obras para viabilizar a publicação de outros textos (KONDER, 1980, p. 70-71, 74). Além disso, Lukács, ao ter em mãos apenas os recursos viabilizados pelo socialismo realmente existente, recebendo parcos materiais dos países capitalistas centrais, deixou de recepcionar da melhor maneira possível conquistas conceituais de grande importância. Isto gerou uma série de consequências estruturais, como no caso da sua opção pelos parâmetros e pressupostos psicológicos do behaviorismo pavloviano, em detrimento das melhores manifestações sobre o assunto, como nos contributos que podem ser extraídos através de um balanço crítico da psicanálise e do freudismo. Ante a burocratização estrutural da vida soviética, Lukács propõe algumas saídas na sua ontologia do ser social, dentre as quais a democratização da vida cotidiana, a reapropriação da vida social sobre as estruturas de poder sequestradas pela burocracia do Estado soviético, além da consolidação de uma lógica humanista de recanalização da vida social, na qual a identidade petrificada do ser proposta pelo pensamento soviético poderia ser enfrentada pela identidade da identidade e da não-identidade, que Lukács toma de empréstimo do hegelianismo (LUKÁCS, 1985, p. 128-184; LUKÁCS, 1986, p. 648-649).

Após a morte de Lukács, podemos ver uma circulação incipiente do seu aluno mais ortodoxo, István Mészáros (1995), ao passo que um outro grupo de ex-pupilos, aqueles que fizeram parte da chamada escola de Budapeste — protagonizada por Agnes Heller (1970, 1982) —, tiveram algum destaque no cenário internacional, sobretudo a partir de uma ruptura radical com o filósofo húngaro. Lukács, especialmente nas suas obras pré-marxistas e em *História e consciência de classe*, tornou-se frequentador assíduo de notas de rodapé teóricas. Quanto a isso, o Brasil conforma uma grata exceção. Quer seja na sua

obra de juventude, quer seja nos seus textos tardios, o filósofo húngaro atingiu em solo brasileiro extensa relevância, ainda que com certos limites. Podemos ver a influência lukacsiana em maior ou menor escala na *Pedagogia do oprimido* (2011), de Paulo Freire; na pedagogia histórico-crítica de Dermeval Saviani (DUARTE, 2009); na sociologia do trabalho de Ricardo Antunes (2020); na crítica literária de Alfredo Bosi (2015) e Roberto Schwarz (1992); e na sistematização do serviço social proposta por José Paulo Netto (1992), todos nomes de grande destaque nas suas respectivas áreas. Contudo, salvo raras exceções, prevalece na recepção contemporânea uma dificuldade de manejo da obra lukacsiana em associação com ganhos de outras linhas teóricas que o próprio húngaro não pôde se vincular. O lukacsianismo brasileiro mais recente tem assumido certa tendência dogmática, purista, imunológica, tomando como ecletismo os mais simples diálogos entre correntes do pensamento (VAISMAN e FORTES, 2022, p. VIII; BRANDÃO, 2023, p. 160-162).

A teoria crítica, por sua vez, consolidou-se como uma das principais correntes da filosofia política e social do ocidente, mas sob forte hegemonia da postura resignada proposta por Habermas. Em rigor, a guinada restritiva proposta pelo autor à teoria crítica não representa nem uma continuidade nem uma intensificação do horizonte político-normativo defendido pela primeira geração da Escola de Frankfurt, mas sim uma ruptura. Em que pesem as críticas sofridas no que diz respeito à sua dificuldade em prospectar resoluções políticas capazes de materializar as suas bandeiras de emancipação humana, a velha guarda frankfurtiana mantinha-se inegavelmente como formuladores de uma tendência teórica defensora de um conceito móvel para a experiência capitalista que examinaram, enquanto forma social de transição, capaz de ser tensionada a um caminho que fosse para além da estrutura capitalista de dominação social. Habermas, por sua vez, representa em certo sentido uma perspectiva estacionária acerca do horizonte de realização política, na medida em que ele reduz o espectro do possível à concretização final do projeto inacabado da modernidade, sem a necessidade de transicionar para além dos seus circuitos internos, e, justamente por isso, não consegue escapar da redução efetiva das expectativas imanentes a esse circuito, graças à progressiva consolidação da forma de vida neoliberal como paradigma hegemônico da ordem do capital. De tal maneira, o filósofo busca "colocar a enorme audiência da Nova Teoria Crítica alemã a serviço" de um certo "imobilismo", ao apostar em um projeto iluminista deflacionado por sua reprodução em um mundo no qual "desapareceu a base material daquele programa", "um projeto iluminista sem contradição e sem força propulsora", "inócuo" (ARANTES e ARANTES, 2021, p. 65, 108). Em tese, restaria à filosofia social apenas "as dimensões calculadamente 'modestas' da prática projetual contemporânea", em sintonia com o "próprio capital", força que, ao se reorganizar em novas bases, "prescreve a 'modéstia' — eufemismo para política de reajuste macroeconômico — como padrão do Estado que queira enfim se apresentar como 'moderno', arrastando de quebra para uma crise de insolvência o Welfare State, declarado obsoleto" (ARANTES e ARANTES, 2021, p. 100). Figuras como Robert Kurz (1991) e Paulo Arantes (2014), com as suas movimentações de crítica interna ao paradigma contido da teoria crítica, são algumas exceções a esta grande hegemonia.

## 7. A convergência possível e seu enriquecimento recíproco

Observadas as lacunas supracitadas no lukacsianismo e na teoria crítica, é possível apostar que uma eventual convergência para trocas conceituais entre os dois campos permitiria a ambas o fortalecimento das suas capacidades analíticas sobre o social. O que se quer aqui é sugerir que, aproximando-se em favor das suas possibilidades de interpenetração e hibridização, as novas produções de cada uma de tais linhas teóricas poderiam ultrapassar os seus limites mais habituais, apropriar-se sem censuras desnecessárias dos ganhos teóricos obtidos pela outra tendência e, assim, poder se valer de mais recursos para o exame dos seus respectivos objetos de estudo. Um evento que pode ser um ponto de partida para a retomada deste diálogo é o crescimento do debate e divulgação da última grande obra de Lukács: *Para uma ontologia do*

*ser social*. Este texto póstumo, produzido na fase tardia da obra do filósofo húngaro, é, em certo sentido, um texto do século XXI, nos termos da sua efetiva recepção. O original em alemão e a sua primeira tradução, para o italiano, foram publicadas apenas nos anos 80, quando o marxismo vivia uma crise e um crescente ostracismo, devido ao malogro do socialismo realmente existente e o avanço do consenso neoliberal sobre a sociedade ocidental. As traduções integrais para o português e para o francês foram publicadas apenas na década de 10 do século XXI. Por seu turno, as versões em inglês e em espanhol ainda aguardam traduções integrais, existindo apenas traduções de capítulos e fragmentos do texto.

Assim como o marxismo obteve ganhos significativos com a publicação e circulação de textos inéditos de Marx nos anos 30 do século XX, como os *Manuscritos econômico-filosóficos* e *A ideologia alemã*, a crescente recepção do texto derradeiro do filósofo húngaro pode ter um impacto importante na dinamização dos intercâmbios entre lukacsianos e frankfurtianos. Permanece o desafio de esmiuçar a obra naquilo que a sua análise ficou postergada nos últimos 50 anos — e o cotejo teórico com as conquistas intelectuais da escola de Frankfurt constitui um suplemento decisivo para esta tarefa de estudiosos e interessados. Com este trabalho comparativo entre as duas linhas — para o qual a nova recepção de *Para uma ontologia do ser social* pode ser um fator de catalização — podemos avançar na elaboração de um quadro conceitual mais matizado para a filosofia social. Podemos imaginar uma teoria crítica para o século XXI que seja menos unidimensional, mais atenta às ambiguidades da forma social contemporânea e aos potenciais de reelaboração emancipatória dos construtos humano-culturais a partir da própria agência humano-cultural que os produziu. O novo lukacsianismo, por sua vez, pode assumir uma faceta mais arejada, menos estreita, ao ser enriquecido pelas conquistas intelectuais da teoria crítica e poder se tornar mais atento às dimensões da vida e às contribuições de outras teorias que o húngaro não foi capaz de assumir, mas que os frankfurtianos puderam levar em consideração com maior êxito — e vale a pena frisar que as figuras que até o momento tomaram como perspectiva teórica fundamental a continuidade do legado da obra tardia de Lukács fizeram esforços insuficientes para incorporar criticamente tais temáticas e acúmulos.

A partir desta compatibilização, acredita-se que a filosofia social será capaz de organizar um aparato conceitual com maiores possibilidades de se associar com as questões cuja circulação se tornou mais visível a partir das rupturas e descontinuidades sofridas nos últimos 50 anos, período em que o debate internacional perdeu Lukács, Adorno, Horkheimer e Marcuse. Esta perspectiva já vem sendo animada por alguns autores contemporâneos, como o filósofo alemão Titus Stahl (2020), que propõe uma convergência entre a teoria crítica e a ontologia do ser social para a discussão de alguns temas de fundo para os frankfurtianos, tais quais a práxis, a totalidade e a normatividade; o austríaco Christian Fuchs (2016), que também propõe uma convergência entre teoria crítica e o último Lukács para a investigação da digitalização da sociedade; Leandro Konder (1999), importante defensor da aproximação entre Benjamin e Lukács; e alguns autores situados na Faculdade de Economia da Universidade Federal Fluminense, entre os quais o professor Paulo Henrique Furtado de Araujo e o saudoso professor Mário Duayer, proponentes de uma aproximação entre o filósofo húngaro e a chamada crítica do valor, variante de esquerda da teoria crítica surgida na Alemanha nos anos 80 (ARAUJO e DUAYER, 2016).

Um balanço crítico da ontologia do ser social de Lukács poderia contribuir para a criação de um *tertium datur*, de um terceiro possível, como alternativa a uma polaridade que tem ganhado terreno nos estudos da filosofia social baseados na teoria crítica[1]. De um lado, encontramos teses como aquelas observadas

[1] O raciocínio que se segue, em torno da contribuição de Lukács para o enfrentamento de uma polêmica contemporânea da ontologia social, fatalmente entra em contradição com certas posições no interior da teoria crítica, como aquelas observadas no Adorno da *Dialética negativa* (1966), por exemplo, que, quando muito, pode admitir uma consideração negativa da ontologia. Entretanto, cabe asseverar mais uma vez que os delineamentos apresentados nesta seção, acerca das possíveis trocas teóricas entre o lukacsianismo e a escola de Frankfurt, não têm como objetivo a sua resolução definitiva, mas sim o propósito de dar visibilidade a alguns dos dilemas que cada linha enfrenta na atualidade e aos possíveis contributos que a sua interação poderia acarretar, cujo desenvolvimento concreto não pode se dar nas dimensões do presente artigo.

na crítica do valor, defensoras da ideia do capital reduzido a um sujeito automático, organizador de uma dominação abstrata sobre o tecido social, nos termos de uma estrutura objetiva que incide sobre a totalidade dos sujeitos, independentemente das suas vontades, enquanto estrutura que opera com plena autonomia ante as ações dos seres sociais (DA HORA, 2018, p. 798; DA HORA, 2020a, p. 278). Do outro lado, cresce um paradigma intersubjetivista, tributário por vezes do neopragmatismo e da virada linguística que a filosofia assumiu ao longo do século XX, entendendo que o capitalismo, enquanto forma de vida, nada mais é do que a totalização de um conjunto de práticas sociais que dão forma a essa expressão particular da existência humana, de maneira que a ideia de uma objetividade social que incide sobre a vida do sujeitos é dissolvida em favor de uma compreensão de um campo social perfazido pela agência dos sujeitos entre si, que produzem efetivamente as relações de dominação (DA HORA, 2018, p. 801-804; DA HORA, 2020a, p. 279-280). Esta segunda proposição obedeceria a uma tendência teórica de dessubstancialização do social, contra uma ontologização da objetividade social (DA HORA, 2018, p. 800). Ela teria vantagens quanto a sua capacidade de teorizar o vínculo dos sujeitos e das suas atividades com a construção da dominação social. Contudo, a tese perde fôlego ao tentar explicar de que maneira as agências destes sujeitos se encontram permeadas ou mesmo contribuem na concreção de objetividade sociais que assumem uma autonomia ontologicamente objetiva frente ao ânimo dos sujeitos sociais. Em contrapartida, as concepções que defendem uma dominação abstrata, inteiramente impessoal, por mais que apresentem de maneira sofisticada análises sobre a objetividade social envolvida nas estruturas hierárquicas de controle e reprodução social, acabam por deixar escapar a apreensão necessária do papel desempenhado pela agência particular dos sujeitos nestes processos, perdendo acurácia conceitual justamente por retirar da sua análise acerca do substrato de tal objetividade a intervenção subjetiva que dá força e efetivamente engendra esta mesma objetividade. Este seria o caso apresentado por Moishe Postone em *Tempo, trabalho e dominação social*. Apesar de conferir à prática social um papel constituinte ante o complexo objetivo de dominação social, o autor canadense postula uma tal disposição autônoma e impessoal para as estruturas que presidem a ordem capitalista ao ponto de sequer detectar um caráter de classe nesse processo, de modo que "embora o antagonismo entre a classe capitalista e a classe trabalhadora desempenhe um papel importante na dinâmica do desenvolvimento capitalista", tal embate não poderia ser compreendido como a "contradição estrutural fundamental da formação social" (POSTONE, 2003, p. 324):

> O sistema constituído pelo trabalho abstrato encarna uma nova forma de dominação social. Ele exerce uma forma de coação social [*social compulsion*] cujo caráter impessoal, abstrato e objetivo é historicamente novo. A determinação inicial dessa coação social abstrata é que os indivíduos são obrigados a produzir e trocar mercadorias para sobreviver. Esta coação exercida não é uma função de uma dominação social direta, como é o caso, por exemplo, do trabalho escravizado ou servil; é, antes, uma função de estruturas sociais "abstratas" e "objetivas" e representa uma forma de dominação abstrata, impessoal. Em última análise, esta forma de dominação não se baseia em nenhuma pessoa, classe ou instituição; o seu *locus* último são as formas sociais estruturantes omnipresentes da sociedade capitalista, que são constituídas por formas determinadas de prática social. (POSTONE, 2003, p. 158-159)

Para o filósofo húngaro, por sua vez, o que distingue a ação do ser social dos atos realizados por outros seres vivos é o fato de que a sua atividade se organiza segundo um pôr teleológico. Isso significa que o sujeito, para suprir as suas necessidades, age de modo a reorganizar parte do seu entorno através de uma reconfiguração previamente ideada que possa corresponder a uma finalidade igualmente concebida de maneira prévia, pondo efetivamente por meio da sua iniciativa algo novo no mundo, mas que, justamente para ser uma concreção, necessita do manejo objetivo de realidades materiais cuja existência e cujas causalidades independem do desejo e da vontade do sujeito, e cujo resultado final se traduz em uma objetivação, ao efetivamente pôr no mundo uma realidade nova que, ao ser efetivada, assume uma existência independente do sujeito que a compôs, muito embora esteja regida por uma legalidade de ordem social (LUKÁCS, 1986, p. 11-45). De tal maneira, os sujeitos e as comunidades que eles compõem, ao perfazerem a cultura e os seus objetos, põem no mundo algo que concretamente adquire independência relativa, algo

que pode inclusive voltar-se contra as suas existências, mas cuja legalidade não lhes é inteiramente alheia, justamente por ser uma legalidade de ordem social:

> Não se deve confundir o princípio social do marxismo com qualquer teoria do *milieu* social etc. Estas refletem a reificação das relações humanas sob o capitalismo e operam para enrijecê-las ainda mais em seus esquemas conceituais; por conseguinte, contrastam o indivíduo (o ser humano) com um entorno material que está sujeito às suas próprias legalidades, não humanas e mesmo desumanas. Evidentemente, as leis da economia e da sociedade, para o marxismo, também são leis objetivas, isto é, leis que funcionam independentemente da consciência cognoscente. Contudo, o objeto e o substrato da economia não é nada alheio ao humano, mas única e exclusivamente o sistema (e a transformação) das relações entre os seres humanos, cujas leis – consideradas individualmente — não foram criadas por eles [os indivíduos singulares], mas que só podem ser postas em marcha pelas suas ações, pelas suas interações entre si, pela sua influência comum e individual sobre a natureza. (LUKÁCS, 1995, p. 23)

Portanto, a ontologia lukacsiana do ser social compreende a existência de uma objetividade social exterior à simples prática desmaterializada do paradigma intersubjetivista, mas que também não se confunde com uma objetividade estanque, isolada, que não está vinculada às práticas que descontinuam ou dão continuidade à sua existência.

Um outro fator que revela a riqueza da ontologia lukacsiana é a questão do próprio estatuto da crítica como um processo intelectual que deve ser necessariamente crítico-normativo e crítico-imanente, ou seja, o debate acerca da capacidade de analisar um fenômeno social de maneira crítica, o que necessariamente envolve valoração; e o estabelecimento de uma valoração que não seja arbitrário-transcendente ante a forma social analisada. Para parte significativa da teoria crítica, o paradigma de análise a ser adotado assenta-se na observância das promessas frustradas da sociedade analisada, isto é, no esforço de estabelecer como crivo de análise aquelas bandeiras que a sociedade em questão aponta como objetivo da sua existência — mas que malogram precisamente devido aos seus limites imanentes —, e o estudo das suas contradições e do seu direcionamento possível para a realização de tais pautas seria o móbile necessário para a conformação de um critério normativo que, ao ser canalizado pela análise da filosofia social, não agrediria o objeto de análise, interpondo sentidos que o seu circuito interno não permite. Este modelo analítico contrai dificuldades progressivas, pelo fato de que o horizonte de expectativas das sociedades capitalistas, sobretudo a partir do pós-guerra — e ainda mais com o avanço da sua configuração neoliberal —, vem decrescendo, de maneira que os diâmetros possíveis para as promessas da sociedade mercantil vêm sendo reduzidos ao ponto de já existirem teóricos que defendem que a nossa sociedade já não nos promete mais nada (ARANTES, 2014; VIANA, 2013). Em outros termos, a existência social não seria mais baseada na expectativa de realização de alguma emancipação ou potência social, mas a sua continuidade em maior ou menor grau precarizada, em que o motivo fundamental da sua continuidade seria a pura e simples sobrevivência.

Se assim o é, e a nova forma social não apresenta mais promessas a serem frustradas, de onde a teoria crítica pode prospectar critérios normativos? A perspectiva humanista lukacsiana é aquela que compreende a chance dos seres sociais tomarem as rédeas do seu construto que paradoxalmente é interposto contra a sua própria existência, podendo reconfigurar as bases das relações sociais dispostas, reestruturando radicalmente o edifício social na qual circula, de maneira a ultrapassar os mecanismos de dominação social e retirar as vias de obstaculização da livre expressão por parte dos seres sociais das suas próprias categorias autopostas. Mesmo as experiências sociais negativas, naquilo que apontam sobre as possibilidades humanas tolhidas pela ordem existente, constituem elementos a serem mobilizados para a extração da normatividade necessária para a crítica — como parte significativa da filosofia social contemporânea vem argumentando (DA HORA, 2018, p. 793-794). Em sua *Ontologia*, Lukács postula a capacidade das manifestações subjetivas de mal-estar perante as fissuras do capitalismo servirem de base para o desenvolvimento da crítica da própria dominação sofrida, podendo culminar em sua mais exitosa forma de contraposição quando articulada com as demais contradições que totalizam a experiência social negativa:

> Resta saber quando e como esses momentos [de fissura do sistema de dominação], bem como outros que ainda não se tornaram aparentes, desencadearão crises agudas nos países capitalistas mais importantes. Muitos sintomas indicam que eles podem se tornar o ponto de partida para uma crítica social de longo alcance ao sistema de manipulação, para a formação ideológica e, posteriormente, também organizacional de um movimento de oposição em massa e com princípios, que, portanto, vai muito além do nível dominante até agora. Quando esse movimento seriamente começar a emergir, é inevitável que toda a natureza problemática do sistema em suas conexões vividas venha a ser discutida publicamente, que as insatisfações das pessoas com o seu entorno social, com o modo de vida imposto a elas, que hoje foram silenciadas ou se tornaram espontaneamente mudas, suprimidas de fora e de dentro, se façam audíveis e sejam articuladas no plano da sociedade. Somente nos movimentos de oposição que cresceram dessa forma é que o seu mal-estar latente de hoje pode encontrar seu conteúdo real, sua verdadeira voz, constituir-se como um fator subjetivo de mudança sistêmica. (LUKÁCS, 1986, p. 711-712)

Ao buscar o desenvolvimento dos laços efetivos entre as manifestações de mal-estar individual e as contradições estruturais da vida social, o lukacsianismo entende que "a generidade para si mesma se expressa, num primeiro momento e na maioria das vezes, na vida cotidiana como insatisfação individual com a generidade em si mesma predominante, às vezes inclusive como rebelião direta contra ela" (LUKÁCS, 1986, p. 524). Estes movimentos de expressão de descontentamento com a experiência humana efetivamente atual podem ser canalizados para o imaginário e conformação de uma outra forma de organizar produção social, que possa depreender as consequências político-normativas presentes na dinâmica de atividade social no qual o sujeito se envolve em suas participações singulares, pois é justamente "nesse processo [que] ele produz a si mesmo como membro do gênero humano e, portanto, o próprio gênero humano" (LUKÁCS, 1986, p. 115). Assim, sujeito e o gênero humano podem se relacionar enquanto generidade humana para si, na medida em que o sujeito extrai o seu enriquecimento singular possível do manejo criativo das riquezas sociais postas pela própria humanidade, e a humanidade, por sua vez, pode ser enriquecida ao dispor da circulação de subjetividades que, por via de suas atividades singulares, põem no mundo mais construtos que alargam o seu campo de ação possível, expandindo as possibilidades humano-sociais, como afirmação da "identidade da identidade e não-identidade entre o desenvolvimento social e individual" (LUKÁCS, 1986, p. 649), já percebida por Marx e Engels (1977, p. 482) no *Manifesto do partido comunista*, quando afirmam a bandeira da construção de uma formação social em que o "livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos".

Este potencial analítico das saídas propostas pelo último Lukács aos impasses crítico-normativos acumulados pela filosofia social a partir da brutal redução de expectativas observada nas democracias liberais pode muito bem ser mediado com outros construtos promovidos pela teoria crítica. A despeito dos esforços resignados que obtiveram grande circulação no debate acadêmico, podemos encontrar gestos significativos no interior da escola de Frankfurt que estiveram atentos à necessidade de assunção de novos critérios normativos para a operação da crítica imanente, de forma que a teoria mantivesse a sua leitura em favor de uma transição da forma social não por uma espécie de petição de princípio, mas por sua apreensão das novas manifestações concretas de seu objeto de exame. De tal sorte, uma importante linha emerge no interior da filosofia social, tendo como crivo de análise justamente a percepção dos potenciais críticos que se apresentam do próprio cenário de esgotamento das promessas das sociedades burguesas. É possível rastrear esta tendência desde a compreensão benjaminiana da revolução não como a locomotiva da história, isto é, como a realização máxima das tendências de aceleração do "progresso moderno", mas como a sua interrupção, detendo assim a sua rota de colisão com a barbárie absoluta (BENJAMIN, 1974). Esta linha perpassa também as considerações adornianas na *Dialética negativa* (1966) sobre a aposta no ato de dar voz ao sofrimento, no contraste real extraído da não-identidade e na experiência da negatividade como pontos de contraposição ao mundo administrado. Na contemporaneidade, encontramos contributos na obra de Vladimir Safatle, com a sua formulação acerca da produtividade da experiência do desencanto e do afeto do desamparo para a elaboração da crítica:

> Note-se que o desamparo como afeto político não deve ser confundido, ao menos neste contexto, com a aceitação resignada de certo desencantamento ligado ao desinflacionamento de nossas expectativas de reconciliação social. [...] Na verdade, trata-se aqui de seguir outra via e compreender o desamparo como condição para o desenvolvimento de certa forma de coragem afirmativa diante da violência provocada pela natureza despossessiva das relações intersubjetivas e pela irredutibilidade da contingência como forma fundamental do acontecimento. Pois, se estar desamparado é estar diante de situações que não podem ser lidas como atualizações de nossos possíveis, situações dessa natureza podem tanto produzir o colapso da capacidade de reação e a paralisia quanto o engajamento diante da transfiguração dos impossíveis em possíveis através do abandono da fixação à situação anterior. (SAFATLE, 2015, p. 73-74)

Em sentido similar, Paulo Arantes, toma de empréstimo uma imagem benjaminiana do apelo à instauração de um real estado de exceção para apreender os potenciais da conjuntura de compressão do horizonte de expectativas para a instauração de um outro regime de urgência:

> O progresso envelheceu, em suma. Tanto na biosfera quanto na geosfera estamos às voltas com reversões súbitas dos equilíbrios naturais que tornam pateticamente obsoletas as visões da flecha do tempo continuamente orientada para o futuro. Não se trata de um cenário melodramático anunciando o fim dos tempos – nem de requentar profecias regressivas –, mas de constatar que, tecnicamente, pelo menos, ingressamos num regime de urgência: linearmente desenhado, o futuro se aproxima do presente explosivamente carregado de negações. Não basta anunciar que o futuro não é mais o mesmo, que ele perdeu seu caráter de evidência progressista. Foi-se o horizonte do não experimentado. Com isso o próprio campo de ação vai se encolhendo, e isso porque "já dispomos no presente de uma parte do futuro". Digamos, não custa insistir, que cada vez mais a conjuntura tende a se perenizar. A inovação clássica do futuro, em nome da qual se legitimou a iniciativa política nos tempos modernos, não só perdeu sua força como deve ser rebatida sobre o presente. É isso, resumido de relance. Resta o dilema: se os efeitos indesejados devem ser calculados e tender a zero, como, para além do slogan desmoralizado "escolher o futuro", manter o horizonte de tal modo descomprimido que o "não imaginado possa continuar imaginável"? Mas e se esse futuro inteiramente outro – sob pena de apressar o desastre que deve ser criado já é efetivo desde agora, "se decide no presente prolongado"? Nesse redemoinho gira o apocalipse dos integrados: gestão do presente, em suma, mas de um presente no qual o futuro já chegou. É esse o horizonte negativo de um outro regime de urgência, lembrando que, a seu modo igualmente moderno, revolução e guerra nunca deixaram de configurar a emergência suprema, expectativas de exceção, portanto. Se Walter Benjamin pudesse incluir postumamente um parágrafo na entrada "Alarme de incêndio" de sua Rua de mão única – entrada na qual redefinia a luta de classes, não como correlação de forças sopesadas numa gangorra sem fim, mas como urgência de apagar o incêndio geral que de qualquer modo os dominantes já atearam –, é bem provável que reconhecesse nesse aparente eterno retorno de uma conjuntura em que campo de experiência e horizonte de expectativa voltaram a se sobrepor, depois de seu longo divórcio progressista, a fisionomia mesma da Revolução, o Acidente original, em suma (ARANTES, 2014, p. 96-97).

O diálogo entre a teoria crítica e o lukacsianismo também poderá ser extremamente profícuo para a lida com os principais déficits apresentados pela fase tardia da obra do filósofo húngaro — e que claramente repercutem na sua recepção contemporânea. Em primeiro lugar, por mais que o húngaro não tenha se agarrado a uma visão universal abstrata acerca do gênero humano — enquanto uma espécie de ídolo abstrato alçado ao posto de figura opaca, dissimulando a suas singularidades —, por mais que Lukács tenha apontado a importância conceitual da ideia de cotidianidade para a filosofia social, o autor de fato não dispõe dos melhores mecanismos para o estudo dos gestos, das expressões mais cotidianas usadas pelos sujeitos, da circulação concreta imediata deste ou daquele indivíduo, ao passo que a escola de Frankfurt pôde desenvolver estas ferramentas em larga escala, como no exemplo adorniano do avanço da sua tecnificação observada na diferença de lida com objetos tão prosaicos quanto os ferrolhos de uma janela ou a maçaneta de uma porta:

> Não bata na porta. - Por enquanto, a tecnificação torna os gestos precisos e rudes e, portanto, as pessoas. Ela elimina toda hesitação, toda deliberação e toda moralidade dos gestos. Ela os subordina às exigências irreconciliáveis e quase a-históricas das coisas. Por exemplo, eles se esquecem de como fechar uma porta silenciosamente, com cuidado e, ainda assim, com firmeza. As portas dos carros e das geladeiras precisam ser fechadas com força, outras tendem a

> se fechar por conta própria e, assim, incentivam quem entra a ser indelicado, a não olhar para trás, a não preservar o interior da casa que o recebe. Não se pode fazer justiça ao novo tipo humano sem uma consciência do que acontece com ele incessantemente, até as inervações mais secretas, a partir das coisas do ambiente. O que significa para o sujeito o fato de que não há mais janelas com caixilhos que possam ser abertas, mas apenas vidros que podem ser abertos de forma grosseira, não há maçanetas suaves, mas maçanetas giratórias, não há pátio, não há uma parede contra a rua, não há um muro ao redor do jardim? E que motorista não se sentiria tentado pela potência de seu motor a levar os bichos da estrada, transeuntes, crianças e ciclistas à morte? Nos movimentos que as máquinas exigem de seus operadores, está a natureza violenta, intermitente e incessante do abuso fascista. Não é o menor culpado pela morte da experiência o fato de as coisas, sob a lei de sua pura conveniência, assumirem uma forma que limita seu manuseio à mera manipulação, sem tolerar qualquer excesso, seja na liberdade de comportamento ou na independência da coisa, que sobrevive como o núcleo da experiência porque não é consumida pelo momento da ação (ADORNO, 1951, p. 59-60).

Além disso, a reaproximação com a teoria crítica proveria para a perspectiva lukacsiana uma maior abertura para a apreensão de outras ferramentas intelectuais, como por exemplo a incorporação crítica da psicanálise, abrindo um continente indispensável para a filosofia social, para que não se possa confundir a vida mental com a vida consciente imediata, igualmente sem abrir mão da historicidade e das riquezas ontológicas do próprio marxismo. Lukács considerava Freud um autor honesto e propositor de certo avanço em comparação com a psicologia estabelecida na época, mas sempre fez questão de dar demasiado peso ao risco de uma abordagem abstrata, naturalista e a-histórica para a psicologia humana ao mobilizarmos a psicanálise (KONDER, 1990, p. 2; LUKÁCS, 1984b, p. 26). Influenciado pela circulação conceitual hegemônica na União Soviética, o filósofo rejeitou o freudismo em favor do behaviorismo pavloviano e sua noção de "reflexos condicionados", amplamente utilizada em *Para uma ontologia do ser social II* (1986). Esta alternativa adotada atingiu a máxima expressão do que pode significar uma perda teórica em *O significado presente do realismo crítico*, quando o autor rejeita a rica concepção freudiana de uma abordagem negativa da questão da saúde humana, a partir das manifestações de mal-estar, em favor da normatividade de Pavlov, baseada em uma ideia universal abstrata de saúde, que toma por imagem fundamental a "vida normal da alma", suas "próprias leis normais", em comparação aos seus "desvios", presentes na "psicologia do anormal, da pessoa doente":

> Essa preferência ideológica pelo patológico vai muito além da literatura como uma tendência contemporânea. Na metodologia da psicologia de Sigmund Freud, que foi tão influente em nosso período, encontramos uma tendência surpreendentemente análoga. É óbvio, a partir dessa e de inúmeras outras passagens, que Freud acreditava que a chave para entender o normal estava na psicologia do anormal, da pessoa doente. [...] O lugar dessa tendência — bastante dominante — na psicologia moderna só se torna mais claro quando a contrastamos com a tipologia do materialista Pavlov, que se baseia nos ensinamentos de Hipócrates, vendo as doenças mentais como desvios da vida normal da alma [*normalen Seeleleben*] e procurando entender isso a partir de suas próprias leis normais (LUKÁCS, 1958, p. 22-23).

Por sua vez, desde a sua primeira geração a teoria crítica pôde operar um balanço crítico da psicanálise, sem fazer concessões aos principais problemas da sua formulação original, de modo a permitir a apropriação de grandes potenciais das investigações freudianas, que permitiram aos seus estudos um conjunto de chaves para a leitura da particularidade do fenômeno psíquico nas sociedades examinadas. Em *Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista*, Adorno destaca quais eram os ganhos possíveis para a análise da experiência fascista que a psicanálise pôde prover, mesmo tendo enfoques de investigação muito específicos, lançando as bases para um conjunto de formulações frankfurtianas, tais quais a tese da "fraqueza do eu":

> Não é exagero dizer que Freud, embora estivesse pouco interessado na dimensão política do problema, previu claramente o surgimento e a natureza dos movimentos de massa fascistas através de categorias puramente psicológicas. Se for verdade que o inconsciente do analista percebe o inconsciente do paciente, também se pode presumir que suas intuições teóricas são capazes de antecipar tendências ainda latentes em um nível racional, mas que se manifestam em um nível mais profundo. Talvez não tenha sido por acaso que, após a Primeira Guerra Mundial, Freud tenha voltado a sua atenção para o narcisismo e os problemas do eu [*ego*] em seu sentido específico.

> Os mecanismos e conflitos pulsionais [*instinctual*] envolvidos evidentemente desempenham um papel cada vez mais importante na época atual, considerando que, de acordo com o testemunho de analistas praticantes, as neuroses "clássicas", como a histeria de conversão, que serviram de modelo para o método, agora ocorrem com menos frequência do que na época de Freud, quando Charcot lidava com a histeria clinicamente e Ibsen fez dela o tema de algumas de suas peças. De acordo com Freud, o problema da psicologia de massa está intimamente relacionado ao novo tipo de aflição psicológica tão característico da época que, por razões socioeconômicas, testemunha o declínio do indivíduo e sua consequente fraqueza. Embora Freud não tenha se preocupado com as mudanças sociais, pode-se dizer que ele desenvolveu dentro dos limites monadológicos do indivíduo os traços de sua profunda crise e de sua disposição para ceder de forma inquestionável às poderosas agências externas coletivas. Sem nunca se dedicar ao estudo dos desenvolvimentos sociais contemporâneos, Freud apontou para tendências históricas por meio do desenvolvimento de seu próprio trabalho, da escolha de seus temas e da evolução dos seus conceitos-guia (ADORNO, 1978, p. 120).

O lukacsianismo ainda pode se apropriar de leituras mais agudas sobre o esvaziamento da experiência e a generalização da indústria cultural que a teoria crítica, por sua vez, pôde desdobrar, esmiuçando o impacto estrutural de tais fenômenos e como eles repercutem nas discussões particulares já desenvolvidas pelo autor húngaro, de forma a compreender melhor as determinações sociais que produzem nas pessoas a crença segundo a qual "ao comprarem as loções para cabelo, gravatas, cigarros, carros etc., ao visitarem determinados balneários etc., elas serão reconhecidas como personalidades autênticas pelo seu meio" (LUKÁCS, 1986, p. 701). Por fim, a teoria crítica sempre se colocou mais aberta para um balanço crítico da "antropologia política da modernidade" (DA HORA, 2020b), assumindo de maneira mais criteriosa categorias como sujeito, autonomia e liberdade, evitando assim as repercussões na ontologia da tentativa moderna de generalização do *homo economicus* como figura trans-histórica da experiência humana. Com esta preocupação, a teoria pode obter uma maior historicização do estudo do próprio ser social, algo que mesmo para Lukács foi difícil em certos momentos, inclusive pelos limites da bibliografia disponível para as suas análises teóricas.

## 8. Para uma filosofia social no século XXI

A partir de tal convergência, é crível conceber que a filosofia social pode adquirir novos contornos a partir da mediação entre o lukacsianismo e a teoria crítica, de modo a contribuir para que este campo filosófico possa estar à altura dos desafios da nova crítica da economia política a ser feita em uma sociedade que já passou por novas rodadas da crise estrutural do capital, que reorganizou não só as relações de trabalho mas também a produção da própria vida social como um todo, em uma escala que os autores clássicos das duas correntes, mortos na virada dos anos 60 e 70, nem sequer tiveram a chance de analisar. Para além disso, os novos desenvolvimentos das questões de gênero, sexualidade, raciais, geopolíticas, do esgotamento ambiental e da diversidade mental e corpórea poderão encontrar um terreno melhor para a sua articulação necessária em uma leitura da totalização da experiência do social que não incorra em um empalidecimento destes elementos que compõem a sua gramática. Por fim, esta articulação pode nos ajudar a pensar de maneira mais propositiva a lida com a experiência neofascista, que vem crescendo vertiginosamente nas sociedades ocidentais e ocidentalizadas. Em suma, existe um conjunto muito amplo de discussões que não se resolvem apenas com o diálogo entre essas duas correntes, mas que perdem um importante itinerário crítico sem a sua mediação, ao passo que as duas linhas de pensamento, sem a articulação precisa com as questões que circulam em nosso tempo, desvanecem como um corpo teórico destacado do seu corpo efetivo.

## Referências bibliográficas

ADORNO, T. Erpresste Versöhnung. In: *Noten zur Literatur*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1974.

ADORNO, T. *Erziehung zur Mündigkeit*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2013.

ADORNO, T. Freudian theory and the pattern of fascist propaganda. In: ARATO, A.; GEBHARDT, E. *The essential Frankfurt school reader*. New York: Urizen Books, 1978.

ADORNO, T. *Minima Moralia*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1951.

ADORNO, T. *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1966.

ADORNO et al. *The authoritarian personality*. New York: John Wiley and Sons, 1964.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 2000.

ANTUNES, R. *O privilégio da servidão*. São Paulo: Boitempo, 2020.

ARANTES, P. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARANTES, P.; ARANTES, O. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e a dimensão estética depois das vanguardas*. São Paulo: ePUB - Coleção Sentimento da Dialética/ coordenação Pedro Arantes), 2021.

ARAUJO, P. H. F.; DUAYER, M. Editorial - Crítica da Centralidade do Trabalho. *Verinotio* (Belo Horizonte) , v. 22, p. 4-7, 2016.

BENJAMIN, W. Der Erzähler (1936). In: *Erzählen: Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2007.

BENJAMIN, W. Über den Begriff der Geschichte (Anmerkungen). In: *Gesammelte Werke, Bd.1, T.3*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

BOSI, A. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2015.

BRANDÃO, A. Die Lukács-Rezeption in Brasilien. In: DANNEMANN, R. (Org.). *Lukács 2021-2023*. 1ed.Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2023, p. 153-164.

DA HORA, L. Capitalismo como prática social? Os potenciais e desafios de uma aproximação entre o practice turn em teoria social e a interpretação do capitalismo. *TRANS/FORM/AÇÃO* (UNESP. MARÍLIA. IMPRESSO), v. 43, p. 277-302, 2020a.

DA HORA, L. . Mudança estrutural da esfera privada? Big data e os desafios à antropologia política da modernidade. *Revista de filosofia: Aurora*, v. 32, p. 806-826, 2020b.

DA HORA, L. Uma abordagem filosófica do capitalismo é possível? Uma proposta de renovação da filosofia social. *Kriterion* (UFMG. Impresso), v. 59, p. 789-808, 2018.

DUARTE, N. Lukács e Saviani: a ontologia do ser social e a pedagogia histórico-crítica. In: *VIII Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas - HISTEDBR*, 2009, Campinas. VIII Seminário de Estudos e Pesquisas - HISTEDBR. Campinas: HISTEDBR, 2009. v. 1. p. 1-18.

FISCHBACH, F., & SILVA, H. A. DA. (2017). Como pensar filosoficamente o social?. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 22(4), 171-185.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

FUCHS, C. Georg Lukács as a Communications Scholar: Cultural and Digital Labour in the Context of Lukács' Ontology of Social Being. *Media, Culture & Society* 38 (4), 2016: 506-524.

HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt: Suhrkamp, am Main 1981.

HEGEL, G. W. F. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart: Fromanns Verlag, 1936.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Werke 7). Frankfurt: Suhrkamp, 1989a.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* (Werke 3). Frankfurt: Suhrkamp, 1989b.

HELLER, A. *Alltag und Geschichte – Zur sozialistischen Gesellschaftslehre*. Neuwied: Luchterhand, 1970.

HELLER, A. Habermas and Marxism. In: THOMPSON, J. B.; HELD, D. (Orgs.). *Habermas: Critical Debates*. London and Basingstoke: Macmillan, 1982.

HORKHEIMER, M. Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. In: *Gesammelte Schriften*. Vol. III. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.

HORKHEIMER, M. Traditionelle und kritische Theorie. In: *Kritische Theorie - Eine Dokumentation* - Band II. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1968.

JAEGGI, R. What (if anything) is wrong with capitalism? Dysfunctionality, exploitation and alienation: three approaches to the critique of capitalism. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 54, supl. 1, p. 44-65, 2016.

KONDER, L. Freud visto pelos marxistas. *Tribuna Bis*. Rio de Janeiro. 31 de dezembro de 1990, p. 2.

KONDER, L. *Lukács*. Porto Alegre: L&PM, 1980.

KONDER, L. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KURZ, R. *Der Kollaps der Modernisierung*. Frankfurt: Eichborn, 1991.

LUKÁCS, G. Ästhetik Teil I - Die Eigenart des Ästhetischen 2. Halbband. In: In: *Werke*: Band 12. Frankfurt: Luchterhand Verlag, 1963.

LUKÁCS, G. *Demokratisierung Heute und Morgen*. Budapeste: Akadémiai Kiadó, 1985.

LUKÁCS, G. *Der junge Hegel*. Berlin: Aufbau Verlag, 1948.

LUKÁCS, G. Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion in der heutigen Kultur. Vortrag in der Politischen Akademie der PUW am 28. Juni 1956. In: : *Schriften zur Ideologie und Politik*. Berlin: Luchterhand, 1967a.

LUKÁCS, G. *Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus*. Hamburg: Claasen, 1958.

LUKÁCS, G. *Die Theorie des Romans*. Neuwied: Luchterhand, 1984a.

LUKÁCS, G. Die soziale Verantwortung des Philosophen. In: Dannemann, R.; JUNG, W. *Objektive Möglichkeit: Beiträge zu Georg Lukacs' „Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins"*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1995.

LUKÁCS, G. Frühschriften II — Geschichte und Klassenbewußtsein. In: *Werke*: Band 2. Frankfurt: Luchterhand Verlag, 1977.

LUKÁCS, G. Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik. In: *Schriften zur Ideologie und Politik*. Berlin: Luchterhand, 1967b.

LUKÁCS, G. N. Bucharin: Theorie des historischen Materialismus (Rezension). In: *Schriften zur Ideologie und Politik*. Berlin: Luchterhand, 1967c.

LUKÁCS, G. Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. In: *Werke*: Band 13. Frankfurt: Luchterhand Verlag, 1984b.

LUKÁCS, G. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. In: *Werke*: Band 13. Frankfurt: Luchterhand Verlag, 1984c.

LUKÁCS, G. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. In: *Werke*: Band 14. Frankfurt: Luchterhand Verlag, 1986.

MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon Press, 1971.

MARCUSE, H. *One-dimensional man*. London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1991.

MARCUSE, H. *Technology, war and fascism*. London: Routledge, 1998.

MARX, K. Das Kapital. In: *Marx-Engels Werke* – band 23. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1962.

MARX, K. Das Kapital: Dritter Band. In: *Marx-Engels Werke* – band 25. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1964.

MARX, K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: *Marx-Engels Werke* – band 42. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1983.

MARX, K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: *Marx-Engels Werke* – band 40. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1968.

MARX, K. Thesen über Feuerbach. In: *Marx-Engels Werke* – band 3. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1978.

MARX, K. Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie (Einleitung). In: *Marx-Engels Werke* – band 1. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1981.

MARX, K.; ENGELS, F. Die deutsche Ideologie. In: *Marx-Engels Werke* – band 3. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1978.

MARX, K.; ENGELS, F. Manifest der Kommunistischen Partei. In: *Marx-Engels Werke* – band 4. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1977.

MÉSZÁROS, I. *Beyond Capital: Toward a Theory of Transition*. New York: Monthly Review Press, 1995.

NETTO, J. P. *Capitalismo monopolista e serviço social*. São Paulo: Cortez Editora, 1992.

NOBRE, M. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

POSTONE, M. *Time, labor, and social domination: A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1992.

STAHL, T. Normativity and totality: Lukács; contribution to a critical social ontology. In: THOMPSON, M. J. (Org.). *Georg Lukács and the Possibility of Critical Social Ontology*. Leiden: Brill, 2020.

VAISMAN, E.; FORTES, R. V. Por que não somos lukácsianos. *Verinotio* v. 27 n. 2, Rio das Ostras, 2022.

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

# Gramsci leitor de Marx: a crítica gramsciana ao duplo revisionismo de Marx no idealismo e no materialismo vulgar

## *Gramsci reader of Marx: Gramscian criticism of Marx's double revisionism in idealism and vulgar materialism*

Anita Helena Schlesener
Universidade Tuiutí do Paraná (UTP)
anitahelena1917@gmail.com

Pedro Leão da Costa Neto
Universidade Tuiutí do Paraná (UTP)
zhores@terra.com.br

**Resumo:** O presente artigo apresenta reflexões sobre a leitura gramsciana de Marx a partir de sua crítica aos revisionismos idealista e materialista vulgar, expressos nos pensamentos de Benedetto Croce e Nikolai Bukharin. Este tema percorre os *Cadernos do Cárcere* e redefine alguns conceitos de Marx, principalmente o de ideologia. Trata-se de compreender esta dupla combinação como parte da dificuldade dos intelectuais italianos de assimilarem a dialética materialista. Para Gramsci, o marxismo a tarefa de combater as ideologias modernas em sua forma mais refinada e, ao mesmo tempo, ser assimilável e esclarecer as massas populares. O que ocorreu foi o abandono das características independentes e originais do marxismo para a sua adequação às filosofias existentes.

**Palavras-chave:** marxismo; idealismo; materialismo; Antonio Gramsci.

**Abstract:** This article presents reflections on the Gramscian reading of Marx based on his criticism of idealist and vulgar materialist revisionism, expressed in the thoughts of Benedetto Croce and Nikolai Bukharin. This theme runs through the *Prison Notebooks* and redefines some of Marx's concepts, mainly that of ideology. It is about understanding this double combination as part of the difficulty Italian intellectuals have in assimilating the materialist dialectic. For Gramsci, Marxism is the task of combating modern ideologies in their most refined form and, at the same time, being assimilable and enlightening the popular masses. What happened was the abandonment of the independent and original characteristics of Marxism for its adaptation to existing philosophies.

**Keywords:** Marxism; idealism; materialism; Antonio Gramsci.

Recebido em 10 de junho de 2024. Aceito em 29 de setembro de 2024.

## Introdução

A crítica gramsciana ao duplo revisionismo de Marx, nas vertentes idealistas e mecanicistas desenvolvida nos *Cadernos do Cárcere* traz implícita a sua leitura de Marx, sedimentada nos escritos: *Prefácio à Crítica da Economia Política*, *Teses sobre Feuerbach* e *Miséria da Filosofia*, além de *O Capital*, para as reflexões sobre economia na crítica a autores como Achille Loria, referência italiana na interpretação da economia marxista.

Muito se tem escrito sobre a formação filosófica de Gramsci, que se produziu a partir das leituras de Hegel, Labriola, Sorel, Maquiavel e Croce, cuja influência é superada na medida do envolvimento de Gramsci com a política e a filosofia. Na Itália salientamos dois expoentes na interpretação dos escritos de Marx: por um lado, Antonio Labriola, filósofo marxista com formação hegeliana cujo pensamento é bem acolhido por Gramsci e, por outro, Achille Loria, cuja atividade intelectual e política é repetidamente criticada por Gramsci por mesclar o marxismo com o positivismo numa prática desmobilizadora dos movimentos de organização das classes trabalhadoras.

O tema que nos propomos percorre os *Cadernos do Cárcere* e, conforme Frosini (2009, p. 29), tem o sentido de uma "subversão do pensamento de Marx", que "nasce da necessidade de intervir numa aporia presente naquele pensamento" e "nascida do fato que em Marx teoria da verdade e teoria da ideologia são separadas". Ainda na leitura de Frosini, Gramsci "repensa o que Marx pensou, com o mesmo grau de abertura e novidade com as quais ele o fez". Deste movimento, Gramsci redefine o materialismo histórico como filosofia da praxis, ou seja, um novo modo de entender a filosofia na unidade entre teoria e prática.

A partir deste pressuposto, retomamos alguns pontos dos Cadernos no que entendemos como um esforço de superar o duplo revisionismo expresso tanto no marxismo da social-democracia e na interpretação de Bukharin, quanto na apropriação de Marx na linha do idealismo kantiano e na leitura de Croce. Iniciamos retomando alguns apontamentos do Caderno 4, Miscelâneo, intitulado *Materialismo e Idealismo*, cotejados com os Cadernos 10 (1ª. e 2ª. partes) e 11, que permitem explicitar o tema proposto.

No primeiro parágrafo do Caderno 4, a propósito de como fazer a leitura de Marx, Gramsci acentua: "Se se quer estudar uma concepção de mundo que nunca foi exposta sistematicamente pelo autor-pensador, é necessário fazer um trabalho minucioso, conduzido com o máximo cuidado de precisão e honestidade científica". E enfatiza que esta advertência é necessária por se tratar de uma "personalidade na qual a atividade teórica e a atividade prática estão indissoluvelmente entrelaçadas e, portanto, de um intelecto em contínua criação e em perpétuo movimento" (GRAMSCI, 1977, Q.4, § 1, p. 419)[1]. Ou seja, Gramsci ressalta com toda clareza que a originalidade do pensamento de Marx está na relação entre teoria e prática e na postulação do movimento histórico, que altera radicalmente o modo de conceber a filosofia, temática que é retomada nos Cadernos Especiais 10 e 11 e que já é anunciada no Caderno 4: o marxismo "não se confunde nem se reduz a nenhuma outra filosofia": o marxismo "não só é original enquanto supera as filosofias precedentes, mas é original enquanto abre um caminho completamente novo", renovando completamente o modo de conceber a filosofia (Q.4, § 12, p. 433).

A partir deste contexto, Gramsci sente a necessidade de esclarecer que, no caso de Marx, é necessário separar as obras publicadas diretamente pelo autor, das obras publicadas por outros depois da sua morte, ou seja, Gramsci destaca com ênfase que é preciso separar Marx de alguns escritos de Engels, o que exigiria um empenho de pesquisa no sentido do aprofundamento dos conceitos, desprendendo-os das interpretações posteriores. Gramsci afirma que não se pode "subestimar a contribuição de Engels" e nem

[1] GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del Carcere*. Torino: Einaudi, 1977, 2ª. ed. Daqui em diante citaremos Q., § e página. Todas as traduções do texto italiano são de autoria própria.

pensar que tudo o que este atribuía a Marx "fosse autentico no sentido absoluto"; existe um exagero em se "afirmar a identidade de pensamento entre os dois fundadores da filosofia da praxis", sendo necessário reconhecer o mérito de cada um (Q. 4, § 1, p. 420).

> Também o trabalho de elaboração do material das obras publicadas pelo autor deveriam ser estudadas e analisadas, estudo que daria indicações para avaliar criticamente a confiabilidade das edições compiladas por outros das obras inéditas. Quanto mais o material preparatório das obras editadas se distancia do texto definitivo redigido pelo próprio autor, tanto menos confiável é a redação de um material do mesmo tipo por outro escritor (Q 4, § 1, p. 420).

Estes pressupostos servem para explicar a alteração conceitual efetuada por Gramsci a partir de 1932, substituindo a denominação "materialismo histórico" por "filosofia da praxis", fundamentando a crítica ao duplo revisionismo de Marx, tanto na vertente idealista de Croce, quanto na tendência do materialismo positivista de Bukharin. O tema se apresenta no Caderno 4 (§3, p.421-422): o "marxismo foi um momento da cultura moderna: em certa medida, determinou e fertilizou algumas correntes. O estudo desse fenômeno muito importante e significativo foi negligenciado ou mesmo ignorado pelos marxistas 'oficiais'" por tentarem adequar o marxismo às filosofias existentes. Eles a encontraram "nas derivações modernas do materialismo filosófico vulgar e também em correntes idealistas como o kantismo".

Na sequência, Gramsci tenta responder à pergunta: "Por que o marxismo teve esse destino, de parecer assimilável, em alguns de seus próprios elementos, tanto para os idealistas quanto para os materialistas vulgares?" Esta dupla combinação se efetivou no sentido de cobrir necessidades históricas que, para desfazer, seria necessário realizar um inventário da cultura moderna e descobrir as derivações não apenas em Croce, mas em Sorel, Bergson e no pragmatismo, bem como aprofundar o pensamento de Labriola, o único que se distinguiu destas duas vertentes, reconhecendo no "marxismo uma filosofia independente e original" (Q 4, § 3, p. 422).

"Outro aspecto da questão é o ensinamento prático que o marxismo deu aos próprios partidos que o combateram, assim como os jesuítas lutaram contra Maquiavel embora aplicando os seus princípios". A questão mais interessante é entender por que o marxismo "oficial' se aliou com filosofias nãos marxistas; a explicação se encontra no fato que o "marxismo tinha duas tarefas: combater as ideologias modernas em sua forma mais refinada e esclarecer as massas populares, cuja cultura era medieval". Reduzir o marxismo à compreensão do senso comum por razões "didáticas" confundiu o marxismo com outras formas de cultura tirando-lhe a força combativa e transformadora de "superação das mais altas manifestações culturais de seu tempo, a filosofia clássica alemã" (Q 4, § 3, p. 422-423).

"Na história dos desenvolvimentos culturais, é necessário considerar a organização da cultura e do pessoal que o expressa" o que, de certa forma, manifesta a separação entre dirigentes e dirigidos. Como exemplo, Gramsci salienta as diferenças entre Renascimento e Reforma, o primeiro alimentando a alta cultura e a segunda, atingindo apenas a cultura popular. Hegel "dialetizou os dois momentos da vida filosófica: materialismo e espiritualismo"; seus continuadores destruíram esta unidade; "Marx a refez em "uma nova construção filosófica já nas *Teses sobre Feuerbach*", mas muitos de seus seguidores retornaram ao "materialismo cru, enquanto a alta cultura moderna, idealista vulgar, "tentou incorporar o que do marxismo era indispensável para ela, até porque esta filosofia moderna, à sua maneira, também tentou dialetizar materialismo e espiritualismo", o que Marx realmente fez (Q. 4, § 3, p. 424).

A "afirmação de que o marxismo é uma filosofia nova e independente é a afirmação da independência e originalidade de uma nova cultura em incubação, que se desenvolverá à medida que as relações sociais se desenvolverem", não obstante a atuação dos intelectuais. Somente quando se cria um Estado se pode

criar uma alta cultura, "numa atitude que deve ser sempre crítica e não dogmática" (Q. 4, § 3, p. 425). Este tema é aprofundado no Caderno 25, sobre a fragilidade das classes trabalhadoras no sentido de criar um novo Estado.

Uma das características fundantes do marxismo está na articulação e reciprocidade entre filosofia, política e economia, "elementos constitutivos de uma nova concepção de mundo"; entre estes elementos deve haver convertibilidade e tradução recíproca: "um está implícito no outro e todos juntos formam um círculo homogêneo" (Q. 11, § 65, p. 1492). Este pressuposto permite posicionar o pensamento de Gramsci no contexto das leituras de Marx tanto no âmbito do marxismo, quanto na interpretação especulativa e liberal, principalmente de Croce, na crítica à dialética dos distintos e na compreensão da relação entre estrutura e superestrutura ou entre teoria e prática, elementos básicos da filosofia da praxis. Também possibilita revelar os limites do determinismo no âmbito da metodologia histórica e desenvolver a crítica gramsciana aos dois revisionismos de Marx eliminando os traços tanto do determinismo quanto do idealismo, que reduz o marxismo às bases da filosofia especulativa (Q. 11, § 22).

> O significado da dialética só pode ser concebido em toda a sua fundamentalidade se a filosofia da práxis for entendida como uma filosofia integral e original que inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento na medida em que supera (e superando inclui seus elementos vitais) tanto o idealismo quanto o materialismo, que são expressões tradicionais das velhas sociedades (Q. 11, § 22, p. 1425).

A relação intrínseca entre estrutura e superestrutura é um problema prático, que incide sobre a relação entre ciência e vida, relações econômicas e sociais e modo de pensar e viver a realidade. Gramsci completa essa reflexão com um exemplo, que pode ser o problema enfrentado pelos intelectuais (e por Bukharin na elaboração do *Ensaio*) ante o "senso comum e o pensamento vulgar" e que os leva a não colocar a questão em sua profundidade teórica (Q.11, § 22, p. 1426) e a não ultrapassar o limite entre a lógica formal e a lógica dialética.

A crítica aos dois revisionismos de Marx se concentra no trabalho teórico de dois intelectuais de grande importância pela sua influência no movimento operário italiano: Croce na vertente idealista e Bukharin na redução da filosofia da praxis ao materialismo vulgar. A eles Gramsci dedica dois Cadernos especiais que podem ser entendidos como a preparação de dois futuros livros (FRANCIONI, 1987).

Croce foi um líder nacional de um movimento cultural de base liberal que foi responsável pela formação de uma geração de intelectuais, entre eles, Gramsci, de modo que sua interlocução com Croce significa um acerto de contas com o passado, numa crítica contundente à visão croceana da história e da filosofia, incluindo sua interpretação do marxismo.

No Caderno 10 Gramsci pontua conceitos concebidos por Croce e retomados de Hegel para mostrar os limites de uma interpretação abstrata: Croce descaracterizou não apenas os pensamentos de Hegel e Marx, mas o próprio liberalismo, como Gramsci assevera quanto à noção de liberdade e a acepção do termo "liberal": o "erro de origem prática não foi cometido pelos liberais do século XIX, que de fato triunfaram praticamente e atingiram os fins a que se propuseram"; quem errou na interpretação da realidade foi "seu historiador Croce que, depois de ter distinguido a filosofia da ideologia, acabou confundindo uma ideologia política com uma concepção de mundo", transformando a filosofia de um grupo social como concepção de mundo universal (Q. 10, § 10, p. 1231).

No fundo, a forma como Croce aborda a historiografia italiana, que Gramsci denomina de "Restauração adaptada às necessidades e aos interesses do período" cujos paradigmas se encontram no livro *História*

*da Europa no século XIX*, são uma "mutilação do hegelianismo e da dialética", que Marx já havia criticado em relação a Proudhon em *Miséria da Filosofia* (Q. 10, § 6, p. 1220). Os limites da proposição croceana da história estão na sua forma abstrata e especulativa própria de "intelectuais que concebem a si próprios como árbitros e mediadores das lutas políticas reais" (Q. 10, § 6, p. 1222).

Esta posição de Croce tem objetivos claros, segundo Gramsci: formar o modo de pensar das grandes massas da população, governada e dirigida pelos intelectuais e submetidas ao "fanatismo e às superstições, como motivo ideológico próprio de uma massa servil". Na verdade, Croce "deveria explicar porque a concepção de mundo da liberdade não possa tornar-se elemento pedagógico no ensino das escolas elementares e como ele próprio, como ministro, introduziu nas escolas elementares o ensino da religião confessional", o que demonstra o "caráter estreito e imediatamente prático da filosofia da liberdade" (Q. 10, § 10, p. 1231-1232).

Gramsci procura mostrar que Croce se torna, a cada novo escrito, mais conservador e mais distante da filosofia da praxis; um exemplo é a noção de dialética compreendida no contexto do livro *Materialismo Histórico*, no qual Croce reflete sobre sua posição em relação à filosofia da praxis, acentuando que esta filosofia não se tornou o "momento de uma concepção mais elaborada, mas o valor da experiência teria sido apenas negativo" (Q. 10, § 10, p. 1232).

Na leitura de Gramsci, o que ocorreu foi que, assim como a "filosofia da práxis foi a tradução do hegelianismo para a linguagem historicista, a filosofia de Croce" pode ser entendida como uma "retradução do historicismo realista da filosofia da práxis para a linguagem especulativa". E Gramsci acentua que já havia escrito sobre este tema em 1917, onde dizia que, assim como o "hegelianismo tinha sido a premissa da filosofia da práxis no século XIX, nas origens da civilização contemporânea, a filosofia de Croce poderia ter sido a premissa para um renascimento da filosofia da práxis atualmente, para as nossas gerações". Na ocasião, diz Gramsci, a temática foi apenas abordada sem muitos aprofundamento, visto que "naquela época o conceito de unidade de teoria e prática, de filosofia e política, não era claro para mim e eu tendia a ser mais um croceano". Mas agora, continua, precisamos retomar a crítica e mostrar que a "concepção filosófica de Croce faz a mesma redução que os primeiros teóricos da filosofia da práxis fizeram para a concepção hegeliana". Este é o modo mais profícuo de retomar e aprofundar a filosofia da praxis, acertando as contas com a filosofia de Croce, escrevendo um "Anti-Croce, que deve ser também um Anti-Gentile" (Q. 10, § 11, p. 1233-1234).

## 2. Croce e seu combate à filosofia da praxis

Iniciamos com a crítica à leitura croceana da história da Europa, que é vista por Croce cono uma "revolução passiva". E Gramsci interroga: "Como se pode fazer uma história da Europa do século XIX sem tratar organicamente da Revolução Francesa e das guerras napoleônicas?" Da mesma forma, uma história da Itália sem citar o Ressurgimento? Croce, "por razões extrínsecas e tendenciosas, prescinde do momento da luta, no qual a estrutura é elaborada e modificada e placidamente assume como história o momento de expansão cultural e ético-político". Sua historiografia retoma a Restauração adaptada aos interesses do presente. A partir deste pressuposto, a obstinação de Croce contra a filosofia da praxis (Q. 10, p. 1209). Além da pretensão de ser o "líder intelectual dos revisionistas", Croce trabalha no sentido da "liquidação do materialismo histórico", num processo que ele pretende "identificar com um movimento cultural europeu" (Q. 10, § 3, p. 1214).

A noção de ético-político como momento cultural sem base na estrutura desempenha um papel conservador importante no contexto liberal: a configuração croceana da história ético-política "é uma hipóstase arbitrária e mecânica do momento da hegemonia, da direção política, do consenso, na vida e no desenvolvimento da atividade do Estado e da sociedade civil". É ainda o modo de traduzir a linguagem histórica e dialética em linguagem especulativa e instrumental, distorcendo todo o significado político e cultural que se expressa na filosofia da praxis (Q. 10, § 7, p. 1222).

Entre as premissas que Gramsci acentua em sua crítica a Croce salientamos a "identidade entre história e filosofia, imanente no materialismo histórico", que se mutila se não vem acompanhada pela "identidade entre história e política", fato que remete a uma redefinição de ideologia. "Se o político é um historiador (no sentido que, agindo no presente reinterpreta o passado), o historiador é um político" e a "história é sempre história contemporânea, isto é, política". Croce, na sua erudição acadêmica não alcança esta conclusão necessária e reduz a filosofia da praxis à linguagem especulativa (Q. 10 (II), § 2, p. 1241-1242).

Na verdade, acentua Gramsci, a historicidade da filosofia concretizada na identidade entre história e política, se materializa na sua praticidade, de modo que, "trabalhando praticamente a fazer história, se faz também filosofia 'implícita', que se fará 'explícita' quando o filósofos a elaborarem coerentemente" (Q. 10 (II), § 31, p. 1273).

> A filosofia da praxis, ao contrário (de Croce), pretende justificar não com princípios genéricos, mas com história concreta, a historicidade das filosofias, historicidade que é dialética porque dá lugar a lutas de sistemas, a lutas entre modos de ver a realidade e seria estranho se aqueles que estão convencidos de sua própria filosofia considerassem as crenças opostas como concretas e não ilusórias (Q 10 (II), § 41, p. 1299).

O revisionismo de Marx pela vertente idealista, que retorna a Hegel e também a Kant, reforçando a vontade moral, distorce o significado da Tese XI sobre Feuerbach e não supera os limites teóricos impostos pela teoria especulativa e contemplativa (Q. 10 (II), § 31, p. 1270). Neste contexto, abre-se a senda para o transformismo, acentuado na referência às mudanças teóricas de Croce: Gramsci acentua que a posição deste intelectual mudou depois da Concordata,[2] pendendo para o lado da classe dominante católica, e influenciando o processo educativo do pessoal dirigente, fato que se define como "transformismo" (Q. 10 (II), § 14, p. 1250).

A crítica a Croce continua em outras frentes, como a que afirma que a filosofia da praxis separa estrutura de superestrutura criando o que Croce denomina um "dualismo teológico", colocando a estrutura como "Deus desconhecido", afirmação que "não é exata e muito menos invenção profunda", mas "vazia e superficial" sendo estranho que Croce tenha se prestado a isso, ou seja a desagregar o processo real. A filosofia da praxis se caracteriza pela articulação entre estrutura e superestrutura, que são interdependentes, condicionantes e condicionadas ao mesmo tempo. E Gramsci recorda que o "conceito de 'bloco histórico' construído por Sorel apreendeu plenamente esta unidade afirmada pela filosofia da praxis" (Q. 10 (II), § 41, p. 1300). As combinações que foram feitas do pensamento de Marx foram pouco compreendidas, tendo que ser criticadas tanto na vertente idealista quanto no âmbito do mecanicismos nas suas mais variadas expressões.

Gramsci salienta que na *Sagrada Família* Marx esclarece que a gênese da filosofia da praxis é o materialismo aperfeiçoado e transformado em realismo filosófico. Já no idealismo, devemos nos perguntar se a "concepção

[2] A Concordata é um Tratado entre a Igreja Católica e o Estado Italiano. Provavelmente a referência seja o Tratado de Latrão, assinado em 1929, que criou o Estado do Vaticano.

de 'espírito' não é outra coisa que o velho 'Espírito santo' especulativo. Se poderia dizer que o idealismo é intrinsecamente teológico" (Q. 10, (II) § 13, p. 1250).

Outra crítica contundente se remete ao significado de política, que Croce define como "expressão da 'paixão'",[3] ao mesmo tempo em que critica Sorel sobre o "sentimento de cisão", como ultrapassado; e Gramsci se pergunta: "mas a paixão teorizada por Croce não é, também ela, ultrapassada?" diferentemente de Sorel, a posição de Croce é intelectualista e iluminista. "Se a teoria de Croce fosse real, a ciência política não seria nada além de uma nova 'Medicina' das paixões e não se pode negar que grande parte dos artigos políticos de Croce são realmente uma Medicina intelectualista e iluminista das paixões". No fundo, ao contrário de Sorel, Croce tenta reduzir a "concepção das ideologias da filosofia da praxis à linguagem científica vista precisamente através do revisionismo croceano". (Q. 10 (II), § 41 V, p. 1308).

Um dos pontos fundamentais a criticar na interpretação croceana de Marx é a definição de ideologias políticas, tendo em vista a sua interpretação do marxismo a partir de seu entendimento de que a estrutura determina a superestrutura, de modo que, nas palavras de Croce em *Materialismo Storico e Economia Marxistica*, a "'filosofia da práxis' deve consistir em afirmar que a economia é a verdadeira realidade e o direito é a aparência enganosa". Gramsci rebate esta interpretação equivocada, afirmando que, ao contrário da interpretação de Croce, para a filosofia da praxis as ideologias não são meras aparências, "são fatos históricos reais, que devem ser combatidos e revelados na sua natureza de ferramentas de dominação não por razões de moralidade etc. mas precisamente por motivos de luta política"; implicam entender a correlação de forças e a ação educativa para "tornar os governados intelectualmente independentes dos governantes, destruir uma hegemonia e criar outra, como momento necessário da subversão da práxis". A filosofia da praxis não é ideologia precisamente porque articula e converte entre si teoria e prática. "Parece que Croce se aproxima mais do materialismo vulgar que da filosofia da praxis, para a qual as superestruturas são uma realidade objetiva e atuante" (Q. 10 (II), § 41 XII, p. 1319).

E Gramsci salienta a diferença fundamental da filosofia da praxis com as outras filosofias e ideologias: as "ideologias são criações inorgânicas porque contraditórias, porque visam conciliar interesses opostos e contraditórios; sua 'historicidade' será breve porque a contradição aflora após cada evento do qual foram o instrumento". Por outro lado, a filosofia da praxis "é a própria teoria das contradições" e não tende a resolvê-las pacificamente (Q. 10 (II), § 41 XII, p. 1320).

> A filosofia da praxis não é o instrumento de governo dos grupos dominantes para obter o consenso e exercer a hegemonia sobre as classes subalternas; é a expressão destas classes e que querem se educar na arte de governar e que têm interesse em conhecer todas as verdades mesmo as desagradáveis e evitar os (impossíveis) enganos da classe superior e muito mais de si próprias (Q 10 (II), § 41 XII, p. 1320).

A filosofia da praxis faz a crítica radical das ideologias, demonstrando que as superestruturas são fundamentais para as classes dominantes no sentido de esconder parte da realidade, ou seja, as contradições e conflitos que caracterizam uma sociedade dividida e desigual. Croce reduz a filosofia da praxis a uma "dialética especulativa e conceitual", sem compreender o devir histórico (Q. 10 (II), § 41 XII, p. 1320).

[3] Gramsci procura mostrar que a paixão, no sentido político, remete-se à ação; mas, no caso de Croce, que tem uma posição intelectualista, a paixão não tem efeito real, é apenas uma proposição metafísica. Já o "sentimento de cisão" teorizado por Sorel também dissolve o significado do conceito pois uma "cisão teorizada é uma cisão ultrapassada". Seria necessário aprofundar o significado marxista de filosofia da práxis enquanto relação dialética entre teoria e prática. Gramsci ressignifica o conceito soreliano na expressão "espírito de cisão", que encontra expressão na militância política das classes trabalhadoras.

Nesta altura da crítica a Croce Gramsci retoma Sorel para afirmar que o "valor histórico das superestruturas na filosofia da praxis deve ser aprofundado aproximando-o ao conceito soreliano de 'bloco histórico'". E explicita o significado deste conceito na relação e reciprocidade entre estrutura e superestrutura: "Se os homens conquistam consciência de sua posição social e de suas tarefas no terreno das superestruturas, isto significa que existe uma conexão necessária e vital entre estrutura e superestrutura" (Q. 10 (II), § 41 XII, p. 1321). A noção de bloco histórico[4] viabiliza a compreensão do entrelaçamento contraditório e, muitas vezes discordante, entre as superestruturas e o processo material de produção; é de enorme importância na explicitação da fusão entre estrutura e superestrutura, que interagem entre si e permitem compreender as situações de crise econômica na sua articulação com os dispositivos de poder e o modo de pensar da sociedade no contexto da luta de classes. Trata-se, deste ponto de vista, de esclarecer as raízes do "caráter mistificador que transforma as relações sociais" e que, de "maneira acentuada, converte em coisa (dinheiro), a relação mesma de produção". O conceito de bloco histórico nos consente apreender melhor o "mundo enfeitiçado e invertido" (MARX, 1978, v. 3, p. 949) que caracteriza o sistema capitalista de produção e como as condições materiais de produção não se reduzem à esfera econômica, mas se constituem em um todo na constituição da sociedade. Dessa perspectiva, é fundamental retomar o conceito de bloco histórico em sua relação com o conceito de hegemonia, como fonte de compreensão da filosofia da praxis e da posição revolucionária de Gramsci também nos Cadernos do Cárcere.

Outro tema recorrente na crítica à interpretação croceana de Marx é sobre a queda tendencial da taxa de lucro.[5] Na verdade, a questão da economia a partir da leitura de *O Capital* se faz presente em muitos dos fragmentos voltados à crítica de Croce e sua interpretação da teoria do valor na economia política, pontuando os equívocos de Croce, na medida em que separa estrutura de superestrutura. Desta perspectiva, "pode-se mostrar que a diferença entre Croce e Loria não é muito grande no modo de interpretar a filosofia da práxis" (Q. 10 (II), § 13, p. 1236), como se pode ver nos fragmentos do Caderno 28 sobre Lorianismo.

> Esta lei deveria ser estudada com base no taylorismo e no fordismo. Não são esses dois métodos de produção e trabalho tentativas progressivas de superar a lei tendencial, contornando-a pela multiplicação das variáveis nas condições para o aumento progressivo do capital constante? (Q. 10 (II), § 41 VII, p. 1312).

E Gramsci acentua que seria interessante retomar o livro de Ford para explicitar as mudanças ocorridas no processo produtivo visando a manter a taxa de lucro: a introdução de novas tecnologias com materiais mais resistentes e refinados, a formação de um "tipo novo de operário monopolizado com altos salários", o controle de resíduos restantes na produção, com a economia de materiais descartáveis na produção de

[4] Na leitura de Portelli (1977, p. 48), a noção de bloco histórico expressa o vínculo orgânico entre estrutura e superestrutura correspondendo a uma "organização social bem concreta" que se traduz na "influência que exerce a estrutura sobre a evolução da superestrutura", como se pode entender da retomada gramsciana do prefácio de Marx à Contribuição à Crítica da Economia Política dos princípios assim apresentados: l. "o de que uma sociedade não se propõe a nenhuma tarefa para a qual não existam já as condições necessárias e suficientes, que estariam, pelo menos, em vias de aparição ou desenvolvimento"; 2. O de que nenhuma sociedade se dissolve e nem pode ser substituída enquanto não tiver desenvolvido todas as formas de vida implicitamente contidas em suas relações". Notamos, para além das colocações de Portelli, que Gramsci modificou a redação de Marx colocando no lugar de "forças matérias" a expressão "formas de vida" o que, em nosso entender, exprime a relação recíproca entre estrutura e superestrutura no conceito de bloco histórico.

[5] A teoria sobre a queda tendencial da taxa de lucro encontra-se em *O Capital*, de Marx, volumes 1 e 3, a propósito da mais-valia relativa, ou seja, Marx explicita como o crescimento da mais-valia precisa ser fomentado por mudanças no processo produtivo, entre as quais acentua a importância do progresso técnico ou tecnológico no desenvolvimento da acumulação do capital. Sem estas mudanças a tendência é a queda da taxa de lucro. As observações de Croce se concentram no volume 3 de *O capital*, sem referência ao volume 1, que trata diretamente da mais-valia relativa.

subprodutos, a reutilização energética evitando o desperdício de energia, e, finalmente, a formação de um "novo tipo de operário por meio da racionalização taylorizada dos movimentos torna possível um aumento produtivo maior com a mesma força de trabalho". Estas medidas permitem recuperar a economia e manter o monopólio produtivo por um certo tempo (Q. 10 (II), § 41 VII, p. 1312).

A lei da queda tendencial da taxa de lucro seria o pressuposto da implementação do americanismo, ou seja, "seria a causa do ritmo acelerado no progresso dos métodos de

Trabalho, de produção e de modificação do tipo tradicional de trabalhador" (Q. 10 (II), § 41 VII, p. 1313). Ford "teve que sair do campo estritamente industrial da produção para organizar os transportes e a distribuição de suas mercadorias", possibilitando o aumento da mais-valia "mais favorável ao produtor industrial. O erro de Croce é de outra natureza: parte do pressuposto de que todo progresso técnico determina imediatamente uma queda na taxa de lucro", ao contrário do que afirma a *Crítica da Economia Política* de que o "progresso técnico acarreta um processo de desenvolvimento contraditório", sendo um desses aspectos a queda tendencial da taxa de lucro. Croce esquece completamente o conteúdo do primeiro Volume de *O Capital*, leitura que lhe teria poupado uma série de erros, "esquecimento tanto mais grave quanto ele mesmo reconhece que no terceiro volume a seção dedicada à lei da queda tendencial está incompleta, apenas esboçada" (Q. 10 (II), § 36, p. 1282).

Importante o modo como Gramsci salienta que os erros de Croce podem estar ligados a um limite linguístico de compreensão do significado de "tendencial": "é evidente que a tendência não pode referir-se apenas a forças contrapostas" no contexto da lógica formal, visto que a "lei é o aspecto contraditório de outra lei, a da mais-valia relativa que determina a expansão molecular do sistema fabril e que é o próprio desenvolvimento do modo de produção capitalista", ou seja, o assunto não pode ser tratado com os pressupostos econômicos comuns (Q. 10 (II), § 36, p. 1283).

> O significado de "tendencial", portanto, parece dever ter um carácter "histórico" real e não metodológico: o termo serve, precisamente, para indicar este processo dialético pelo qual o impulso molecular progressivo leva a um resultado tendencialmente catastrófico no conjunto social, resultado do qual partem outras pressões específicas progressivas num processo de superação contínua (Q. 10 (II), § 36, p. 1283).

Por esta razão, ou seja, por não superar os limites da lógica formal, é que Croce erra na sua interpretação da lei da queda tendencial da taxa de lucro, principalmente quando afirma que "se esta lei fosse exatamente estabelecida" como descrita por Marx, não significaria "nem mais nem menos que o fim automático e iminente da sociedade capitalista". A "inferência de Croce se deve justamente ao erro de ter examinado a lei da queda da taxa de lucro isolando-a do processo em que foi concebida", sem inseri-la no processo orgânico e dialético (Q. 10 (II), § 36, p. 1283).

Cabe salientar que, apesar dos equívocos apontados, Croce representa uma figura importante e seu pensamento "deve, pelo menos, ser apreciado como valor instrumental", principalmente pelo fato de ter atraído a "atenção sobre a importância dos fatos da cultura e do pensamento no desenvolvimento da história, sobre a função dos grandes intelectuais na vida orgânica da sociedade civil e do Estado". Valorizando aa cultura Croce se opôs ao economicismo, assim como o "maior teórico moderno da filosofia da práxis, no campo da luta e da organização política, com terminologia política, opôs-se a várias tendências 'economistas' e revalorizou a frente de luta cultural construindo a doutrina da hegemonia" como "forma atual da doutrina de 1948 da 'revolução permanente'" (Q. 10 (II), § 12, p. 1235). A afirmação gramsciana se refere a Lenin e acentua que a história ético-política só tem sentido para a filosofia da praxis se articulada ao conceito de hegemonia.

A crítica gramsciana ao revisionista idealista de Croce resgata o núcleo central da filosofia kantiana, que se apresenta na *Crítica da Razão Pura* e que Gramsci demonstra os limites da seguinte forma: "se a realidade é como nós a conhecemos e nosso conhecimento muda continuamente, se nenhuma filosofia é definitiva, mas sim historicamente determinada", a objetividade da nossa cognição é difícil de estabelecer, tanto para o senso comum quanto para o pensamento científico. Os fenômenos "são alguma coisa de objetivo, que existem em si e para si, ou são qualidades que o homem distinguiu em consequência dos seus interesses práticos e científicos", ou seja, em função da necessidade de identificar uma ordem no mundo e construir o seu futuro? (Gramsci, Q. 10, § 40, p. 1290-1291). Os limites da filosofia kantiana estão precisamente no fato de que existe uma ruptura radical entre a lógica formal e a lógica dialética que Kant não superou por construir sua filosofia nos marcos da física newtoniana.

Quanto a Hegel, sua contribuição foi essencial para a produção teórica de Marx, que reconheceu a importância da dialética hegeliana, mas demonstrou, desde os seus primeiros escritos, que Hegel ainda mantinha seus elos com a metafísica na defesa da universalidade do Estado, abstração que consistia em uma contradição no âmbito de uma filosofia que reconhecia o movimento histórico e dialético da realidade. Retomando Chatelet (1972, p. 258-259), que comenta as filosofias de Platão e Hegel, o anteparo no universal "reside no fato que a universalidade assim constituída só resolve os problemas em pensamento", deixando sem solução o conflito real e opondo à "particularidade do infortúnio, da alienação, da servidão, a representação de um apaziguamento universal, mas ideal".

A crítica ao revisionismo croceano na retomada das bases idealistas se estende por cerca de 155 páginas, de modo que abordamos aqui apenas alguns aspectos mais fundamentais que demonstram a leitura rigorosa de Gramsci no que tange à filosofia da praxis e à dialética na leitura dos escritos de Marx. O significado da crítica gramsciana é mostrar que Croce não transpôs a fronteira entre a lógica formal e a dialética mantendo-se nos limites do idealismo nas vertentes hegeliana e kantiana, às quais reduziu os escritos de Marx.

## 3. A crítica gramsciana ao revisionismo de Bukharin

A crítica de Gramsci ao revisionismo de Bukharin se materializa na crítica ao livro intitulado: *A teoria do materialismo histórico – manual popular de sociologia marxista*, denominado no Caderno 11 como Ensaio Popular; este manual era um instrumento de formação das classes trabalhadoras desde sua publicação em 1921. A redação do Caderno 11, 1932-1933, coincide com a redação do Caderno 10, dedicado à crítica de Croce, ou seja, ambos os cadernos são a expressão de duas polêmicas em frentes opostas que explicitam o sentido da dialética e do materialismo histórico no conceito de filosofia da praxis. A partir das análises críticas dos escritos de Croce e de Bukharin Gramsci combate as duas grandes revisões do marxismo na Itália, acentuando as deformações do materialismo histórico e da dialética decorrentes destas interpretações que prevaleciam na política marxista.

> A redução da filosofia da praxis a uma sociologia representou a cristalização da tendência vulgar já criticada por Engels (cartas publicadas no SozialAkademiker) e que consiste em reduzir uma concepção de mundo a um formulário mecânico, que dá a impressão, de poder colocar toda a história no bolso (Q. 11, § 25, p. 1428).

Esta referência às cartas de Engels aparece em outras três ocasiões, uma delas em carta de 1936 ao filho Délio, a propósito do ensino escolar na União Soviética. Esta pode ser tomada como uma das referências

críticas ao stalinismo contidas nos *Cadernos do Cárcere;* implica reconhecer o pressuposto dogmático do professor e suas consequências na formação do menino. Gramsci completa a carta de um modo singelo, mas profundamente significativo: "você tem só 12 anos e não penso que tenha os bolsos cheios de dogmas escolásticos; de qualquer modo, tem todo o tempo para esvaziar os bolsos e mobilizar o cérebro" (Gramsci, 1975, p. 860).

Um segundo ponto a salientar é que a crítica ao *Ensaio Popular* de Bukharin supõe um esclarecimento sobre o senso comum, o folclore e a religião no contexto do modo de pensar popular, que implica a reflexão sobre a formação dos intelectuais no processo de organização política, explicitação que cobre as primeiras trinta páginas do Caderno 11. Iniciamos a partir das notas críticas (Q. 11, & 14, p. 1401), na análise da intenção do autor o qual coloca como seu objetivo "construir uma 'sociologia' sistemática da filosofia da praxis", que, para Gramsci, "significa elaborar uma metafísica ingênua". Em lugar de uma "metodologia histórica, de uma filosofia, ele constrói uma casuística de questões particulares concebidas e resolvidas dogmaticamente quando não são resolvidas de modo puramente verbal" (Q. 11, § 14, p. 1402).

Um dos elementos que impossibilitam a abordagem histórica da filosofia da praxis é a subordinação da teoria à prática, sem aprofundar o sentido da unidade e articulação entre ambas; assim, "permanecem resíduos de mecanicismo", a teoria é entendida como "'complemento', 'acessório' da prática"; tal processo transforma o contexto da estrutura e mantém a reflexão política no âmbito econômico-corporativo (Q. 11, § 12, p. 1386-1387).

A partir destes pressupostos, Gramsci analisa conceito a conceito, mostrando os limites do Ensaio na medida em que não supera a metafísica e a lógica formal; na noção de ciência, as categorias aristotélicas de causalidade, regularidade, leis constantes e uniformes, substituem a dialética histórica. A causalidade, por exemplo, implica uma anterioridade de um elemento sobre o outro dificultando entender o movimento e as correlações de forças. Esta metodologia visava a possibilitar prever o futuro histórico. As "*Teses sobre Feuerbach*[6] já haviam criticado antecipadamente esta concepção simplista". Na verdade, "se pode prever 'cientificamente' apenas a luta, não os seus momentos concretos, que não podem deixar de ser resultados das forças conflitantes em contínuo movimento. No escrito de Bukharin o conceito de ciência apresenta vários significados, "alguns explícitos, outros subentendidos ou apenas enunciados. O sentido explícito é aquele das pesquisas físicas." Na verdade, "é o próprio conceito de 'ciência', tal como emerge do *Ensaio Popular*, que deve ser criticamente destruído", porque "é tomado inteiramente das ciências naturais, como se estas fossem a única ciência, ou a ciência por excelência, tal como estabelecida pelo positivismo" (Q. 11, § 15, p. 1403- 1404).

A mesma linha de reflexão levantada por Gramsci em relação ao revisionismo idealista é retomada em relação do reducionismo de Bukharin: as "ideologias são expressões da estrutura e se modificam conforme as mudanças desta" e é de admirar que isto "nunca tenha sido afirmado e desenvolvido convenientemente. A questão está intimamente ligada" ao problema do "valor das ciências exatas e físicas e à posição que estas vem assumindo no contexto da filosofia da praxis de um quase fetichismo" (Q. 11, § 17, p. 1413).

A crítica ao *Ensaio Popular* se faz retomando observações sobre as interpretações da economia feitas por Loria, como a concepção de "instrumento técnico" é retomada para substituir a noção de "forças materiais de produção" e a de "complexo das relações sociais". E Gramsci cita o *Prefácio à Crítica da Economia Política* para salientar os erros cometidos por Bukharin:

> Na produção social de sua própria vida, os homens estabelecem relações determinadas entre si, necessárias e independentes de sua vontade, isto é, relações de produção que correspondem a um determinado grau de

[6] A Tese 11 sobre Feuerbach: "Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo diferentemente, cabe transformá-lo". Esta redação se encontra em: MARX, Karl. *Teses contra Feuerbach*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 59.

> desenvolvimento das forças materiais de produção. O conjunto de tais relações constitui a estrutura econômica da sociedade, ou seja, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura política e jurídica e à qual correspondem certas formas sociais de consciência... a um certo ponto de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade encontram-se em contradição com as relações de produção pré-existentes (isto é, com relações de propriedade, que é o seu equivalente jurídico) (Q. 11, § 29, p. 1439).

Ora, a citação de Marx visa a salientar o movimento de geração e de superação das contradições a partir da articulação entre econômico, social, político e ideológico, de modo que é falso atribuir ao "instrumento técnico" a "causa única e suprema do desenvolvimento econômico", resquício da interpretação loreana da economia (Q. 11, § 29, p. 1439). O economicismo reduz o desenvolvimento econômico às mudanças nos instrumentos técnicos, o que implica não entender o verdadeiro sentido da dialética e da filosofia da praxis.

Outro conceito criticado e vinculado aos anteriores é o de "matéria", que assume um novo significado no âmbito do materialismo histórico, a partir da estrutura social e das forças que se organizam em torno da produção. A "filosofia da praxis não estuda uma máquina para conhecer e estabelecer a estrutura atômica do material" ou suas propriedades naturais, mas aborda a questão como o resultado de um desenvolvimento tecnológico que expressa "um momento das forças materiais de produção", que geram determinadas relações sociais e políticas características de um determinado momento histórico. Articulado ao desenvolvimento das forças produtivas está o conjunto superestrutural nas formas do Estado, do Direito, da Moral e da cultura em geral, que formam o modo de ser de uma determinada sociedade. A matéria, portanto, é social e histórica e a estrutura econômica não é a causa da superestrutura, mas ambas são reciprocamente condicionantes e condicionadas (Q. 11, § 4, p. 1242-1243).

A crítica ao *Ensaio Popular* traz elementos claros de uma crítica ao stalinismo na redução da filosofia da praxis a uma sociologia positivista, na afirmação de que a "experiência sobre a qual se baseia a filosofia da praxis não pode ser esquematizada", porque "é a própria história na sua infinita variedade e multiplicidade cujo estudo pode dar lugar ao nascimento da 'filologia' como método de erudição" na pesquisa de fatos particulares (Q. 11, § 25, p. 1428). A redução da política a mecanismos estatísticos, como leis fatalmente operantes, pode se apresentar tanto como um erro científico quanto um erro prático, com resultados catastróficos e dificilmente corrigíveis. Reduzir a filosofia da praxis a uma sociologia e estender a "lei estatística à ciência e à arte política pode ter consequências muito graves enquanto assumidas para construir perspectivas e programas de ação", erros que são insanáveis. Tais reduções "favorecem a preguiça mental e a superficialidade programática" (Q. 11, § 25, p. 1429-1430).

A crítica à redução da filosofia da praxis aos parâmetros positivistas é retomada em outros fragmentos que questionam o que seria uma sociologia a partir da filosofia da praxis, visto que o *Ensaio Popular* não esclarece a questão, minado pelo evolucionismo vulgar e pelo materialismo filosófico, que dificulta a compreensão da dialética. As questões colocadas por Bukharin "são questões de ordem imediata, política, ideológica, entendendo a ideologia como uma fase intermediária entre a filosofia e a prática cotidiana, são reflexões sobre fatos histórico-políticos individuais, soltas e aleatórias (Q. 11, § 26, p. 1433). No contexto desta crítica temos a definição gramsciana de "ortodoxia", que "serve para esclarecer melhor o atributo de 'revolucionário' que geralmente é tão facilmente aplicado a diferentes concepções do mundo, teorias, filosofias" (Q. 11, § 27, p. 1434). Uma teoria é revolucionária na medida em que é elemento de cisão entre dois campos em conflito:

> A partir de alguns pontos desenvolvidos anteriormente, verifica-se que o conceito de "ortodoxia" deve ser renovado e trazido às suas origens autênticas. A ortodoxia não deve ser procurada neste ou naquele dos seguidores da filosofia da práxis, nesta ou naquela tendência ligada a correntes estranhas à doutrina original, mas no conceito fundamental de que a filosofia da práxis "basta a si mesma", contém em si todos os elementos fundamentais para

> construir uma concepção de mundo total e integral, não apenas uma filosofia e teoria total das ciências naturais, mas também para revitalizar uma organização prática integral da sociedade, isto é, para tornar-se uma civilização total e integral (Q. 11, § 27, p. 1434).

Assim como "grande parte da obra filosófica de Croce se apresenta como a tentativa de reabsorver a filosofia da praxis" incorporando-a à cultura tradicional, assim também os "seguidores da filosofia da praxis que se dizem 'ortodoxos' caem na cilada e eles próprios concebem sua filosofia como subordinada a uma teoria materialista (vulgar) como os outros ao idealismo" (Q. 11, § 27, p. 1435).

Passo a passo Gramsci procura mostrar que, ao atribuir à filosofia da praxis uma leitura mecânica e causal, Bukharin não apenas retorna às velhas concepções ideológicas superadas por Marx, como também não questiona os limites do senso comum, que toma como base. Para tanto, Gramsci analisa o *Ensaio Popular* cotejando-o com os escritos de Marx, muitas vezes referidos de memória. Um erro comum "na busca de uma filosofia geral que esteja na base da filosofia da praxis, negando a sua originalidade de conteúdo e de método" consiste em confundir a "cultura filosófica pessoal do fundador da filosofia da práxis" e as partes constituintes desta nova filosofia (Q. 11, § 27, p. 1435).

Certamente o "hegelianismo é o mais importante (relativamente) dos motivos do filosofar de nosso autor, principalmente porque o hegelianismo tentou superar concepções tradicionais de idealismo e de materialismo em nova síntese que teve uma importância excepcional" na pesquisa filosófica, assim como o materialismo de Feuerbach. Porém a filosofia da praxis consiste em um salto, constituindo-se em uma teoria que supera tanto o hegelianismo quanto o materialismo vulgar (Q. 11, § 27, p. 1436-1437).

"Estas observações servem para nos fazer compreender como o elemento causal assumido a partir das ciências naturais para explicar a história humana é pura leviandade, quando não é um retorno às antigas interpretações ideológicas" (Q. 11, § 30, p. 1444). Busca-se firmar a filosofia da praxis em princípios das ciências naturais ou em causas últimas, sem salientar a sua historicidade e a relação dialética entre estrutura e superestrutura, entre subjetivo e objetivo, qualidade e quantidade, enfim, uma filosofia integral que articula teoria e prática.

Tanto na crítica a Bukharin quanto em outros fragmentos dos Cadernos nos quais Gramsci reflete sobre a articulação entre estrutura e superestrutura, há uma recusa peremptória ao determinismo, que faz das forças produtivas a base do desencadeamento de um processo de mudança. A crítica à ausência de qualquer tratamento dialético, que se traduz na cisão dualista da filosofia da praxis, as separação entre história e política na formulação de uma sociologia construída conforme os métodos das ciências naturais e físicas, podem ser tomados como uma crítica indireta ao stalinismo, visto que são escritos redigidos entre 1932 e 1935, período no qual Gramsci acentua que, mesmo estando preso, tem clara consciência dos fatos que estão ocorrendo na política internacional.

## 4. Breve conclusão

Retomamos aqui pontos fundamentais da crítica gramsciana ao duplo revisionismo de Marx nas formas do idealismo hegeliano e kantiano principalmente no acerto de contas com Croce, assim como nas proposições do materialismo vulgar expresso nas formulações do *Ensaio Popular* de Bukharin. A crítica a este político marxista organizada no Caderno 11 apresenta-se como uma polêmica em torno da noção de materialismo histórico, retomando um debate que Gramsci já enfrentava em 1926 no interior do recém

fundado Partido Comunista Italiano e dos encaminhamentos das polêmicas no movimento revolucionário internacional na disputa pela sucessão de Lenin. Gramsci defendia uma política na qual as divergências pudessem ser colocadas de modo a construir um equilíbrio das forças contrastantes no sentido de construir um consenso ativo e operante. A defesa de um debate político aberto era condição e pressuposto para a efetivação da construção do socialismo, fator que implicava não apenas a política, mas a desmistificação da visão determinista do marxismo implícita no processo de construção do socialismo na União Soviética.

Croce, por sua vez, transpôs para a prática política italiana a filosofia de Hegel e traduziu para a linguagem especulativa a filosofia de Marx (Q.10, §10, p.1229-1230). Esse trabalho se efetivou como desconstrução da dialética, reduzindo-a a uma mera oposição entre opostos e distintos. Ambas as críticas exigiam a releitura dos escritos de Marx, acarretando o que Frosini (2009) denomina a subversão de seu pensamento.

Na sua leitura de Marx e na crítica ao pensamento de Croce, Gramsci salienta a identidade e reciprocidade entre política e história, que entendemos como o máximo ponto de leitura e compreensão do pensamento de Marx: Se o "político é um historiador (não apenas no sentido de que faz história, mas no sentido de que, ao elucidar o presente interpreta o passado), o historiador é um político e neste sentido" a história "é sempre história contemporânea, isto é, política". Croce não conseguiu alcançar esta conclusão e ficou nos limites do liberalismo, porque esta conclusão "leva à identificação de história e política e, portanto, de ideologia e filosofia" (Q. 10 (II), § 2, p. 1242).

No fundo, trata-se da "afirmação de que o marxismo é uma nova filosofia, independente, é a afirmação da independência e da originalidade de uma nova cultura em encubação" (Q. 4, §3, p.425), cujas condições de desenvolvimento se encontram na transformação da sociedade capitalista. As combinações que se efetuaram para realizar esta tarefa, na verdade, a inviabilizou, na linha de reformismos que apenas reforçaram a hegemonia vigente.

**Referências bibliográficas**

CHATELET, François. *Logos e Praxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

FRANCIONI, Gianni. *Gramsci tra Croce e Bukharin: sulla struttura dei Quaderni 10 e* 11. Crítica Marxista, Roma, a. 25, n. 6, p. 19-45, 1987.

FROSINI, Fábio. *Da Gramsci a Marx – ideologia, verità e política*. Roma: DeriveApprodi, 2009.

GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del Carcere*. Torino: Einaudi, 1977.

GRAMSCI, Antonio *Lettere dal Carcere*. Torino: Einaudi, 1975.

MARX, Karl. *O capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, l978, 3 v.

MARX, Karl. *Teses contra Feuerbach*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o bloco histórico*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

# *É possível uma crítica do capitalismo sem crítica da ideologia?* Marx além de Nancy Fraser

## *Is a critique of capitalism possible without the ideology critique? Marx beyond Nancy Fraser*

Antonio Ianni Segatto
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP)
antonio.ianni@unesp.br

Pedro Luis Panigassi
Doutorando Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP)
pedro.panigassi@unesp.br

**Resumo:** A fim de examinar a crise multifacetada do capitalismo atual, Nancy Fraser retoma o problema marxiano da acumulação primitiva, colocando-se aquém de Marx. Em suas palavras, ela pretende encontrar aquilo que está por trás do "terreno oculto" de Marx. Enquanto este olhou para o que está por trás da produção capitalista, Fraser pretende olhar para as condições de possibilidade de fundo que possibilitam essa produção. A nosso ver, porém, Fraser fica aquém de Marx. Ao abandonar a crítica da ideologia, ela não tem instrumentos conceituais para apreender e criticar fenômenos ideológicos contemporâneos associados à recente ascensão da extrema direita. Depois de retomar o sentido de crítica da ideologia em Marx, pretendemos mostrar como é possível compreender o caráter ideológico de tais fenômenos enquanto crenças falsas de segunda ordem.

**Palavras-chave:** Marx; capitalismo; ideologia; Fraser; crítica.

**Abstract:** In order to examine the multifaceted crisis of current capitalism, Nancy Fraser returns to the Marxian problem of primitive accumulation. In her words, she intends to find what is behind Marx's "hidden abode". While the latter looked at what lies behind capitalist production, Fraser intends to look at the background conditions of possibility that make this production possible. In our view, however, Fraser falls short of Marx. By abandoning the ideology critique, she has no conceptual tools to grasp and critique contemporary ideological phenomena associated with the recent rise of the far right. After returning to Marx's sense ideology critique, we intend to show how it is possible to understand the ideological character of such phenomena as false second-order beliefs.

**Keywords:** Marx; capitalism; ideology; Fraser; critique.

Recebido em 30 de junho de 2024. Aceito em 26 de setembro de 2024.

*doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 21, n. 3, nov. de 2024, p. 39-53 / ISSN: 2179-7412
DOI: https://doi.org/10.5380/dp.v21i3.95979

Não é exagero dizer que a tradição intelectual conhecida pelo nome de teoria crítica nasceu enquanto crítica do capitalismo. Com efeito, pode-se situar a origem dessa tradição intelectual na obra de Marx, mais especificamente, em seu modelo de uma "crítica da economia política"[1]. É preciso lembrar, porém, que uma característica fundamental da teoria crítica é o fato de ser permanentemente renovada, não podendo ser confundida com um conjunto de teses imutáveis e isso significa que "tomar a obra de Marx como referência primeira da investigação não significa tomá-la como uma doutrina acabada, mas como um conjunto de problemas e de perguntas que cabe atualizar a cada vez, segundo cada constelação histórica específica" (NOBRE, 2004, p. 23). Não surpreende, portanto, que em sua crítica ao capitalismo contemporâneo Nancy Fraser pretenda retomar justamente a obra de Marx como referência primeira da investigação a fim de encontrar nela um conjunto de problemas e de perguntas a serem atualizados. Esse retorno a Marx é ainda menos surpreendente, uma vez que em um texto publicado há quatro décadas, Fraser já se valia das palavras de Marx em uma carta a Ruge de 1843 para definir o que entende ser a teoria crítica: "na minha opinião, até agora ninguém melhorou a definição de teoria crítica de Marx, de 1843, como 'o auto-esclarecimento [...] da época sobre suas lutas e desejos'" (FRASER, 2024a, p. 33). A própria autora explica que essa definição diferencia uma teoria crítica de uma teoria acrítica da sociedade não quanto à sua justificação ou, poderíamos dizer, à sua fundamentação, mas quanto à sua dimensão política: "uma teoria social crítica enquadra seu programa de investigação e sua estrutura conceitual tendo em vista os objetivos atividades dos movimentos sociais de oposição com os quais tem uma identificação militante (FRASER, 2024a, p. 33). Nesse sentido, a autora retoma de modo *sui generis* aquele princípio da Teoria Crítica discriminado por Horkheimer em seu texto programático "Teoria tradicional e teoria crítica", a saber: a orientação para a emancipação (HORKHEIMER, 1980, p. 131). Além disso, é preciso lembrar que a definição da teoria crítica como "o auto-esclarecimento da época sobre suas lutas e desejos" traz implícita uma tarefa fundamental que Fraser compartilha parte dos intelectuais vinculados a essa tradição de pensamento: a produção de diagnósticos do presente. Cumpre notar que já em meados da década de 1980, Fraser propunha um diagnóstico da condição "pós-socialista". As aspas na expressão indicavam uma postura crítica perante o horizonte geral em que o pensamento político se movia naquele momento, marcado pelas seguintes características:

> Ausência de qualquer projeto emancipatório abrangente digno de crédito, a despeito da proliferação de frentes de luta; a dissociação geral de política cultural de reconhecimento e política social de redistribuição; o descentramento das reivindicações de igualdade diante da agressiva mercantilização e do crescimento acentuado da desigualdade material" (FRASER, 2022, p 18).

Em *Capitalismo canibal: como nosso sistema está devorando a democracia, o cuidado e o planeta e o que podemos fazer a respeito disso*, Fraser propõe um novo diagnóstico do presente, agora não mais no horizonte de "um liberalismo econômico ressurgente" (FRASER, 2022, p 18), mas de uma "crise generalizada" (FRASER, 2024b, p. 16). O nome que Fraser dá a seu novo diagnóstico do presente é "capitalismo canibal". O adjetivo aqui visa assinalar diferentes dimensões do estado atual de coisas, correspondentes a diferentes sentidos do termo: 1) o ritual de um ser humano comer a carne de outro, denotando aqui a classe capitalista que se alimenta de todos os demais; 2) privar um estabelecimento ou empreendimento de um elemento essencial para seu funcionamento a fim de criar ou sustentar outros, que se assemelha aqui à relação entre a economia capitalista e os terrenos não econômicos, como família e comunidades, habitats e ecossistemas, capacidades estatais e poderes públicos; 3) a atração pelo capital para sua órbita da riqueza natural e social de zonas periféricas do sistema-mundo; 4) o Ouroboros (serpente que engole a própria cauda), representando um sistema que devora as bases naturais, políticas e sociais de sua própria

[1] Marcos Nobre assinala corretamente, a nosso ver, que "a Teoria Crítica surgiu a partir da apropriação por Marx da crítica de Hegel às 'filosofias da finitude', às 'filosofias do Entendimento', em especial à filosofia kantiana como ápice de uma tendência mais ampla dos 'novos tempos', da modernidade" (NOBRE, 2008, p. 265). É preciso acrescentar, como assinala Habermas (2000, p. 32), que na filosofia hegeliana a crítica do idealismo subjetivo é simultaneamente uma crítica da modernidade. Marx, por seu turno, inspirado em Hegel, decide realizar uma crítica do capitalismo por meio uma crítica da economia política.

existência. O termo "capitalismo", por sua vez, designa mais do que apenas um sistema econômico baseado na propriedade privada e em trocas comerciais; ele denota uma "ordem social institucionalizada", baseada na dominação de gênero, na degradação ecológica, na opressão racial-imperial, e na dominação política. Daí a crise generalizada ou crise multifacetada de que fala Fraser:

> Nem é uma "mera" crise do cuidado ou da reprodução social ou "só" uma crise de migração e violência racializada. Não é "simplesmente" uma crise ecológica em que um planeta cada vez mais quente expele pragas letais, tampouco "somente" uma crise política de sucateamento de infraestruturas, aumento do militarismo e proliferação de tiranos. Ah, não, a coisa é pior: trata-se de uma crise generalizada de toda a ordem social em que todas essas calamidades convergem, exacerbando-se entre si e ameaçando nos engolir por inteiro. (FRASER, 2024b, p. 15-6)

A fim de pensar essas crises, Fraser retoma o problema marxiano da acumulação primitiva na atualidade, colocando-se aquém de Marx. Em suas palavras, trata-se de buscar aquilo que está por trás do "terreno oculto" de Marx. Se este olhou para o que está por trás da produção capitalista, Fraser pretende olhar para as condições de possibilidade de fundo que possibilitam essa produção. Ela pergunta, portanto, sobre o que deve existir por trás das características centrais que Marx discrimina no capitalismo (propriedade privada dos meios de produção, livre-mercado de trabalho, o valor que "se" expande, o papel distintivo dos mercados na sociedade capitalista) para que elas próprias sejam possíveis. Ao invés de se distanciar de Marx, Fraser retoma o capítulo sobre a "assim chamada acumulação primitiva" no final do Livro I de *O capital*. A nosso ver, porém, Fraser fica aquém de Marx em outro sentido. Ao abandonar a crítica da ideologia, a autora não tem instrumentos conceituais para apreender e criticar fenômenos ideológicos contemporâneos associados à recente ascensão reacionária. Vale dizer que não é ponto pacífico que a crítica da ideologia seja central para o projeto tardio de Marx ou mesmo para toda e qualquer crítica do capitalismo. Nesse sentido, não sustentamos uma relação de necessidade conceitual entre crítica da ideologia e crítica do capitalismo. A necessidade de reabilitar a crítica da ideologia provém, a nosso ver, de uma exigência colocada pela compreensão dos fenômenos mencionados. Desse modo, depois de retomar o sentido de crítica da ideologia em Marx, pretendemos mostrar como é possível compreender o caráter ideológico de tais fenômenos enquanto crenças falsas de segunda ordem. Com isso, pretendemos destacar uma outra forma de pensar a atualidade a partir de Marx, bem como uma forma de pensar Marx hoje para além da apropriação que Fraser faz dele.

## 1. Considerações metodológicas sobre a crítica da ideologia em Marx e a "eficácia invertida das normas"

O conceito de ideologia, seja no decorrer das leituras marxistas, seja no âmbito da filosofia e das ciências sociais tradicionais, está associado a uma grande variedade de sentidos, que, como indica Eagleton (1997, p. 15-16), não necessariamente convergem entre si. Aqui, temos a intenção de recuperar tal conceito no sentido específico ligado à obra de Marx. Mesmo propondo tal delimitação, nossa tarefa continua um tanto complicada. Isso porque, Marx, em coautoria com Engels, valeu-se da noção de ideologia, ou melhor, de crítica da ideologia apenas nos manuscritos que compuseram postumamente *A ideologia alemã*. Como argumentam os editores dedicados ao trabalho filológico da *Marx-Engels Gesamtausgabe 2* (*MEGA 2*)[2], esse conjunto de manuscritos não compõem uma obra coesa, ou melhor dizendo, sistemática, mas sim um projeto de uma revista filosófica que fora abandonado. Visto que este suposto livro possuía papel central nas interpretações do que se cunhou "materialismo histórico-dialético", essas novas edições produziram novas reflexões em torno do pensamento marxiano, de modo que o conceito de ideologia (e, sobretudo,

[2] Sobre as questões envolvendo as novas edições da obra de Marx e Engels ver: HUBMANN, PAGEL, 2018; 2022; PAGEL, 2020; HUBMANN, 2012; XIMENES, 2022; ZANOLA, 2022; CARVER, BLANK, 2014a; 2014b.

a ideia de crítica da ideologia) puderam ser revisitados em seu sentido original, ao menos no interior do marxismo.

No que concerne os interesses específicos deste artigo, não colocamos como pretensão reconstruir o sentido da crítica da ideologia nem nos escritos de *A ideologia alemã*, muito menos na obra toda de Marx e Engels. Nosso interesse é reconstruir aspectos metodológicos do conceito de crítica da ideologia que podem ser apropriados para que autores contemporâneos da Teoria Crítica efetuem uma crítica atualizada do capitalismo. Essa tentativa, inclusive, não é original deste nosso empreendimento. Titus Stahl (2020), Rahel Jaeggi (2008) e Robin Celikates (2006), são exemplos de teóricos críticos contemporâneos que restituíram a crítica da ideologia no debate sobre o próprio conceito de crítica[3]. Visaremos demonstrar como as ideias de crítica da ideologia e de ideologia inscritas no pensamento de marxiano podem ser recuperadas em termos metodológicos para se pensar elementos para a constituições de uma crítica renovada das formas de "falsa consciência" inseridas nos discursos de justificação do capitalismo contemporâneo. Nessa primeira seção, em específico, iremos nos concentrar justamente nesses aspectos ligados à crítica da ideologia no pensamento de Marx e de Engels.

O ponto central para abordarmos esse problema é a crítica que Marx e Engels direcionam a "falsa consciência" dos jovens hegelianos de esquerda, mais especificamente, Feuerbach e Max Stirner, que constituem respectivamente o primeiro e o terceiro capítulos de *A ideologia alemã*[4]. Concordamos aqui com a interpretação de Gisele Zanola (2022), segundo a qual há uma unidade metodológica entre estes dois capítulos centrada na concepção de crítica da ideologia. Aparecem neles dois sentidos de ideologia, a saber: a) expressão ideal das relações materiais dominantes (MARX, ENGELS, 2007, p. 47); b) processo de inversão da realidade que a ideia aparece como causa da realidade, e não o contrário (ZANOLA, 2022, p. 69).

Esses dois sentidos destacados por Zanola se combinam na efetuação da crítica da ideologia em Marx, ao menos em *A ideologia alemã*. Com a divisão entre trabalho material e trabalho espiritual, criam-se as condições para que a classe que detém os meios de produção possa produzir uma classe de ideólogos. Estes, afastados da atividade produtiva material, passam a formular ideias que se descolam justamente dela, tomando essas ideias como a própria realidade. Essa classe é justamente a classe dominante que, através desses ideólogos, expressa idealmente as relações sociais dominantes. Contudo, expressam de modo duplamente invertido. Primeiro, invertendo a consciência, isto é, colocando as ideias como anteriores a prática social, constituindo o que Marx e Engels chamam de ideologia. Segundo, invertem a própria prática social, entendida como a alienação (*Entfremdung*). Como bem sintetiza Zanola (2023, p. 75), a ideologia esconde a alienação, de forma a constituir um reflexo de uma realidade invertida que resulta na negação desta última inversão.

Tais elementos, que aparecem sobretudo no capítulo sobre Feuerbach, são muito bem explicitados pela crítica dos autores à Max Stirner. Ali, procura-se demonstrar como o projeto filosófico desenvolvido em *O Único e sua propriedade*, no qual apresenta-se uma crítica à religião, é uma expressão da própria condição de classe de Stirner, a saber, a de um pequeno burguês alemão. Vale ressaltar que se trata de

[3] Há de se mencionar que este regaste refere-se à posição de Habermas em "Técnica e ciência como ideologia", em que o autor advoga sobre a "caducidade" de tal forma de crítica. O argumento central é de que a ideologia do capitalismo tardio, a saber, da tecnocracia, torna a própria ideologia "transparente", de modo que a possibilidade da crítica é bloqueada. Um argumento semelhante aparece no texto "Industria cultural", de Adorno e Horkheimer, no qual há também se fala na transparência da ideologia contemporânea refletida nas formas ideológicas propagadas pela indústria cultural (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 137-138). No entanto, diferente de Habermas, encontra-se, ao menos no pensamento de Adorno, elementos metodológicos que concernem a crítica da ideologia, isto é, não houve um abandono propriamente do método subjacente a está forma de crítica social (sobre este tema, autores visões distintas, ver: COOK, 2001; FLECK, 2016).

[4] Como referência dos capítulos, tomamos a edição brasileira da Boitempo.

uma Alemanha que ainda compunha o Império Prussiano, com fortes traços feudais e absolutistas, de modo a apresentar um atraso em relação aos desenvolvimentos de países que fizeram tanto a revolução do ponto de vista das ideais iluministas (exemplificados na revolução francesa) quanto do ponto de vista de uma revolução industrial (sobretudo os ingleses), duplo movimento que consolidara o que chamamos de modernidade. Stirner é, desse modo, uma expressão de uma pequena burguesia alemã que pretende romper com as relações feudais (e por isso a crítica da religião), mas que devido ao seu afastamento da atividade material, traçou sua luta apenas no plano espiritual, isto é, das ideais. Nisso, o pensamento do autor torna-se propriamente ideológico quando adota uma concepção de história na qual as expressões da filosofia de cada período seriam sua própria realidade (ZANOLA, 2022, p. 73). Zanola sintetiza bem o problema: "a dominação real tem sua expressão invertida na concepção de uma dominação ideal" (ZANOLA, 2022, p. 80). Em outras palavras, quando ele efetua essa crítica das relações de dominação que partem da igreja, ou seja, compreendendo que o mundo cristão impõe um domínio aos indivíduos através das ideias, ele inverte uma relação que é na verdade iniciada pela relação material de produção, no caso do feudalismo as relações entre suseranos, vassalos, servos e clero.

É a partir dessa desconexão entre dominação material e dominação ideal que Marx e Engels (2007, p. 332-333) traçam uma analogia com de Stirner com a luta imaginária de Don Quixote e Sancho Pança contra os moinhos de vento: "a luta travada por Stirner não passa de uma luta imaginária, cujos desdobramentos não podem ser senão imaginários" (ZANOLA, 2022, p. 81). Compreende-se assim porque o autor pode ser compreendido como um ideólogo, ao expressar as contradições imanentes ao seu próprio tempo histórico, como demonstra Zanola:

> Economicamente, a formação pequeno-burguesa da classe burguesa redundou na impossibilidade de sua organização política de maneira independente: tal fragmentação política – inclusive geográfica, em "pequenos principados" e "cidades-reinos" – implicou, portanto, que os interesses dessa classe fossem interesses "mesquinhos", ou, se pudermos relacionar com Stirner, interesses egoístas. Em vista disso, da impotência da classe de dominar exclusivamente, o Estado prussiano mantém uma aparência maior de independência, ou seja, de universalização em relação aos indivíduos (tal qual a expressão ideológica das relações de produção). Embora Stirner critique as causas universais de Deus, de liberdade, de verdade, de justiça, e de tudo o que considera sagrado, sua crítica pressupõe que a dominação delas sobre a realidade seja verdadeira. Essa crença no domínio das ideias, que seria compartilhada entre os pequeno-burgueses, expressa sua falta de participação prática no mercado mundial. Sua participação, pelo contrário, foi reduzida a uma participação meramente ideal, de intensa produção filosófica, atestada desde a filosofia de Kant. Em suma, Stirner só pode atribuir à realidade uma causa meramente ideal em razão da inversão real alemã (ZANOLA, 2023, p. 82).

Se concordamos então com a interpretação da comentadora, pode-se compreender que a crítica da ideologia, em seu sentido original no pensamento de Marx e Engels, apresenta-se como um diagnóstico da inversão expressa pela consciência de determinados autores e as condições materiais em que eles estão inseridos. No caso de Stirner, a inversão é expressa pela sua filosofia idealista inserida em uma Alemanha atrasada em relação à França e Inglaterra.

O aspecto fundamental que queremos enfatizar, recuperando esses aspectos destacados por Zanola em *A ideologia alemã*, é justamente essa inversão do ideal e do real, desvelada pela crítica da ideologia. Abre-se uma chave de leitura que remete ao que podemos chamar de "eficácia invertida das normas" (JAEGGI, 2008; CAUX, 2021). Situando novamente o caso de Stirner, ele expressa e justifica a posição da pequena burguesia alemã ao situar-se em um país atrasado em relação aos ideais postos pela burguesia. Com isso, ele opera uma inversão entre material e ideal, isto é, a religião, dominação ideal, aparece como causa da dominação material, no caso, as relações produtivas feudais vigentes na Alemanha. Nota-se que a eficácia invertida está em que a norma evocada por sua teoria filosófica tem a pretensão de superar o atraso alemão e, no entanto, ela é expressão do próprio atraso que quer superar.

Esse funcionamento metodológico da crítica da ideologia pode ser melhor ilustrado na crítica que Marx opera em relação ao liberalismo e aos socialistas utópicos, que está sintetizada na seguinte passagem dos *Grundrisse*:

> (...) evidencia-se igualmente a tolice dos socialistas (notadamente dos franceses, que querem provar que o socialismo é a realização das ideias da sociedade burguesa expressas pela Revolução Francesa), que demonstram que a troca, o valor de troca etc. são originalmente (no tempo) ou de acordo com o seu conceito (em sua forma adequada) um sistema da liberdade e igualdade de todos, mas que têm sido deturpados pelo dinheiro, pelo capital etc. Ou ainda, que a história só fez até o momento tentativas malsucedidas de realizá-las de um modo correspondente à sua verdade, e agora os socialistas, como Proudhon, por exemplo, descobriram o verdadeiro Jacob, com o que deve ser providenciada a genuína história dessas relações, em lugar de sua falsa história. Cabe responder-lhes: o valor de troca ou, mais precisamente, o sistema monetário é de fato o sistema da igualdade e liberdade, e as perturbações que enfrentam no desenvolvimento ulterior do sistema são perturbações a ele imanentes, justamente a efetivação da liberdade e igualdade, que se patenteiam como desigualdade e ausência de liberdade. É tão piedoso quanto tolo desejar que o valor de troca não se desenvolva em capital, ou que o trabalho produtor de valor de troca não se desenvolva em trabalho assalariado. O que distingue esses senhores dos apologistas burgueses é, de um lado, a sensibilidade das contradições que o sistema o encerra; de outro, o utopismo, não compreender a diferença necessária entre a figura real e a ideal da sociedade burguesa e, consequentemente, pretender assumir o inútil empreendimento de querer realizar novamente a própria expressão ideal, expressão que de fato nada mais é do que a fotografia dessa realidade (MARX, 2011, p. 191).

Ora, do mesmo modo que Feuerbach e Stirner possuem uma crença falsa sob o status das crenças religiosas enquanto a fonte de dominação, os socialistas utópicos têm uma falsa crença de que bastaria que os princípios burgueses da liberdade e da igualdade se realizassem, para que então a sociedade prometida por esses ideais viesse a tornar-se real. Jaeggi (2008) elabora essa questão ao tratar do paradoxo adorniano segundo o qual a ideologia é, ao mesmo tempo, falsa e verdadeira. No caso, a liberdade e a igualdade, princípios jurídicos que regem normativamente a sociedade burguesa, de fato são promessas de emancipação instituídas no mundo burguês. Contudo, ao se contrapor com a realidade material das relações de trabalho, em que aqueles destituídos dos meios de produção necessitam vender sua força de trabalho, isto é, os proletariados, estes não podem usufruir, de fato, de tais direitos. Se eles não aceitarem as condições de trabalho impostas, irão morrer de fome. Pode se colocar em questão quais as condições reais de liberdade se não podem escolher seu próprio destino? E quais as condições reais de igualdade se quem detém os meios de produção pode impor determinadas situações de trabalho aqueles que não possuem? Ou seja, o que há na sociedade burguesa é uma realização da desigualdade e da ausência de liberdade, como demonstrado na citação acima.

Disso, a princípio, poderia se resolver tal paradoxo entre os momentos de falsidade e verdade da ideologia. Ela, por um lado, compõe na esfera normativa verdadeiramente um sistema da liberdade e da igualdade. Porém, por outro lado, este se falseia na medida em que é realizado materialmente. Tal contradição entre os princípios e sua efetivação é também percebida pelos socialistas utópicos. O problema está em que tal paradoxo não se esgota nessa contradição entre norma e efetividade. O ponto central que Jaeggi (2008, p. 143-146) enfatiza é que os ideais da liberdade e da igualdade são necessariamente falsos em sua realização. Isso porque eles são ideais que são socialmente necessários e eficazes para a realização das instituições sociais burguesas. A eficácia das normas está justamente em sua realização invertida: para realizar as instituições que promovem a ausência de liberdade e desigualdade, são necessários os ideais da liberdade e da igualdade: "sua eficácia consiste precisamente em – e Marx não considera este efeito apenas casual, mas necessário – ela própria, em sua realização, simultaneamente minar seu terreno" (JAEGGI, 2008, p. 144). Pode-se dizer então, compreendendo melhor este paradoxo, que a consciência é necessariamente falsa pois responde a uma realidade falsa, isto é, "uma consciência falsa *socialmente induzida*" (JAEGGI, 2008, p. 145).

Retomando a citação de Marx dos *Grundrisse*, os socialistas utópicos, ao tentarem resolver as contradições ente norma e efetividade apenas do ponto de vista da realização desses princípios, não percebem a

própria falsidade da realidade capitalista, na qual esses princípios se realizam de forma necessariamente invertida ao serem corporificadas pelas relações de trabalho, sedimentando a desigualdade e a ausência de liberdade. Chega-se à questão polêmica da "falsa consciência". Tanto os socialistas utópicos quanto os jovens hegelianos de esquerda projetam uma questão ideal na realidade material, invertendo a relação entre ideia e materialidade. No caso de Feuerbach e Stirner, eles denotam uma "teoria geral das crenças" em que o objetivo se explica pelas suas propriedades cognitivas e sua história epistêmica (STAHL, 2020, p. 216). Já os socialistas utópicos, creem que basta a realização de fato dos princípios da liberdade e da igualdade, para que as contradições materiais imanentes à sociedade capitalista desapareçam. Em ambos os casos, o falso é a maneira como os ideólogos postulam a questão de "cabeça para baixo (MARX, ENGELS, 2007, p. 232)[5] e descrevem suas ideologias enquanto força motriz e como objetivo de todas as relações sociais, quando na verdade expressam as mesmas (STAHL, 2020, p. 216-217).

Desse modo, essas ideologias são socialmente necessárias para que essas relações sociais possam ser sedimentadas, denotando o que foi chamado de "eficácia invertida das normas". Nisso, a falsidade cognitiva da ideologia se expressa devido uma ordem social falsa que necessita de justificações falsas para sua manutenção. Nos termos de Stahl: "eles [os julgamentos em práticas ideológicas] são cognitivamente falsos porque expressam distinções práticas cuja legitimidade só poderia ser justificada por crenças falsas de segunda ordem" (STAHL, 2020, p. 231). É a partir desses fundamentos metodológicos da crítica da ideologia que passamos a discutir a proposta de crítica do capitalismo de Fraser.

**2. Acumulação primitiva como expropriação e a crítica da ideologia hoje**

Como dissemos, Fraser pretende pensar o problema marxiano da acumulação primitiva na atualidade, buscando aquilo que está por trás do "terreno oculto" de Marx. Fraser pretende olhar para as condições de possibilidade de fundo que possibilitam a produção capitalista, aprofundando a "virada epistêmica" de Marx, isto é, a passagem da investigação da exploração para a investigação da expropriação. Esta última, assinala a autora, é um processo contínuo de acumulação que segue ao lado do mecanismo oficial da exploração:

A acumulação age pela exploração. Em outras palavras, a expansão do capital não acontece pela troca de equivalentes, como sugere a perspectiva do mercado, mas precisamente pelo seu oposto: pela não remuneração de uma parte do tempo de trabalho dos trabalhadores. De modo semelhante, quando nos movemos no fim do livro, da exploração para a expropriação, descobrimos um segredo ainda mais vil: por trás da coerção sublimada do trabalho assalariado estão a violência expressa e o roubo descarado. (FRASER, 2024b, p. 28).

Fraser reconhece que esse mecanismo de expropriação não é historicamente circunscrito; ao contrário, trata-se de um mecanismo contínuo, não se limitando às origens do capitalismo. No capitalismo atual, respondem pela expropriação as contradições entre capital e cuidado ou trabalho reprodutivo de maneira geral, entre capital e natureza, entre capital e raça e entre capital e poder político. Curiosamente, Fraser não associa esse mecanismo de expropriação de uma das quatro características centrais do capitalismo apontadas por Marx, a saber: o livre-mercado de trabalho. Ela repete a formulação de Marx, segundo a qual o trabalhador é livre em um duplo sentido: em um sentido jurídico, isso significa que ele não é escravizado, submetido à servidão, fideicometido ou vinculado de alguma forma a um senhor ou lugar; em outro sentido, o indivíduo é livre do acesso aos meios de subsistência e produção. Esse ponto é mencionado por Marx ao menos três vezes no Livro I de *O capital*, mas o *locus classicus* dessa consideração é justamente o início do capítulo. Surpreende, portanto, que ele não tenha lugar no esquema de Fraser, que procura repensar o problema marxiano da acumulação primitiva.

[5] Sobre esse ponto do "virar de cabeça para baixo", ver o comentário de Zanola (2022, p. 78-79).

Marx colocava o problema da assim chamada acumulação primitiva no contexto mais amplo da solução de um aparente círculo vicioso colocado pela economia política clássica: "a acumulação do capital pressupõe o mais-valor, o mais-valor, a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias" (MARX, 2017, p. 785). A fim de escapar do paradoxo, a economia política supunha uma acumulação primitiva, de acordo com a qual "numa época muito remota, havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, uma súcia de vadios a dissipar tudo o que tinham e ainda mais [...] os primeiros acumularam riquezas e os últimos acabaram sem ter nada para vender, a não ser sua própria pele" (MARX, 2017, p. 785). Como se sabe, Marx recusa essa explicação enquanto uma "anedota do passado". Aquilo que a economia política chamou de acumulação primitiva corresponde, na realidade, a um processo histórico violento. Como diz o próprio Marx, "a história dessa expropriação está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo" (MARX, 2017, p. 787). Nesse contexto, ele chama a atenção para o fato de que o caráter livre do trabalho na sociedade capitalista é relativamente aparente. A transformação de dinheiro e mercadoria em capital, isto é, em valor que se valoriza, só acontece quando duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias se defrontam:

> De um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que buscam valorizar a quantia de valor de que dispõem por meio da compra de força de trabalho alheia; de outro, trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, por conseguinte, vendedores de trabalho. Trabalhadores livres no duplo sentido de que nem integram diretamente os meios de produção, como os escravos, servos etc., nem lhes pertencem os meios de produção, como no caso, por exemplo, do camponês que trabalha por sua própria conta etc., mas estão, antes, livres e desvinculados desses meios de produção. Com essa polarização do mercado estão dadas as condições fundamentais da produção capitalista. A relação capitalista pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho. (MARX, 2017, p. 786)[6]

A exploração capitalista do trabalho livre supõe um processo de expropriação que coloca uma nova modalidade de não liberdade para o trabalhador. Fraser tem razão ao dizer que a expropriação é um processo contínuo de acumulação que segue ao lado do mecanismo oficial da exploração. O que passa desapercebido aos olhos da autora, porém, é o resultado específico desse processo, a saber: a produção de uma nova forma de dominação que torna o trabalho livre em um trabalho não livre, uma vez que "o tempo de que [o trabalhador] livremente dispõe para vender sua força de trabalho é o tempo em que é forçado a vendê-la" (MARX, 2017, p. 373). Embora a crítica da ideologia não seja retomada de maneira explícita por Marx em *O capital*, não é exagerado dizer que a explicitação do trabalho livre como forma não liberdade em função da desigualdade material é, como vimos na seção anterior, tarefa da crítica da ideologia. Nesse sentido, Rahel Jaeggi tem razão ao exemplificar a crítica imanente de modo geral a partir precisamente desse problema:

> Alguns motivos da crítica de Marx ao capitalismo, se não todo seu projeto, podem ser entendidos como crítica imanente. Marx, por exemplo, mostra, com relação às normas de liberdade universal e igualdade dentro do mercado de trabalho capitalista, que as normas ancoradas na autocompreensão da sociedade civil e implícitas na sua estrutura social são anuladas pelas práticas sociais que também existem nessa sociedade. Não só a autocompreensão, mas também as instituições essenciais da sociedade civil – o mercado livre, o trabalho assalariado livre e o contrato de trabalho firmado entre pessoas livres e legalmente iguais – baseiam-se (e geram) essas normas. Ao mesmo tempo, a liberdade e a igualdade são minadas pelas intuições da sociedade burguesa-capitalista, o que significa que não são ou são apenas incompletamente realizadas nela. Como participante do mercado de trabalho, o trabalhador é "apenas formalmente" livre e igual, mas na realidade não é livre e igual. Como "duplamente livre" (como diz Marx incisivamente), ele está livre dos grilhões da dependência feudal, mas também livre para morrer de fome. Aqui, a crítica imanente é a autoridade que estabelece uma ligação sistemática entre os dois achados – o da igualdade

[6] Esse ponto já havia sido mencionado por Marx em momentos anteriores do Livro I de *O capital*. No capítulo 4, por exemplo, ele escreve: "Para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro tem, portanto, de encontrar no mercado de mercadorias o trabalhador livre, e livre em dois sentidos: de ser uma pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de, por outro lado, ser alguém que não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho" (MARX, 2017, p. 244).

> formal e o da desigualdade social – e afirma não só a sua potencial natureza conflituosa, mas também a "contradição" imanente de tal formação social. (JAEGGI, 2014, p. 285)

Em sua obra de introdução à filosofia social, Jaeggi e Celikates destacam a atualidade do problema marxiano na era neoliberal do capitalismo: "aparentes ganhos de liberdade no mercado de trabalho se transformam em novos discursos disciplinares de responsabilidade individual [...] termos que antes faziam parte do vocabulário da crítica social, como autonomia e autenticidade, encontram o seu lugar nos discursos de gestão neoliberal" (CELIKATES, JAEGGI, 2017, p. 116).

Sobre isso, não encontramos nenhuma menção na obra de Fraser. Quem retoma esse problema é Wendy Brown em sua análise do neoliberalismo. Segundo a autora, a economicização do Estado, da sociedade e dos sujeitos, característica da racionalidade neoliberal, faz com que liberdade e igualdade ganhem uma validade exclusivamente econômica: a liberdade é reduzida ao direito ao empreendedorismo, a igualdade dá lugar a mundos amplamente competitivos de perdedores e vencedores. Resulta disso uma combinação do discurso sobre o capital humano com um discurso nacional-teológico de sacrifício moralizado. A liberação dos indivíduos da regulamentação estatal e solidariedade social, o neoliberalismo coloca os indivíduos sob o jugo de novos imperativos econômicos, processo que repete a "dupla liberdade" que Marx apontou como elemento essencial à proletarização na origem do capitalismo:

> Formalmente liberados da interferência legal em suas escolhas e decisões, os sujeitos permanecem, em todos os níveis, identificados e integrados aos imperativos e prédicas do capital. Assim, enquanto a cidadania neoliberal deixa o indivíduo livre para cuidar de si mesmo, ela também o compromete, discursivamente, com o bem-estar geral – demandando sua fidelidade e potencial sacrifício em nome da saúde nacional ou do crescimento econômico. (BROWN, 2018, p. 10)

Embora a interpretação que Brown propõe do neoliberalismo esteja baseada, como ela mesma reconhece, na leitura de Foucault, ela recorre a Marx para diagnosticar o que chama de "inversão paradoxal da liberdade neoliberal", isto é, o fato de a liberdade neoliberal tornar-se responsabilização e sacrifício do indivíduo[7].

Em trabalhos posteriores, Brown revê sua intepretação do neoliberalismo à luz da ascensão da política antidemocrática e da extrema direita. Ela enxerga aí uma combinação de elementos aparentemente contraditórios, na medida em que tal política combina elementos próprios do neoliberalismo (favorecimento do capital, repressão do trabalho, demonização do Estado social e do político, ataque às igualdades e exaltação da liberdade) com seus aparentes opostos (nacionalismo, imposição da moralidade tradicional, antielitismo populista e demandas por soluções estatais para problemas econômicos e sociais). Disso resulta a conjugação de retidão moral e conduta amoral e não civilizada quase celebradora, o endosso da autoridade e a agressão pública sem precedentes, o ataque ao relativismo e, ao mesmo tempo, à ciência e à razão, a rejeição de afirmações baseadas em fatos, argumentação racional, credibilidade e responsabilidade. Interessa-nos aqui este último ponto. Brown destaca a existência de um "niilismo crescente que desafia a verdade e transforma a moralidade tradicional em arma de batalha política" (BROWN, 2019, p. 16). A nosso ver, esse niilismo encontra expressão em fenômenos contemporâneos como a produção e disseminação de desinformações por meio de Fake News e como o negacionismo.

Ao introduzir a contradição ecológica do capitalismo e a necessidade de uma ecopolítica transambiental e anticapitalista, Fraser escreve que "ainda que bolsões de negacionismo sejam persistentes, atores políticos

[7] Em uma nota de rodapé, Brown é ainda mais explícita em sua referência a Marx: "Aqui, os que estudam Marx perceberão uma sinistra inversão, no século XXI, da irônica "dupla liberdade" identificada em *O capital* como pré-requisito à proletarização. Se, no século XIX, o trabalho teve que ser 'libertado' da servidão feudal para que os meios da autossuficiência se tornassem disponíveis à exploração capitalista, hoje, seres humanos precisam ser emancipados de solidariedades anacrônicas, de benefícios do Estado de bem-estar social e de proteções legais, de maneira a tornarem-se disponíveis para o sacrifício cidadão neoliberal" (BROWN, 2018, p. 10).

de diversas matizes estão se voltando para a questão" (FRASER, 2024b, p. 121). Embora mencione o negacionismo, a autora não vê a necessidade de comentar particularmente esse fenômeno e sua importância para o agravamento da crise ambiental e climática. A nosso ver, não apenas a explicação da crise entre capitalismo e natureza exigiria um retorno à crítica da ideologia. As demais crises diagnosticadas por Fraser também estão associadas a fenômenos ideológicos como as Fake News e o negacionismo. Não apenas no que diz respeito à relação entre capitalismo e natureza observa-se facilmente como o negacionismo climático e ambiental, bem como as Fake News que visam descreditar a ciência, impulsionam a crise. Algo parecido pode ser dito da crise resultante da contradição entre capital e cuidado, a exemplo da chamada "ideologia de gênero", que visa manter as relações de gênero enquanto "estados de dominação", para retomar uma expressão de Foucault[8].

A fim de examinar a produção e disseminação de desinformações por meio de Fake News e o negacionismo, convém tomá-los como parte da chamada era da pós-verdade. Como destaca Perini-Santos, "a expressão pós-verdade designa uma suposta mudança no comportamento das pessoas que, aparentemente, passaram a ter crenças para as quais não têm razões epistêmicas" (PERINI-SANTOS, 2022, p. 272). Isso é explicado pela exacerbação de alguns fenômenos que precedem a era da pós-verdade, notadamente, a existência de vieses cognitivos que explicam o desvio de razões epistêmicas. Em particular, pode-se destacar o viés de confirmação, que diminui a exigência evidencial para as crenças que já possuímos e aumenta a exigência para o que vai contra o que já acreditamos. Perini-Santos nota que tais vieses sempre estiveram a serviço da identificação a grupos específicos. Na atualidade, porém, esses fenômenos ganham nova dimensão, devido às seguintes razões: a difusão desregulada da informação favorece a propagação de crenças que não passam por filtros epistêmicos; e isso ocorre porque o fortalecimento da extrema direita se constrói em torno de crenças que não passam por filtros epistêmicos e morais e porque o crescimento da desconfiança nas sociedades se dá em razão do aumento da desigualdade. Mais do que isso, há uma espécie de reforço recíproco desses fatores: "O crescimento da desigualdade e a difusão desregulada de informações na internet reforçam a extrema direita, que se alimenta de tensões e desconfianças que crescem num mundo cada vez mais desigual e prospera em espaços sem filtros epistêmicos e morais" (PERINI-SANTOS, 2022, p. 274). Acreditamos que essa caracterização é correta e, por isso, merece desenvolvimento. As relações entre os fatores mencionados não se devem apenas ao reforço recíproco de seus efeitos, isto é, ao fato de que o crescimento da desigualdade e a difusão desregulada de informações reforçam a extrema direita e esta prospera em espaços sem filtros epistêmicos e morais. A nosso ver, há uma afinidade eletiva entre esses efeitos e o neoliberalismo, sobretudo em sua versão reacionário contemporânea. Perini-Santos lembra que a difusão desregulada da informação está ligada ao crescimento da difusão de crenças que têm um papel identitário. Que se pense, por exemplo, no terraplanismo ou na difusão de desinformação por meio de grupos em aplicativos de mensagem. Esse papel identitário encontra terreno fértil na versão hiper-reacionária do neoliberalismo, segundo a expressão de Fraser (2018).

Wendy Brown mostrou de maneira convincente que "a atual economicização neoliberal da vida política e social se distingue por uma produção discursiva que converte toda pessoa em capital humano – de si mesma, das empresas, e de uma constelação econômica nacional ou pós-nacional, como a União Europeia" (BROWN, 2018, p. 6). No plano da difusão de informações, da produção e difusão do conhecimento e da ciência, esse fenômeno significa autorizar indivíduos e grupos a reivindicarem para si o poder de produzir suas próprias "verdades". Assim como os indivíduos são livres no sentido de que são "liberados da interferência legal em suas escolhas e decisões" – ainda que isso signifique um novo modo de subjugação, que Brown chama de "cidadania sacrificial" –, eles são também são livres de qualquer compromisso como, por exemplo, intuições científicas – ainda que isso possa significar o sacrifício literal de inúmeras vidas, conforme mostraram as estatísticas sobre pessoas não-vacinadas e o número de mortos por Covid-19 durante a pandemia. Essa liberdade neoliberal é partidária do ataque neoliberal ao social enquanto "local

[8] Sobre a expressão "estados de dominação", cf. ALLEN, 2015, p. 120.

em que cidadãos de origens e recursos amplamente desiguais são potencialmente reunidos e pensados como um conjunto (...), em que as desigualdades historicamente produzidas se manifestam como acesso, voz e tratamento políticos diferenciados, bem como o local em que essas desigualdades podem ser parcialmente corrigidas" (BROWN, 2019, p. 38). Wendy Brown mostra como a direita ascendente promove uma combinação de libertarianismo, moralismo, autoritarismo, nacionalismo, ódio ao Estado, conservadorismo cristão e racismo. Nesse contexto, as novas forças reacionárias, ao mesmo tempo, "batem-se contra o relativismo, mas também contra a ciência e a razão, e rejeitam afirmações baseadas em fatos, argumentação racional, credibilidade e responsabilidade" (BROWN, 2019, p. 10). A liberdade neoliberal serve como instrumento à era da pós-verdade e assume uma função identitária para aqueles que se identificam com ideologias de reacionárias e de extrema direita e pretendem descreditar verdades fundamentadas.

Acreditamos que só é possível compreender o que há de falso nas Fake News compreendendo seu caráter ideológico. Como recorda Stahl, a ideologia em sentido marxiano denota "falhas cognitivas em fenômenos intelectuais (isto é, nas relações intelectuais dos indivíduos com a realidade)" (STAHL, 2020, p. 215). Mais especificamente, trata-se de uma "relação cognitiva ideológica dos indivíduos com a realidade social não porque a ideologia reproduz cognitivamente essa realidade de modo falso, mas porque assume que a ideologia é a expressão adequada de uma falsa realidade" (STAHL, 2020, p. 220). Nesse sentido, o caráter ideológico das Fake News reside em que são fabricadas e disseminadas para justamente produzirem falhas cognitivas, mais especificamente, nas relações intelectuais de indivíduos e grupos com a realidade. Além disso, as Fake News não apenas reproduzem essa realidade de modo falso, mas são também a expressão de uma falsa realidade. Não por acaso muitas das Fake News recentes disseminam misoginia, homofobia, transfobia, etc. Lembre-se do uso indiscriminado de Fake News nas eleições de 2018 no Brasil, quando houve disparos massivos de mensagens por aplicativos de celular, que acusavam o então candidato Fernando Haddad de defender o incesto, a pedofilia, a implantação do comunismo no Brasil e de distribuir, quando Ministro da Educação, um suposto "kit gay" em escolas, incentivando as crianças a serem homossexuais.

Vale lembrar que "a ideologia favorece as crenças cognitivamente falsas (ou seja, não verdadeiras) de segunda ordem" (STAHL, 2020, p. 229). Essa concepção de ideologia remonta, como vimos, à crítica de Marx e Engels à crítica dos jovens hegelianos à religião na *Ideologia Alemã*. Marx e Engels fazem uma distinção entre o *conteúdo* das crenças (ideias, aspirações) e a autocompreensão epistêmica que as sustenta. Por um lado, os jovens hegelianos criticam as ilusões religiosas não apenas por serem falsas em um sentido banal, mas sobretudo porque "os atores religiosos *compreendem mal* a si mesmos quando acreditam que se apoiam no conhecimento de um Deus, quando na realidade desenvolvem crenças a partir de suas próprias qualidades humanas" (STAHL, 2020, p. 216). Por outro lado, porém, Marx e Engels criticam a autocompreensão que os próprios jovens hegelianos têm de suas crenças: "na *Ideologia Alemã,* Marx e Engels tem em mente a crítica da ideologia dos jovens hegelianos como um caso paradigmático do ideológico porque, segundo sua visão, *eles mesmos* são guiados por crenças falsas sobre crenças ao realizar a crítica da ideologia" (STAHL, 2020, p. 216). Em particular, os jovens hegelianos têm uma crença falsa acerca das crenças dos indivíduos religiosos. Eles as tomam como mero resultado de uma projeção e acreditam que tais crenças podem ser explicadas apenas por suas propriedades cognitivas e sua história epistêmica. Os erros cognitivos, segundo os jovens hegelianos, explicam não apenas as crenças religiosas, mas também um *estado de abusos históricos e políticos,* e, portanto, sua crítica cognitiva é necessária e significativa para mudar a realidade política:

> As crenças dos jovens hegelianos formam assim um caso exemplar do ideológico porque se baseiam *em falsas crenças sobre o status, o papel social e o funcionamento do intelecto,* ou seja, em falsas *crenças de segunda ordem.* E com a estrutura do intelecto que passa a ser entendida deste modo, não apenas as crenças singulares, mas *toda a estrutura* torna-se ideológica. Uma vez que a crítica a crenças falsas de segunda ordem é apresentada na *Ideologia Alemã* como o projeto central da crítica da ideologia, a crítica da ideologia não parece criticar *quaisquer* crenças

> por sua falsidade, mas critica, em primeiro lugar, a *falsa compreensão das atitudes intelectuais*, as falsas *orientações em* nossas crenças ou uma falsa estrutura reflexiva de nossa relação cognitiva com o mundo. (STAHL, 2020, p. 216)

Algo similar ocorre com as Fake News. Elas não apenas produzem conteúdos falsos de primeira ordem, mas também servem para que os indivíduos tenham uma relação reflexiva deficitária de segunda ordem com tais conteúdos. Retomando o exemplo mencionado acima, as Fake News que disseminaram a suposta "ideologia de gênero" não apenas têm conteúdos falsos, pois não correspondem à realidade, ao contrário, distorcem deliberadamente a realidade. Mais do que isso, essas Fake News visam a incapacitar os indivíduos a julgar por si mesmos sobre falsidade material de tais conteúdos, isto é, a adotar uma relação reflexiva com eles. Isso tem por propósito a manutenção de relações desiguais e injustas e, por isso, é uma arma utilizada preferencialmente pelo populismo reacionário contemporâneo. Mais uma vez, repete-se a reação do neoliberalismo hiper-reacionário, para retomar a expressão de Fraser (2018), às reivindicações progressistas. Embora Fraser associe neoliberalismo aqui apenas a "um programa econômico expropriativo e plutocrático" (FRASER, 2018, p. 46), pode-se retomar a caracterização de Wendy Brown do neoliberalismo, segundo a qual "a atual economicização neoliberal da vida política e social se distingue por uma produção discursiva que converte toda pessoa em capital humano" (BROWN, 2018, p. 6). A nosso ver, no plano da difusão de informações, da produção e difusão do conhecimento e da ciência, esse fenômeno significa autorizar indivíduos e grupos a reivindicarem para si o poder de produzir suas próprias "verdades". Pelo lado "hiperreacionário" na expressão de Fraser, responde uma "política reacionária de reconhecimento".[9] O fato de políticos como Trump alegarem que as notícias produzidas e veiculadas pela mídia tradicional são Fake News visa, entre outras coisas, a impedir que seus partidários e seguidores possam discriminar quais notícias são de fato verdadeiras e quais são falsas, embaralhando os dois lados. Retomando o que dissemos acima, é possível afirmar com Titus Stahl que aquilo que é falso nas ideologias não é propriamente *no que* as pessoas *acreditam*, mas *a forma com a qual lidam* com as distinções nas quais baseiam suas crenças (STAHL, 2018, p. 226).

Algo similar ocorre no caso do fenômeno associado às Fake News: o negacionismo. A fim de compreender mais precisamente o que exatamente o negacionismo nega é preciso lembrar que ele não se confunde com dúvidas, incertezas e controvérsias legítimas. Esses elementos são parte fundamental do falibilismo da ciência. Assim como se pode dizer que a pós-verdade não é um tipo de verdade e sua explicação passa, como vimos, pela vinculação ao neoliberalismo, o negacionismo não é mera pseudociência no sentido popperiano e sua explicação passa, em parte, por sua associação ao populismo reacionário contemporâneo. Kropf ressalta que o negacionismo científico não resulta da ignorância, mas produz a ignorância de modo deliberado:

> Sua definição se dá por seu caráter intencional e articulado para produzir e disseminar desinformações e dúvidas, por meio de estratégias organizadas com o objetivo de contrariar evidências e alegações consensualmente reconhecidas pela comunidade científica. O negacionismo constitui-se como projeto atrelado a interesses extracientíficos. Ainda que dirigido a temas, a teorias ou a ideias específicas, o ataque à autoridade, aos consensos e às instituições científicas que os vocalizam e os sustentam torna o negacionismo ameaça à credibilidade da ciência como um todo. E, como tal, confronta a própria democracia. (KROPF, 2022, p. 201)

[9] Fraser: "A lista de suas provocações e ações em apoio a hierarquias de status odiosas é longa e assustadora: as várias versões de proibições a viagens, todas direcionadas a países de maioria muçulmana, mal disfarçadas pelo cínico acréscimo tardio da Venezuela; o dilaceramento dos direitos civis no Departamento de Justiça (que abandonou o uso de acordos judiciais) e do Departamento do Trabalho (que parou de fiscalizar a discriminação cometida por empresas contratadas pelo governo federal); sua recusa em defender casos judiciais sobre direitos LGBTQI+; sua reversão da cobertura do seguro obrigatório da contracepção; seu contigenciamento das proteções das Emendas Educacionais de 1972 para mulheres e meninas, mediante cortes no pessoal de fiscalização; e seus pronunciamentos públicos, seja em apoio a um tratamento policial mais violento dos suspeitos, seja pelo desprezo a la "xerife Joe" pelo Estado de Direito, seja em apoio a "pessoas de bem" entre os supremacistas brancos que semearam o caos em Charlottesville" (FRASER, 2018 p. 55).

A negação do negacionismo está dirigia também às instituições e procedimentos que garantam a objetividade do conhecimento. Não causa espanto que os negacionistas pretendam tanto negar teses científicas quanto desacreditar universidades, institutos de pesquisa, órgãos de controle, etc. Repete-se com o negacionismo aquele papel identitário que Perini-Santos identifica no fenômeno da pós-verdade. Kropf chama esse traço de "negação como *ethos*". A negação serve de elemento de identidade para aqueles que reagem ao "sistema", assim como reagem ao que Nancy Fraser (2018) chamou de "neoliberalismo progressista":

> O anti-intelectualismo nutrido por governos de extrema direita é, nesse sentido, um dos elementos decisivos para a mobilização negacionista que busca recrutar os que se veem como "o outro lado" em formas de vida referidas aos espaços e aos valores do conhecimento. (KROPF, 2022, p. 201)

Não por acaso variadas formas de negacionismo prosperaram no Brasil durante o governo de Jair Bolsonaro. Rocha, Solano e Medeiros identificam no bolsonarismo uma dimensão "antissistêmica", responsável por gerar alguns paradoxos, dentre eles, "a possibilidade da direita e da extrema direita continuarem a se apresentar como antissistêmicas mesmo após terem passado a ocupar posições centrais de poder" (ROCHA, SOLANO E MEDEIROS, 2022, p. 57). Mais do que isso, esse paradoxo é constitutivo do governo mencionado e teve um papel relevante em seu projeto autoritário, pois promoveu "uma constante destruição das instituições por dentro, buscando identificar a 'democracia existente' ao 'sistema' e propondo a identificação da 'verdadeira democracia' com o período da ditadura militar" (NOBRE, 2022, p. 178). No plano da ciência e do conhecimento, o negacionismo serviu a essa destruição por dentro das intuições científicas e órgãos de controle. É possível inclusive identificar estratégias de erosão democrática comuns a diferentes regimes autocráticos no mundo, bem como a governos que se colocaram nesse caminho (BRITO et al., 2023). No que diz respeito às políticas de educação, pode-se identificar, por exemplo, alterações na abordagem de fatos históricos, por vezes marcadas pela ausência de respaldo científico e pela reescrita de narrativas e fatos comprovados, interferências na autonomia didático-científica e ataques às liberdades individuais dos acadêmicos, tanto por meio de ameaças como de discursos que desvalorizam os atores educacionais, em especial os que fazem parte da oposição política aos regimes no poder.

Como dissemos, as crises diagnosticadas por Fraser estão associadas a fenômenos ideológicos como as Fake News e o negacionismo. Ambos visam a incapacitar os indivíduos a julgar por si mesmos sobre falsidade material de conteúdos falsos de primeira ordem, isto é, visam a incapacitar os indivíduos a adotar uma relação reflexiva com eles. Isso tem por propósito a manutenção de relações desiguais e injustas e, por isso, é uma arma utilizada preferencialmente pelo movimento reacionário contemporâneo. Sem a crítica da ideologia, a crítica do capitalismo contemporâneo, bem como a ascensão da política antidemocrática permanece sem uma crítica adequada.

**Referências bibliográficas**

ALLEN, A. 2015. Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista. *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 103, pp. 115-132.

BRITO, A. et al. 2023. *O caminho da autocracia*: estratégias atuais de erosão democrática. São Paulo: Tinta-da-China Brasil.

BROWN, Wendy. 2018. *Cidadania sacrificial*: neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade. Rio de Janeiro: Zazie Edições.

_____. 2019. *Nas ruínas do neoliberalismo*: a ascensão política antidemocrática no ocidente. São Paulo: Editora Politeia.

CARVER, T., BLANK, D. 2014a. *A political history of the editions of Marx and Engels's "German ideology manuscripts"*. New York: Palgrave MacMillan.

_____. 2014b. *Marx and Engels's "German ideology" manuscripts:* presentation and analysis of the "Feuerbach chapter". New York: Palgrave MacMillan,

CAUX, L. P. de. 2021. *A imanência da crítica*: os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana. São Paulo: Edições Loyola.

CELIKATES, R. 2006. From critical social theory to a social theory of critique: on the critique of ideology after the pragmatic turn. *Constellations*, vol. 13, nº 1, pp. 21-40.

EAGLETON, T. 1997. *Ideologia*: uma introdução. São Paulo, Unesp/Boitempo.

FRASER, N. 2018. Do neoliberalismo progressista a Trump – e além. *Política & Sociedade*, vol. 17, nº 40, pp. 43-64.

_____. 2024a. O que há de crítico na teoria crítica? O caso de Habermas e o gênero. In: _____. *Destinos do feminismo: do capitalismo administrado pelo Estado à crise neoliberal*. São Paulo: Boitempo.

_____. 2024b. *Capitalismo canibal: como nosso sistema está devorando a democracia, o cuidado e o planeta e o que podemos fazer a respeito disso*. São Paulo: Autonomia Literária.

HABERMAS, J. 2000. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. São Paulo: Martins Fontes.

HORKHEIMER, M. 1980. Teoria tradicional e teoria crítica. In: Benjamin, Walter et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril cultural (Os Pensadores).

HUBMANN, G. 2012. Da política à filologia: a Marx-Engels Gesamtausgabe. *Crítica Marxista*, nº 34, pp. 33-49.

HUBMANN, G., PAGEL, U. 2018. Introdução (editorial) da Ideologia Alemã – Para a crítica da filosofia. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, vol. 2 nº 2, pp. 334-360.

_____. 2022. "A 'Ideologia alemã' não é um livro": conversa sobre a nova edição dos manuscritos da Ideologia alemã. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, vol. 6, pp. 28-56.

JAEGGI, R. 2008. Repensando a ideologia. *Civitas*, vol. 8, nº 1, pp. 137-165.

_____. *Kritik von Lebensformen*. 2014. Berlin: Suhrkamp.

JAEGGI, R., CELIKATES, R. 2017. *Sozialphilosophie*: Eine Einführung. München: C. H. Beck.

KROPF, S. P. 2022. Negacionismo científico. In: SZWAKO, J.; RATTON, J. L. (org.). *Dicionários dos negacionismos no Brasil*. Recife: Cepe.

MARX, K. 2011. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858 – Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

_____. 2017. *O capital*: crítica da economia política, Livro I. São Paulo: Boitempo.

MARX, K., ENGELS, F. 2007. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo.

NOBRE, M. 2022. *Limites da democracia*: de junho de 2013 ao governo Bolsonaro. São Paulo: Todavia.

_____. Teoria Crítica hoje. 2008. In: PERES, D. T. et al. (org.). *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Singular/Esfera Pública.

PAGEL, U. 2020. *Der Einzige und die Deutsche Ideologie*. Transformationen des Aufklärerischen Diskurses im Vormärz. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

PERINI-SANTOS, E. 2022. Pós-verdade. In: SZWAKO, J.; RATTON, J. L. (org.). *Dicionários dos negacionismos no Brasil*. Recife: Cepe.

ROCHA, C., SOLANO, E., MEDEIROS, J. Bolsonarismo. In: SZWAKO, J.; RATTON, J. L. (org.). *Dicionários dos negacionismos no Brasil*. Recife: Cepe.

STAHL, T. 2020. Crítica da ideologia como crítica das práticas sociais: uma reconstrução expressivista da crítica da falsa consciência. Cadernos de Filosofia Alemã, vol. 25, nº 1, pp. 213-233.

XIMENES, O. A. A. 2022. *Dois laboratórios de Karl Marx: a "Ideologia alemã" e os Grundrisse*. Campinas: Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

ZANOLA, G. 2022. Inversão real e inversão ideal: a crítica da ideologia em *A ideologia alemã*. *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 27, nº 2, pp. 69-85.

# "Pais e filhos": a recepção de Hegel nas filosofias francófilas no século xx

## *"A family affair": the reception of Hegel in francophiles philosophies in the xxth century*

Benito Eduardo Araujo Maeso
Instituto Federal do Paraná (IFPR)
prof.maeso@gmail.com

**Resumo:** Busca-se avaliar o impacto da difusão da filosofia de Hegel na França até os anos 1950, assim como a ruptura efetuada pela geração de filósofos que ganha espaço no debate da segunda metade do século XX, com ecos na filosofia brasileira a partir deste período. Nomes como Althusser, Lacan, Foucault e Deleuze estabelecem relações próprias com a herança do filósofo suábio, oscilando da influência profunda à completa ojeriza, impactando mundialmente a discussão sobre o hegelianismo: ou tábua de salvação ou alvo preferencial num debate externo à filosofia do autor. Por fim, apresentar-se-ão alternativas a algumas críticas feitas pela geração de Maio/68, notadamente Deleuze, contra o edifício conceitual hegeliano.

**Palavras-chave:** Hegel; negativo; dialética; teleologia; Deleuze

**Abstract:** This article aims at assessing the diffusion of Hegel's philosophical system in French philosophy, and also to focus at elements of the rupture of Hegelianism stressed by the subsequent generation of philosophers, which emerges as a frequent debate topic in the second half of the 20th century – with an echo in Brazilian philosophy. Philosophers such as Althusser, Lacan, Foucault and Deleuze create their own ties with the legacy of the Swabian philosopher, ranging from deep influence to strong aversion. Their approaches had significant impact on discussions over Hegel´s philosophy worldwide. Hegelianism becomes the lifeline or main target of a debate that ends up not being related to the author´s philosophy. Lastly, the text provides other interpretations of some of the main criticisms from the May 1968 generation, mainly Deleuze, against Hegelian´s conceptual framework.

**Keywords:** Hegel; negative; dialectics; teleology; Deleuze

Recebido em 14 de setembro de 2024. Aceito em 26 de setembro de 2024.

## Introdução

A repercussão do pensamento de Hegel na academia francesa é objeto de inúmeras discussões e, por que não dizer, mal-entendidos, seja entre os filósofos franceses que promoveram uma retomada de elementos deste pensador no início do século XX como entre aqueles que, em busca de novas alternativas políticas e filosóficas dentro de um ambiente convulsionado pelos eventos que antecedem Maio de 1968, acabam por transformar Hegel (e também certo marxismo, por tabela) em um tipo de inimigo íntimo. O hegelianismo torna-se ou tábua de salvação ou alvo preferencial de um debate que, ao fim e ao cabo, é de natureza externa à filosofia do autor.

Este texto não ambiciona determinar se a recepção francesa à filosofia de Hegel foi acertada ou não, ou se o filósofo suábio foi corretamente compreendido por seus intérpretes. O importante é a constatação da importância desta relação interpretativa em toda a filosofia mundial, independente de região, influenciando profundamente a compreensão do que é o conceito do negativo e as diversas acepções do método dialético.

Reconstruir este trajeto de recepção passa pela análise do retorno do pensamento hegeliano à França, ocorrida em uma época na qual as forças dominantes eram o pensamento bergsoniano e o racionalismo neo-kantiano de Guéroult e Brunschwig. Na época a crescente penetração da fenomenologia transcendental de Husserl e o impacto do pensamento heideggeriano acabaram por reviver o debate sobre Hegel ao debate, talvez julgado apressadamente como um fenomenólogo[1]. As obras e interpretações de Kojève, Wahl, Hyppolite e Koyré sobre Hegel marcam profundamente o período.

O passo seguinte foi analisar a repercussão do pensamento de Hegel em uma segunda geração de pensadores franceses, que estabeleceram sua própria disputa com seus antecessores nas interpretações sobre o hegelianismo. É uma hipótese a ser explorada a ideia de que tal disputa geracional acabou por, indiretamente, contaminar a interpretação do hegelianismo e seus derivados entre nomes como Althusser, Foucault, Deleuze e Derrida. Por fim, a terceira parte do artigo enumera três possíveis respostas a críticas de Deleuze ao pensamento hegeliano, visto que este filósofo francês se notabilizou entre seus pares por sua radicalidade no ataque ao hegelianismo, à dialética e ao que ele considerava como pensamento representacional. A questão de fundo é compreender até que ponto estas críticas são realmente destinadas a Hegel ou o foco real é um ataque a seus preceptores na academia francesa.

## A primeira geração: Que Hegel é esse?

Conforme Lima Vaz (1997), a própria chegada do pensamento hegeliano à França ocorre de forma espetacularmente lenta. Ainda que o autor suábio, já famoso a partir de sua docência em Berlim, tivesse relação de amizade com Victor Cousin, o corifeu da filosofia francesa na primeira metade do século XIX, o sistema hegeliano nada tem a ver com o "espiritualismo eclético" cousiniano (LIMA VAZ, p. 561). Na França, tal ecletismo foi sucedido pelo domínio positivista, de um lado, e pelo idealismo de matriz neo-kantiana de Charles Renouvier, que influencia o idealismo espiritualista francês do fim do século XIX e início do XX. Poder-se-ia dizer que existia, já à época, uma aversão concreta ao sistema hegeliano na academia francesa. Sarte chega a contar, inclusive, em uma das histórias folclóricas de corredores da *Ecóle Normal Superieur*, que Jules Lachelier, filósofo espiritualista neo-kantiano e renomado professor da ENS, declarara a seus estudantes que "enquanto eu estiver por aqui, não haverá Hegel" (GUTTING, p. 246).

A tais influências unem-se, já no século XX, o bergsonismo (é importante lembrar que Bergson dedica a Lachelier seus famosos *Ensaios sobre os dados Imediatos da Consciência)* e a ascensão neo-escolástica, cujos nomes principais são Etiénne Gilson e Jacques Maritain. Vaz destaca que, apesar das traduções de

[1] Cfe. MARÇAL, 2016, p.131, baseado nos estudos de Jarczyk e Labarrière.

Augusto Vera em meados do século XIX e de interpretações isoladas como as de George Noël e Lucien Herr, já no começo do século XX, apenas a partir da década de 20 daquele século começou a formar-se aquela que pode ser dita a vertente hegeliana do pensamento francês.

Esta retomada do interesse pela filosofia hegeliana surge como efeito do trabalho de quatro autores e da escolha de quatro caminhos dentro do sistema hegeliano. A *Fenomenologia do Espírito* é a rota inicial trilhada pelos trabalhos de Jean Wahl (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* - 1929), Jean Hyppolite (a primeira tradução completa da *Fenomenologia* em 1941 e *Gênese e Estrutura na Fenomenologia do Espírito*), Alexandre Koyré (sobre a religiosidade em Hegel e os textos de Jena) e Alexander Kojève (sobre a *Fenomenologia do Espírito* e a dialética do senhor e do servo, que também provocou uma retomada dos estudos sobre Marx na academia francesa e ao mesmo tempo reforçou uma leitura de viés heideggeriano sobre Hegel[2]).

O trabalho de Wahl é controverso notadamente pela inflexão e redução que promove da categoria da consciência infeliz em Hegel, mostrada como portadora de um certo cristianismo e romantismo latentes, assim como de um traço de desrazão que seria perceptível por meio de elementos de ironia presentes no texto hegeliano. Conforme Jarzscyk e Labarrière (1996, p. 42-43), Wahl não teria feito a tradução completa das páginas de Hegel que versam sobre o tema da consciência infeliz, que constariam incompletas no apêndice do livro do autor francês. Wahl aplica a categoria da consciência infeliz como a condição e o ponto de partida da consciência em todo estágio do processo dialético. Conforme Gutting (2013), para Wahl, a

> cada estágio, o espírito experimenta uma divisão entre sua experiência de si enquanto um Ser e um Outro aparentemente inatingível que aspira em ser. Deste ponto de vista, a consciência infeliz torna-se uma base para a interpretação da *Fenomenologia* como um todo. A partir desta interpretação, Wahl é levado ao que pode ser chamado de uma "leitura antropológica" de Hegel, na qual a descrição hegeliana da consciência infeliz é tida como correspondente à quintessência da experiência humana, personificada, por exemplo, nas tragédias gregas e shakespearianas, vistas como a expressão mais completa da realidade vivida. Logo, a experiência humana torna-se um modelo privilegiado para a compreensão da Vida do espírito em Hegel. O resultado, conforme Wahl, é uma interpretação "pan-tragicista" de Hegel, que estenderia a visão trágica da vida humana ao próprio Ser. (GUTTING, 2013, p. 248)

A leitura de Jean Wahl deita raízes, também, em construir uma aproximação entre a fenomenologia hegeliana (por ele caracterizada como uma descrição cuidadosa da experiência concreta) com as abordagens de Husserl e Heidegger, notadamente em *Ser e Tempo*. O eco de tal influência wahliana pode ser sentido na ontologia da liberdade sartreana, em afirmações como "a consciência humana é o que não é e não é o que é".

A abordagem de Kojève é muito mais profunda, porém tomaria certas liberdades conceituais que provocariam a formação de um senso comum pré-conceitual sobre Hegel na academia francesa. Conforme Werle (2002),

> com Kojève começa a se moldar o Hegel de toda uma geração que, no dizer de Merleau-Ponty, em "Signos", não é aquele do século 19 que falava de todas as coisas, e sim aquele que não quis escolher entre a lógica e a antropologia e que fazia a dialética emergir da própria experiência humana.

Ainda que a originalidade de sua abordagem da dialética hegeliana do senhor e do servo[3] como ensaio para o desenvolvimento do conceito de luta de classes em Marx não possa ser descartada de pleno, até

[2] Conforme Prado Jr. (1999), os cursos de Kojève, assistidos por, entre outros, Bataille, Hyppolite, Lacan e Merleau-Ponty, caracterizavam-se por encontrar na dialética do senhor e do "escravo" a base para a luta de classes em Marx, sem abdicar de reconhecer ali também a analítica heideggeriana do *Dasein*.

[3] Em alemão, *Knecht* não significa *escravo*, mas sim *servo*. Jarczyk e Labarrière (1996) consideram que a má tradução do termo influenciou em grande medida a compreensão do mecanismo da figura dialética criada por Hegel. Servo pressuporia uma matriz de reconhecimento diferente entre os polos da dialética em questão. Diferentemente do "escravo", facilmente transformável em objeto ou não-humano, o servo era ligeiramente mais livre: não podia ser comercializado e poderia, em tese, abandonar

pela relação em questão ser uma relação de trabalho de fato, interpretações mais recentes[4] apontam que a leitura desta figura dialética precisaria ser feita na perspectiva do Saber Absoluto hegeliano, sem o qual o discurso da *Fenomenologia* soaria como arbitrário e incoerente a seus leitores. Pensar uma questão como a alteridade a partir do Senhor e do Servo exigiria um recurso ao momento da reflexão dentro da *Lógica do Conceito* de Hegel. Apenas assim seria possível realizar plenamente a dialética da independência e da dependência da consciência-de-si. Caso contrário, tender-se-ia a uma reafirmação da identidade, do em-si-para-si.

Conforme Eichenberger (2021), os conceitos de trabalho e riqueza em Hegel surgem nos parágrafos 243 a 248 da *Filosofia do Direito,* ligados ao conceito da sociedade civil-burguesa. Hegel tematiza aquilo que se pode chamar de uma contradição própria a este tipo de sociedade, a de que a produção de riquezas ocasiona, em um movimento recíproco, a formação de uma camada social caracterizada pela pobreza. A formação deste campo de despossuídos (na etimologia francesa da palavra, "proletários"), de maneira dialética, é crucial na formação das categorias detentoras e produtoras da riqueza. Kojève associa a dialética do senhor e do escravo a tal movimento da proletarização.

A influência dos cursos de Kojève foi tão profunda que pode ser percebida inclusive na psicanálise, pois é o russo que define o desejo em Hegel como "a presença da ausência", que pode ser interpretado como a ideia do desejo equivalente à falta, presente em Lacan (coincidentemente aluno de Kojève) e tão atacada posteriormente. A tese lacaniana, ao fim, entende o próprio indivíduo como o *locus* desta ausência, como, citando Arantes (1995, p. 12),

> o pressentimento de uma deficiência primordial que se traduziria por uma ausência de determinação natural. O caráter social do indivíduo não se acrescenta a nenhum solo positivo e primeiro, ele é um ser social na medida em que não é absolutamente qualquer outra coisa na esfera biológica ou outra, ocupando por assim dizer o lugar de uma carência, de uma ausência específica.

Dessa forma, a definição do indivíduo surge como um ser que deseja, ou como resultado de uma auto-afecção, ou, em termos mais claros, a diferença entre desenvolvimento psicológico e físico na teoria lacaniana. Ainda que, conforme Bertrand Ogilvie, é a leitura de Hegel realizada por Kojève que permite a formulação da ideia de que "a estrutura reacional do sujeito não está ligada a uma situação que a permitiu, de maneira ocasional, mas de maneira essencial, na medida em que ela já a contém em si mesma" (*apud* ARANTES, 1995, p. 14), o que significaria que a constituição desse sujeito se dá pelo "mundo das formas" que o fascina. Ou seja, um sujeito no qual o exterior encontra-se dentro dele: só haveria exterioridade ou sentimento de exterioridade porque em primeiro lugar o sujeito receberia em si essa dimensão que comandaria em seguida sua relação com a exterioridade real.

De forma mais clara, na interpretação de Kojève a intersubjetividade e a alteridade seriam elementos constitutivos do Sujeito hegeliano. Será? Ainda que a consciência de si possa surgir com o reconhecimento recíproco, Hegel é taxativo ao dizer que o Outro vem de fora (na dialética senhor-servo, os indivíduos surgem de fato um frente ao outro na luta de vida e morte). Mas a nuance colocada, por exemplo, na análise de Hyppolite ao sugerir que a segunda consciência, na qual a primeira se espelha, poderia ser de fato uma *imago* desde que esse encontro de fato ocorresse, e a segunda consciência não fosse forjada pela primeira., possibilitaria imaginar o reconhecimento de consciências de forma análoga a um jogo de espelhos.

---

as terras do senhor para trabalhar para outro nobre latifundiário, desde que não tivesse dívidas com seu senhor anterior. Esta era a principal relação "trabalhista" presente no feudalismo e é efeito da ascensão dos grandes latifundiários ao topo do poder político e econômico. Os servos eram trabalhadores das grandes terras comandadas pelos 'senhores' e viviam nas redondezas da propriedade. Estavam vinculados à terra pelo trabalho e não tinham direito de salário ou benefícios; trabalhavam para morar no local e recebiam os suprimentos necessários para se alimentarem e sobreviverem. Nesta relação, a apropriação do trabalho excedente e do mais-valor é direta, assim como a acumulação do capital.

[4] Notadamente os de Jarczyk e Labarrière (1985 e 1996), Gutting (2013), Malabou (2014) e Muldoon (2014).

Conforme Lacan, em termos absurdamente hegelianos – e com alta precisão conceitual em relação a este, "fazendo desaparecer o outro, eu mesmo desapareço, mas fazendo reaparecer o outro eu também me perco, me vejo fora de mim pois me vejo como outro" (*apud* ARANTES, 1995 p. 17). Pensar uma questão como a alteridade a partir do Senhor e do Servo exigiria um recurso ao momento da reflexão dentro da *Lógica do Conceito* de Hegel. Apenas assim seria possível realizar plenamente a dialética da independência e da dependência da consciência-de-si.

A leitura francesa desta época aponta, também, uma cisão entre o que seria o "jovem" e o "velho" Hegel, contrastando o método dialético inicial, tomado pelo conflito trágico entre "finito e infinito" (KOYRÉ, 2011, p. 169) com a sistematização operada pela *Ciência da Lógica*, um choque entre experiência da consciência e racionalidade do sistema totalizado. De certa forma, a escolha de interpretação dos pensadores franceses do período privilegia uma leitura quase existencialista da *Fenomenologia*, ou, conforme o comentário de Paulo Arantes (1995, p. 17) sobre a leitura lacaniana de Hegel,

> Lacan deixou que a *Fenomenologia* lhe falasse livremente à imaginação porque Sartre ainda não publicara *O Ser e o Nada*, onde não por acaso se pode ler um extenso comentário da "intuição genial de Hegel" a respeito da verdadeira natureza da intersubjetividade.

Tal interpretação fenomênica redunda numa ideia de que o futuro, por sua infinitude e indeterminação, é o portador do negativo. As duas ideias de negatividade em jogo (uma histórica e outra puramente lógica) acabam por abrir espaço à ontologização da negatividade, ou sua colocação em um plano transcendente. No coração da dialética hegeliana, haveria uma fratura impossível de ser dialeticizada. Para Malabou (2014, p. 172) os

> comentaristas de Hegel transformam sua dialética em uma "esquizologia" (do grego *skizo*, cindir, partir), lógica de oposições irreconciliáveis. O processo dialético não seria então legível senão a luz do seu impensado: um discurso da abertura [*fente*], ou um da divisão [*clivage*].

Se o futuro é pura negatividade, a crítica dos pensadores franceses do período a partir desta leitura é a de que o sistema hegeliano somente poderia se concluir como positividade com o fim da história[5], como transcendente ao tempo, não como processo do Espírito objetivo (ou seja, como expressão do pensamento historicamente localizado de uma sociedade). A filosofia da história somente seria possível fora da história, depois que se cumpre, o que é incompatível com a ideia de que a história se desenrola constantemente como produto da ação de homens e mulheres e de sua relação com a natureza e a produção da cultura. Quando Kojève proclama Hegel como o filósofo do "fim da história" esta abordagem sedimenta tal impossibilidade de a filosofia hegeliana pertencer ao mundo onde tal história ocorre.

Este seria o caráter místico da dialética, ou sua desconexão com o real? Se, por um lado, Hegel é conhecido como o filósofo da História, a suspeita destes pensadores franceses – preceptores de toda uma geração crucial para a filosofia mundial da segunda metade do século passado - é a de que a dita totalização

[5] Ainda que seja sabido que quem atribui a Hegel um pretenso estabelecimento do fim da história - em 1806, quando Napoleão põe fim ao Império Romano-Germânico – tenha sido Kojève, que manteve esta convicção durante toda sua vida, há sérias controvérsias sobre o que este momento fictício poderia significar. O "fim", nesta interpretação-padrão pós-Kojève, anda de braços dados ao conceito de totalização. Ou, conforme Lima Vaz (1997, p. 565), "a oportunidade para um amplo estudo sobre a noção filosófica de fim, e sua presença na Lógica hegeliana, quando intervém a ideia de totalidade ou de círculo, essencial para a compreensão da processualidade lógica e para as relações entre lógica e liberdade".

Mas será isso que "fim" significa na terminologia filosófica, em especial na hegeliana, ou há um eco teológico e quase apocalíptico sendo ouvido? Este será um problema tratado inclusive por Walter Benjamin (2012) em suas *Teses sobre o conceito de história*. O *locus* da redenção (e da fortuna) não pode estar fora do tempo histórico e humano, sob pena da existência histórica nunca redimir seu trajeto de derrota e sangue.

sistemática de sua filosofia esconde um momento a-histórico, transcendente[6]. Este paradoxo interpretativo seria passível de solução?

Por uma questão de espaço, ressalta-se que a leitura de Hyppolite[7] sobre Hegel acolhe parte da visão de Wahl e reconhece seu mérito interpretativo, ao notar que a consciência infeliz seria central na *Fenomenologia* e apareceria nesta de diversas formas. Porém, ainda que observe que a consciência infeliz, no sentido "estrito" do termo, seria o resultado do desenvolvimento da consciência de si, Hyppolite diferencia sutilmente as visões de Wahl e Hegel. Para este, a consciência infeliz surge como reflexão de uma forma específica de autoconsciência que torna explícita a contradição do ceticismo, ao trazer o conflito entre finito e infinito para a própria auto-imagem mental do indivíduo. Hyppolite dirá que a visão de Wahl possui força pois "tal reflexão implica em uma ruptura com a vida, uma separação tão radical que a consciência de tal separação é a consciência infeliz de toda reflexão" (Hyppolite *apud* GUTTING, 2013, p. 250). Porém, no desenvolvimento de seu próprio texto, Hyppolite utiliza somente – e a explica detalhadamente – a visão hegeliana, tida como mais estrita.

Ainda em *Gênese e Estrutura*, Hyppolite alude ao uso "existencialista" da interpretação de Wahl, apontando que, no idealismo hegeliano, a divisão intrínseca da consciência infeliz é superada no momento da síntese, com o Espírito conquista "uma objetividade...que...não é mais o puro e simples Em-si mas tornou-se o Em-si para-si ou o Para-si em si". Isso resulta em uma substância que é, ao mesmo tempo "sujeito, uma substância que [em contraste à divisão interna da consciência infeliz] pôe-se a si como o que É" (Hyppolite *apud* GUTTING, *ibidem*). Hyppolite observa, então, que "muitos pensadores contemporâneos negam a possibilidade desta síntese do em-si e do para-si, e este é precisamente o solo no qual florescem suas críticas ao sistema hegeliano enquanto um *sistema*" (*idem, ibidem*). Ao invés disso,

> geralmente preferem o que Hegel chama de "consciência infeliz" do que o que ele chama de "espírito". Aceitam de bom grado a descrição hegeliana de uma autocerteza que fracasse em ser um em-si...mas assim abandonam Hegel quando, de acordo com ele, a autoconsciência específica – a subjetividade - torna-se autoconsciência universal – a coisidade – um movimento pelo qual o ser é apresentado como sujeito e o sujeito é apresentado como ser. (Hypollite *apud* GUTTING, 2013, p. 250)

Conforme Gutting, Hypollite chega à conclusão de que tais pensadores aceitam a fenomenologia hegeliana, mas recusam sua ontologia. Ainda que o autor francês, diplomaticamente, não entre neste problema, afirmando que apenas pretende elucidar o máximo possível o percurso da Fenomenologia, reforça que não pode haver dúvidas sobre o real sentido da dialética da consciência infeliz. Fazendo recurso ao próprio Hegel ("a autoconsciência que atinge sua plenitude na figura da consciência infeliz é apenas o tormento do espírito lutando para se levantar novamente a um estado objetivo, mas fracassando em atingi-lo" - HYPPOLITE, 1974, p. 205), o autor francês deixa claro que a interpretação existencialista não encontra suporte em uma leitura atenta do próprio autor suábio.

[6] Não é nosso objetivo tratar de forma plena a problemática desta interpretação de Hegel, porém é possível apontar que tal abordagem controversa separou sobremaneira o pensamento francês e alemão sobre o filósofo da História. Isso trará percalços na análise corrente na França sobre o marxismo, já que Marx tem muito de seu pensamento firmemente embasado no hegelianismo. É como se a tradição alemã hegeliana (que abriga de Bauer e Feuerbach até Adorno e Reichelt, passando, obviamente, por Marx) o lesse tendo como ponto de síntese a *Enciclopédia* e a *Ciência da Lógica*, obras de sua fase "madura", e não uma obra de juventude como a *Fenomenologia*. Isso é mais claro nos *Três Estudos sobre Hegel*, de Adorno, que mesmo oferecendo oposição ao conceito da síntese e abrindo caminho a uma dialética negativa, tem em seu centro elementos da *Lógica da essência*. As leituras de Nietzsche e Heidegger sobre Hegel parecem ter criado raízes mais fortes no pensamento francês e não no alemão.

[7] Importante lembrar a força de Hyppolite na academia francesa: professor da Sorbonne desde 1949, diretor da ENS entre 1954 a 1963, quando foi nomeado para o Collége de France, e orientador de, entre outros, Foucault e Deleuze.

**A segunda geração: um problema político**

Se na década de 1950 o Hegel "fenomênico-existencialista" dominava os debates intelectuais franceses, a década posterior volta-se contra os denominados 3Hs: os trabalhos de Foucault buscam contestar elementos de Husserl e Heidegger enquanto Althusser recorre a Espinosa para "purificar" a filosofia marxiana da sombra de Hegel. Já Deleuze, com a filosofia da Diferença, ataca o suposto representacionalismo e a Unidade sistêmica da filosofia hegeliana. Para Althusser, a filosofia hegeliana era marcada pelo poder da identidade, ou seja, a existência de um princípio interno ao qual todo seu edifício teórico poderia ser reduzido: a contradição.

> A simplicidade da contradição hegeliana só é possível, com efeito, pela simplicidade do princípio interno que constitui a essência de todo período histórico. É por ser possível reduzir, de direito, a totalidade, a infinita diversidade de uma sociedade histórica dada... a um princípio interno simples, que esta mesma simplicidade, adquirida assim, de direito, à contradição, pode nela refletir-se" (Althusser *apud* DELEUZE, 1998, p. 59)

Simultaneamente, o *Livro Vermelho* de Mao Zedong torna-se febre entre os estudantes em Paris e Nietzsche é resgatado, a partir de uma releitura dos trabalhos de Charles Andler e Henri Albert, como uma forma de buscar um pensamento de esquerda que não recaia numa repetição de clichês vistos como desgastados. Mais do que uma rejeição a um procedimento filosófico, o problema com a dialética e com Hegel carrega um problema político que é deslocado para o terreno da filosofia. A recusa da dialética tem em sua base razões epistemológicas e políticas: por mais que um nome como o de Hyppolite fosse amplamente respeitado por suas leituras sobre Hegel, era também associado a certa rigidez de visões de mundo e dogmatismo[8]. Espremidos entre um hegelianismo alinhado ao conservadorismo e um comunismo com sérias dificuldades para justificar o que se sabia sobre o stalinismo, os pensadores ditos pós-estruturalistas precisariam apontar uma solução ou linha de fuga para o problema filosófico-político que surge à sua frente (liberdade X totalitarismo e seu correspondente ontológico: multiplicidade X identidade). A questão do horror à dialética, a Hegel e aos ensinamentos de Hyppolite e Kojève pode ser encarada como uma questão político-estratégica de articulação entre prática política e a ressignificação e elaboração teórica no processo de formação de uma nova esquerda na França nos anos 1960.

Em Deleuze, isso é mais visível do que em Foucault ou Althusser: já na resenha de *Lógica e Existência*, de Jean Hyppolite, o jovem Deleuze critica violentamente o que considera uma ortodoxia dialética do autor e se pergunta sobre a possibilidade de uma ontologia da diferença na qual não seja necessário tensioná-la até o ponto da contradição, na qual esta seja menos do que aquela. O jogo deleuziano, derivado do debate Marx-Hegel da época, é entender contradição e diferença como atributos do ser e não como categorias de

[8] Referências a este processo são encontradas e elencadas por Marshall (2014). Disp. https://www.academia.edu/1475282/Deleuze_Negativity_and_the_Dialectic_The_Origins_of_20th_Century_Constitutive_Thought, ainda que o comentário de Hyppolite sobre a crítica hegeliana, na *Fenomenologia*, à frenologia seja interpretável, a partir da análise de Buck-Morss (2011, p. 147), como um combate ao racismo "científico", o que poderia caracterizar uma posição progressista do francês. Deleuze ressalta que sua relação com Alquié e Hyppolite, ainda que tenha sido respeitosa e de admiração no início, torna-se ruim com o tempo. Para Deleuze, Hyppolite martela incessantemente as tríades hegelianas no ritmo da sua voz, nas palavras usadas, ao ponto que ele e os demais alunos sentem-se como "jovens cães em uma escolástica pior do que a da Idade Média" estudando os "3 H" - Husserl, Hegel e Heidegger (Deleuze; Parnet, 1998, p.10-11). No caso de Kojève, também citado por Marshall, existiam suspeitas de que tivesse sido agente soviético por mais de 30 anos – apesar de sua postura altamente crítica a Stalin e sua guinada pública de apoio aos modelos de expansão e atuação similares ao norte-americano, mas seu viés dogmático como professor teria origem em sua personalidade difícil. A mistura entre Hegel e Heidegger em sua interpretação do hegelianismo também pode ser entendida como um elemento importante na incompreensão a respeito do pensador da Unidade. Como salientado por Arantes (1991), a leitura de Kojéve é determinante para a formação deleuziana, assim como a interpretação heideggeriana sobre o hegelianismo é criticada com propriedade, por exemplo, por Adorno em seus *Três Estudos sobre Hegel*.

análise histórica. Inclusive, reforçando o problema de ambas as gerações de pensadores com o conceito de História em Hegel; para Hyppolite (1997, p. 56-57), "a história do mundo já se realizou".

A leitura que surge do hegelianismo, por este prisma, é teleológica e finalista: se a história já se realizou, onde estaria a possibilidade de uma ruptura ou revolução? Se Hegel representa a dialética e esta não possui nenhum horizonte para além dela própria, o hegelianismo seria, a partir do que é traçado por Hyppolite, uma filosofia eminentemente conservadora, o que traz um paradoxo e um problema de origem para o interior do pensamento revolucionário de inspiração marxiana da época: é impossível um devir revolucionário com um ferramental que, ao final, retorna a um esquema conservador. Isso permite a construção do hegelianismo como uma caricatura: a contradição é apresentada não como a conclusão lógica da diferença, mas como seu avatar conceitual aberrante. Em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze declara que,

> destituída de sua pretensão de dar conta da diferença, a contradição aparece tal como é: contrassenso perpétuo sobre a diferença ela mesma, reversão confusa da genealogia (DELEUZE, 2002, p. 157. Trad. nossa)

Nesta caracterização forçada, a dialética hegeliana aparece como uma categoria descolada da realidade e presa a uma teoria do ser, como um chamado constante ao ressentimento e a uma negatividade enquanto disposição ou visão de mundo. Para definir a dialética de Hegel, Deleuze se aferra em particular a uma figura da *Fenomenologia do Espírito*, a da consciência infeliz, que redireciona contra seu autor, a generalizando para todo o pensamento dialético, um procedimento herdeiro da tradição nietzschiana de crítica a Hegel e que, como visto, é replicada por Wahl. Deixando de ser uma figura transitória da dialética, a consciência infeliz é, garante Deleuze, o retrato fiel do dialético atormentado,

> a descoberta mais cara à dialética é a consciência infeliz, o aprofundamento da consciência infeliz, a solução da consciência infeliz, a glorificação da consciência infeliz e de seus recursos. São as forças reativas que se exprimem pela oposição, a vontade do nada que se exprime pelo trabalho do negativo. A dialética é a ideologia natural do ressentimento, da má consciência. Ela é o pensamento da perspectiva do niilismo e do ponto de vista das forças reativas. De uma ponta à outra, ela é, fundamentalmente, um pensamento cristão. (DELEUZE, 2002, p. 196. Trad. nossa)

Tais afirmações permitiriam ler, nas entrelinhas, que a dialética seria indissociável de uma filosofia idealista da história. Ao fazê-lo, a leitura deleuziana esquece – ou finge esquecer – que a negação hegeliana não é uma misteriosa potência negando a ação de dissolução, muito menos uma disposição psicológica, mas negação determinada, momento próprio da coisa e portanto, do princípio da sua concretude. O filtro nietzschiano/wahliano usado por Deleuze é o que permite esta leitura amputada da negação determinada, impedindo assim um contraponto teórico à visão deleuziana dentro do mesmo campo. Ao tomar o todo pela parte, cria-se uma imagem distorcida do negativo para ressaltar a positividade da filosofia da diferença.

Dito de outro modo, ela permite situar Marx não como adversário direto de Nietzsche, mas como descendente direto de Hegel, inscrevendo-o em uma genealogia da dialética traçada pelo próprio Nietzsche. Em resumo, no contexto de época, optar por Nietzsche quer dizer, de fato, combater Hegel sem abandonar Marx, até pela operação já realizada por Althusser no período. Nas condições da época organizar a critica de Marx dessa forma parece a seus leitores uma promessa de grandes reviravoltas, e manifesta uma intensidade de sedução sem equivalentes.

**O Espírito de palha: três respostas de Hegel a Deleuze**

Esta dupla crítica, na qual há uma aproximação estratégica de Deleuze às críticas de Marx sobre Hegel, somente pode ser possível se inserida dentro do contexto apresentado anteriormente neste texto. A crítica deleuziana sobre o hegelianismo, ainda que pertinente e necessária, soa como direcionada mais à leitura feita por Hyppolite sobre o filósofo suábio feita, por exemplo, em *Lógica e Existência*. Tal leitura, de acordo com Vitale (2014, online), é sufocante e faz-nos sentir "claustrofobicamente estrangulados":

> Aqui chegamos talvez no ponto decisivo do hegelianismo, nesta torção do pensamento por meio da qual nos é possível pensar conceitualmente o impensável...não podemos emergir do Logos, o Logos emerge de si permanecendo em si; por ser o Absoluto, pensa o não-pensável, o não pensamento. Pensa o sentido em sua relação com o não-sentido, com o opaco ser da natureza. (HYPPOLITE, 1974, p. 26-7).

O afastamento de Deleuze em relação a este Hegel, ou melhor, a esta interpretação de Hyppolite sobre Hegel, é necessário para o estabelecimento da filosofia da diferença como uma filosofia não-identitária. O mesmo Hyppolite observa que a crítica de Marx a Hegel está sedimentada em um inteligente movimento no qual Marx projeta a antropologia especulativa de Feuerbach para dentro da *Fenomenologia do Espírito*, o que transforma toda objetificação em alienação, toda alienação em alienação humana e toda a história da alienação do espírito na história da alienação do ser humano (DIEFENBACH, 2013, p. 172). É possível afirmar que esta leitura acaba por deixar de lado as possibilidades da dialética, tanto de Marx como do próprio Hegel, como produtora da diferença, e não como redutora do pensamento à unidade.

A visão de Hegel como um pensador da representação também precisa ser analisada mais de perto para não se embarcar em uma leitura enviesada, até mesmo pelo amálgama operado entre representação e dialética. Deleuze considera a posição hegeliana muito próxima à de Aristóteles sobre a diferença e a determinação. Se a diferença específica aristotélica pode ser pensada por Deleuze como uma forma de submissão da experiência da diferença às limitações representacionais do conceito – o que transformaria a diferença apenas em uma enunciação de predicados – ao passar para Hegel a contradição dialética seria apenas uma forma radicalizada da contrariedade aristotélica. Porém, Hegel não pensa os polos de uma dialética como fruto de relações de exterioridade. Logo, não é possível reduzir a contradição à contrariedade nem a algum tipo de incompatibilidade material.

A saída de Deleuze para este problema é propor que a representação, de alguma forma, tenta englobar sua negação, capturando o sentimento da infinitude: quando o conceito opera a internalização das diferenças exteriores a ele, e aquilo que não cabe nas amarras do conceito seria jogado para a categoria do negativo. O ponto duvidoso nessa interpretação está no fato de que o próprio Hegel, na *Fenomenologia*, coloca a contradição como um índice de verdade e não como um sinônimo de contrariedade ou impensável. A contradição deve ser pensada e tensionada até desarticular aquilo que estava fundado anteriormente, levar a identidade até o ponto na qual exatamente por sua invocação percebe-se que não se sabe mais do que se falava. Logo, a contradição dialética hegeliana elege a representação, ou a coincidência entre termos, como seu principal inimigo, não sendo possível falar em adequações entre conceitos e objetos. Safatle (2019, p. 230) nota que o

> Espírito não é uma consciência hipostasiada, mas outra forma de pensamento, radicalmente distinta da forma de pensamento que define a consciência. A Fenomenologia do Espírito não é uma antropologia da consciência, nem a consciência infeliz é seu destino final, o que seria bizarro já que Hegel criou tal figura da consciência para dramatizar as clivagens próprias à consciência moral kantiana, que ele critica.

Em suma, pensar o conceito significa pensar para além da representação, e não circunscrever o pensamento a ela. Deleuze parece não levar isso em conta na sua crítica. O interessante é que esta crítica sobre a relação conceito e representação não é nova. Schelling, em carta a Hegel, observa: "Reconheço não apreender até aqui o sentido da oposição que você estabelece entre *conceito* e representação" (Carta de 02 de novembro

de 1807, *in* BORGES, 1998, p. 78). E é em direção a Schelling que Hegel dirige o conceito de "bela alma", aquele do qual a filosofia da diferença é anistiada em nome de Marx.

Já a acusação ao hegelianismo como o suprassumo da filosofia da Identidade pode ser questionada por uma comparação com elementos da própria filosofia da diferença: será que esta poderia ser um tipo de "astúcia da razão"[9]? Se a ideia se diferencia de si *em* si, como Deleuze coloca, pode-se lembrar que o próprio Hegel aponta que todo ente - que na sua imediaticidade primeira se mostra ao observador como uma totalidade unificada, fixa - é internamente não-idêntico, auto-diferenciado e revela-se a si no tempo (talvez como uma duração). Em Hegel, de acordo com Ellrich (1996, pp. 466-467), já se encontra a diferenciação de si e a questão da multiplicidade caras a Deleuze, notadamente na *Ciência da Lógica*.

> Deleuze critica ferozmente a concepção hegeliana sobre a relação entre identidade e diferença, e rapidamente subsume a dialética em geral à rubrica de filosofia da identidade. Entretanto, Deleuze não observa que Hegel transforma a metafísica da substância em uma teoria das relações e (...), de fato, conceitualiza a reorientação do pensamento. Não totalmente em desacordo a Luhmann, Deleuze entende a famosa fórmula "identidade da identidade e diferença" como uma declaração unívoca sobre a prioridade da identidade sobre a diferença, não como uma figura que posiciona a co-originalidade de ambas. Ele não nota, entretanto, que a análise de Hegel sobre a identidade como determinação da reflexão resulta em uma "não-identidade absoluta-em-si" (LII, 41)

Ao dividir a lógica objetiva a partir das noções de ser e essência, Hegel busca introduzir uma "esfera de mediação, esfera do conceito como sistema das determinações de reflexão". A essência opera a função de mediação entre o ser e o conceito, e tal mediação permite que seja descartada uma noção fixa e identitária de objeto em benefício da ideia de que este é o nome dado a uma estrutura relacional. Conforme Safatle (2006, p. 116), em Hegel o conceito não é conceito de objeto e "não tece relações biunívocas com objetos isolados. Antes ele é a formalização de relações entre objetos, e o conceito é um conceito de estados de coisas".

Desta forma, ainda que na visão da filosofia da Diferença a relação preceda os termos, não seria possível aceitar de pronto que na filosofia hegeliana a relação seja subsumida aos termos ao ponto desta se perder no processo.

Por fim, é preciso avaliar a pertinência das críticas feitas sobre a dialética e o negativo. Se, conforme Deleuze, a contradição seria apenas "contrassenso perpétuo sobre a diferença ela mesma, reversão confusa da genealogia" e seria contaminada por uma pseudo-positividade que esconderia o ressentimento, é preciso lembrar, citando Bertram (2016), que a negatividade inerente à dialética consiste na autocrítica reflexiva que se efetua nas interações conflitivas entre indivíduos. Ou seja, a dialética tem em seu cerne um ceticismo que atingiu a perfeição, citando a expressão da *Fenomenologia do Espírito*. Logo, as críticas à pseudo-positividade da dialética hegeliana residiriam em uma interpretação do processo dialético como colisão (embate no qual nenhum dos lados cede e nenhum dos indivíduos percebe que possuem diferentes expectativas de conhecimento) e não como conflito (no qual ocorre o processo de autocrítica e dupla reflexão que desestabiliza as noções de conhecimento com a negação das expectativas de conhecimento e o reconhecimento de seus limites pelos indivíduos). A visão da contradição enunciada por Deleuze é redutível apenas à colisão e não ao conflito como forma produtiva do pensamento. Há criação na contradição.

[9] No prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel define a astúcia da razão como uma atividade do conhecimento que está absorvida dentro do próprio conteúdo do conhecimento, ou seja, ocorre na própria definição daquilo que é conhecido. A ideia de uma astúcia da razão aparece quando se tenta explicar uma complexa, e às vezes contraditória, sucessão de fenômenos. É uma ideia que se encontra com mais frequência nas explicações de fenômenos históricos. Comparativamente, se em Hegel o Espírito é o motor da história, ou como a razão mostra sua astúcia, em Marx é a Luta de Classes e em Deleuze seria a Diferença interna.

Desta forma, compreender o trabalho dialético do negativo como expressão de carência, resignação moral ou mera privação seria ler equivocadamente a estrutura do pensamento hegeliano. Mais produtivo é compreender a negatividade como a enunciação de tudo aquilo que está para além do conceito, e não um retorno à sua armadura limitante. Não seria o horizonte do pensamento e da dialética hegelianas uma suspensão do tempo, mas sim a assunção da processualidade do real, que opera uma contínua dialética de determinação e indeterminação que permite a abertura ao movimento dinâmico do real e suas formas. Assim, a atividade do negativo permitiria algo impensável para os críticos de Hegel: a possibilidade de uma imanência que não se coaduna com a estaticidade e as ilusões do imediato. Reinterpretando tanto Lacan como Deleuze, a falta não é imbricada ou é expressão do desejo, mas sim a expressão da limitação das determinações atuais do desejo. Logo, muitas vezes o problema do desejo é não saber como enunciá-lo, e não uma carência implícita à sua formulação.

-- -- --

Buscamos neste texto traçar algumas observações sobre possibilidades de compreensão do hegelianismo no pensamento francês do século XX. Ainda que tal relação seja evidentemente mais complexa do que o abordado aqui, cremos que pontos-chave deste processo foram apresentados adequadamente para melhor entendimento tanto da filosofia de Hegel como de suas críticas, observando o impacto que este conflito de interpretações e de gerações da filosofia francesa causou no desenvolvimento do pensamento filosófico da contemporaneidade, inclusive naquilo que convencionou-se chamar de filosofia brasileira. A influência do pensamento francês em nossas universidades acabou por perpetuar, em algum nível, tais visões na produção filosófica brasileira, mas também permitiu a criação de soluções teóricas originais exatamente ao se colocar em xeque tais limitações sobre o pensamento hegeliano.

**Referências bibliográficas**

ADORNO, T. W. (2013) *Três Estudos sobre Hegel*. Tradução Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Ed. Unesp

ARANTES, P. (1991) Um Hegel errado, mas vivo. *Revista Ide*, *n. 21*, p. 72-79

ARANTES, P. (1995) Hegel no espelho do Dr. Lacan. *Psicologia USP, v 6(2)*, pp. 11-38

ARANTES, P. (1996) *Ressentimento da Dialética.* São Paulo, SP: Paz e Terra

ARANTES, P. (2000) *Hegel e a ordem do tempo*. São Paulo, SP: Hucitec

BAUGH, B. (2003) *French Hegel: from Surrealism to Postmodernism*. Nova York: Routledge Psychology Press

BENJAMIN, W. (2012) *O Anjo da História*. Coleção Filô. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica

BERTRAM, G. (2016) *Dialectics as critical practice*. Comunicação. Colóquio internacional Reinvenção da dialética: 50 anos da Dialética Negativa de Theodor W. Adorno. FFLCH-USP. 22 de agosto de 2016.

BORGES, M. L. A. (1998) *História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito de mundo*. Porto Alegre: EdiPUCRS

BUCK-MORSS, S. (2011) Hegel e Haiti. *Novos Estudos CEBRAP, n. 90*, SP. pp. 131-171, jul 2011

DELEUZE, G. (1998) *Diferença e Repetição*. Tradução Luís Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal

DELEUZE, G. (1992) *Conversações: 1972-1990*. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34

DELEUZE, G. (2002) *Nietzsche and Philosophy***.** Tradução Hugh Tomlinson. New York: Continuum

DELEUZE, G.; PARNET, C. (1998) *Diálogos*. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta

DIEFENBACH, K.; FARRIS, S. R.; KIM, G.; THOMAS, P. (ed.). (2013) *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. New York: Bloomsbury

EICHENBERGER, *H. V. (2021) Pobreza e plebe em Hegel.* São Paulo: EdUFABC

ELLRICH, L**.** (1996) Negativity and Difference: on Gilles Deleuze's Criticism of Dialectics**.** *MLN - Johns Hopkins University Press. Vol. 111*, No. 3, German Issue, pp. 463-487. DOI: https://doi.org/10.1353/mln.1996.0033

GARO, I. (2011) *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*. Paris: Demopolis

GUTTING, G. (2013) French Hegelianism and anti-Hegelianism in the 1960s: Hyppolite, Foucault and Deleuze. *in* Boyle, N; Disley, L. (editors) *The Impact of Idealism: the legacy of post-Kantian German thought.* pp. 246-271. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: https://doi.org/10.1017/CBO9781139626675.011

HEGEL, G. W. F. (1992) *Fenomenologia do Espírito***.** Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes

HEGEL, G. W. F. (1993) *Ciencia de la logica*. Tradução de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Edicciones Solar

HEGEL, G. W. F. (1997) *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes

HYPPOLITE, J. (1974) *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Chicago: Northwestern University Press

HYPPOLITE, J. (1997) *Logic and Existence*. Albany: State University of NY Press

JARCZYK, G; LABARRIÈRE, P-J. (1996) *De Kojéve à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Bibliothèque Albin Michel Idées

KOJÈVE, A**.** (2002) *Introdução à leitura de Hegel.* Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto

KOYRÉ, A. (2011) *Estudos da história do pensamento científico.* Tradução Marcio Ramalho. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária

LIMA VAZ, H (1997). Hegel e a filosofia francesa. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 24, n. 79, pp. 561-566.

MAESO, B. (2020) *As Diferenças em Comum: Deleuze, Marx e o Agora*. Curitiba: Appris

MALABOU, C. (2014) "Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève". Tradução: Javier Pavez. *Revista Pensamiento Politico, n. 5*, p. 158-174. Recuperado de : http://www.pensamientopolitico.udp.cl/edicion-5/# Acesso em: 30 ago. 2023

MARÇAL, A. C. (2016) Notas sobre a recepção de Hegel na França. *Revista AnaLógos, v.1***,** pp 129-139. DOI 10.17771/PUCRio.ANA.28249

MARSHALL, T. (2014) Deleuze, Negativity and the Dialectic: the Origins of 20th Century Constitutive Thought. *Academia.edu.* Recuperado de: https://www.academia.edu/1475282/Deleuze_Negativity_and_the_Dialectic_The_Origins_of_20th_Century_Constitutive_Thought Acesso em 27 jul. 2023

MARX, K. (2005) *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.* Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo

MULDOON, J. (2014) Foucault's forgotten Hegelianism. *Parrhesia*. Num. 21, pp 102-112. Disp. https://www.parrhesiajournal.org/parrhesia21/parrhesia21_muldoon.pdf. Acesso 13 set 2023

NESBITT, N. (2005). The Expulsion of the Negative: Deleuze, Adorno, and the Ethics of Internal Difference. *SubStance, 34*(2), 75-97. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/3685745. Acesso em 20 ago. 2023

PRADO JR., B. (1996) O pressentimento de Kojève (prefácio) *in* ARANTES, P. *Ressentimento da Dialética*. São Paulo: Paz e Terra

SAFATLE, V. P. (2006) Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel *Revista Dois Pontos, vol. 3, n. 1.* Pp 109-146. DOI: http://dx.doi.org/10.5380/dp.v3i1.5163

SAFATLE, V. P. (2008) O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo", *Kriterion, V. 49, n. 117,* pp. 95-125. DOI: http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2008000100006.

SAFATLE, V. P. (2015) *O Circuito dos Afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: CosacNaify

SAFATLE, V. P. (2016a) A diferença e a contradição: A crítica deleuzeana à dialética e as questões da dialética a Deleuze. *Revista Discurso, v. 46 /2*, pp 123-160. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2016.123674

SAFATLE, V. P. (2016b) *Dialéticas sem Aufhebung: Adorno e Marx leitores de Hegel.* Colóquio internacional Reinvenção da dialética: 50 anos da Dialética Negativa de Theodor W. Adorno. FFLCH-USP. 22 de agosto de 2016

SAFATLE, V. P. (2019) *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica

VITALE, C. (2014) The Great Anxiety of Influence of Post-Structuralism: Jean Hyppolite's "Logic and Existence" (1952) as Vanishing Mediator. *Networkologies: A Philosophy of Networks for a Hyperconnected Age*. New York: Zer0 Books. Recuperado de: https://networkologies.wordpress.com/2011/08/07/the-great-anxiety-of-influence-of-post-structuralism-anxiety-of-influence-of-jean-hyppolites-logic-and-existence-1952/ Acesso em: 14 jul 2023

WAHL, J. (1951) *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*. 10ª ed. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Paris: Presses Universitaires de France

WERLE, M. A. Fidelidade infiel. *Jornal de Resenhas – Folha de São Paulo*. 12/10/2002. Disp. https://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs1210200203.htm. Acesso em 29 ago 2023.

# Ressentimento, reparação e solidariedade: uma reflexão a partir de Judith Butler (leitora de Klein) e Edward Saïd

***Resentment, reparation and solidarity: a reflection based on Judith Butler (as a reader of Klein) and Edward Saïd***

Cassiana Stephan
Pós-doutoranda Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
cassianastephan@yahoo.com.br

**Resumo:**A partir dos aparatos conceituais que Judith Butler empresta de Melanie Klein, penso sobre a relação entre o ressentimento, a reparação e a solidariedade no que se refere aos posicionamentos de Edward Saïd relativamente à questão palestina. Para tanto, levo em consideração as obras *What World Is This?* e *The Force of Nonviolence*, de Butler, bem como o ensaio "Amor, Culpa e Reparação", de Klein. Ademais, trabalho com o ensaio "Identity, Authority and Freedom", de Saïd e com suas entrevistas reunidas em *Dans l'ombre de l'Occident*, mas também com a que fora concedida a Charles Rose em 2001. Com base nisso, analiso a atitude do intelectual frente à dimensão trágica do mundo; em seguida, problematizo de que maneira a paranoia opera na dinâmica da violência social para, então, indicar o papel da culpa na negociação psíquica entre o ressentimento e a reparação como salvaguarda dos laços sociais.
**Palavras-chave:** ressentimento; reparação; culpa; salvaguarda; solidariedade; ambivalência.

**Abstract:**Using the conceptual apparatus Judith Butler borrows from Melanie Klein, I think about the relationship between resentment, reparation and solidarity in relation to Edward Saïd's positions regarding the Palestinian issue. To do so, I take into consideration the works *What World Is This?* and *The Force of Nonviolence*, by Butler, as well as the essay "Love, Guilt, and Reparation", by Klein. Furthermore, I work with the essay "Identity, Authority and Freedom", by Saïd and with his interviews collected in *Dans l'ombre de l'Occident*, but also with the one given to Charles Rose in 2001. Based on this, I analyze the intellectual's attitude towards the tragic dimension of the world; then, I discuss how paranoia operates in the dynamics of social violence to indicate the role of guilt in the psychic negotiation between resentment and reparation as a safeguard for social ties.
**Keywords:** resentment; reparation; guilt; safeguard; solidarity; ambivalence.

Recebido em 30 de junho de 2024. Aceito em 24 de setembro de 2024.

**A dimensão trágica do mundo**

O assunto sobre o qual refletirei aqui não é fácil de ser elaborado. Trata-se de um assunto complicado do ponto de vista teórico-filosófico, mas também de um assunto que mexe com nossos afetos, já que nos coloca face-a-face com a dimensão trágica do mundo que, como nos explica Butler, manifesta-se na seguinte exclamação: "'que tipo de mundo é esse no qual esse tipo de coisa pode acontecer!'" Ainda no capítulo "Senses of The World: Scheler and Merleau-Ponty", da obra *What World Is This? A Pandemic Phenomenology,* Butler continua dizendo: "não se trata apenas *desse* evento, *dessa* perda ou da destruição *desse* valor, mas do mundo no qual tal tipo de destruição é possível ou, talvez, do mundo no qual tal destruição se tornou possível." (BUTLER, 2022, p.24) Como isso é possível nesse mundo? Constantemente nos perguntamos diante dos quadros de guerra que nos fazem despertar para as crises cosmo-etho-políticas[1] que nos assolam ao mesmo tempo em diferentes lugares: quadros de guerra que presenciamos diariamente, nas esquinas de nossas casas envolvidas pela cenas violentas de busca e apreensão, de polícia e ladrão; quadros de guerra que presenciamos diariamente se abrimos os olhos e os ouvidos para ver o que acontece com nossos conterrâneos mais distantes como é o caso, por exemplo, dos palestinos.

Mediante a tragicidade do mundo, a sensação que temos é do fracasso humano: fracassamos como humanidade, sem dúvida fracassamos. Mediante a tragicidade do mundo, a sensação que temos é de vergonha: sentimo-nos envergonhados por sermos quem somos, pela forma como conduzimos nossos conflitos políticos, pela maneira como rivalizamos com os outros dos quais interdependemos, estejam eles aqui ou acolá; sejam eles brasileiros ou estrangeiros. Se estamos minimamente conectados com o mundo, com esse "mundo que é nosso por não ser de ninguém", como diz Maurice Blanchot em *La communauté inavouable* (BLANCHOT, 2012, p.51), então inevitavelmente nos ressentimos com a humanidade que somos, com a humanidade na qual nos tornamos.[2] Se estamos minimamente conectados com o mundo – e

[1] Basicamente, considero que as crises que nos assolam são "cosmo-etho-políticas" porque correspondem à relação que o si entretém consigo mesmo (ética) e à relação que o si entretém com os outros (política). Concebo que tanto a relação que o si entretém consigo, quanto a relação que o si entretém com os outros possui uma dimensão não apenas local, mas também global, na medida em que tais vínculos são transpassados pelo cosmos e, simultaneamente, constituem a trama cósmica. Para uma compreensão mais detalhada do conceito de "cosmo-etho-política" em meus trabalhos, cf. STEPHAN, 2021; 2022. Para um estudo sobre o local e o global no que se refere à atuação das organizações políticas, cf. NUNES, 2023. Para uma compreensão acerca das tramas ou malhas cósmicas do poder, as quais constituem tanto o pensamento cosmopolítico, quanto o ecológico, cf. MORTON, 2023a, pp.39.93; 2023b, pp.43-71. A partir de Morton gostaria de ressaltar, inclusive, que pensar os laços sociais, ou seja, a relacionalidade, para usarmos um termo butleriano, também é considerar a Terra – "superfície da Terra" (MORTON, 2023b, p.69), com a qual nos aproximamos na distância e nos distanciamos na proximidade, já que a familiarização e o estranhamento, a sedução e a repulsa são constitutivas da nossa interação mais que local com o cosmos que é "cambiante, um mundo de amor, de *philos*. Um mundo de sedução e repulsa em vez de autoridade." (MORTON, 2023b, p.55) Ademais, a problematização da relacionalidade também abarca a interação entre os humanos, os não-humanos, as máquinas e a Terra no que se refere à relação como o espaço sideral, ou seja, com o Universo – isso pode ser depreendido das reflexões de Morton, mas também das de Rosi Braidotti na obra *The Posthuman* (2013, pp.81-95).

[2] Se articulamos o pensamento cosmopolítico ou cosmo-etho-político ao pensamento ecológico de Morton, talvez possamos admitir que aqui e agora, juntos a Butler, estamos habitando a primeira etapa do estranhamento em relação à violência social, estranhamento sem o qual não somos capazes de encarar a tragicidade do mundo. Morton afirma o seguinte: "Ecologicamente falando, acho que o percurso vai ser o da culpa à vergonha, e dali ao desgosto, e dali ao horror; e depois começa o ridículo, que morre na praia da melancolia, cuja química facilitadora é a tristeza; a tristeza, por sua vez, é condicionada pelo desejo, que implica alegria. No momento, as formas pelas quais falamos sobre ecologia permanecem presas no modo horror: desgosto, vergonha, culpa. Vai chegar uma hora em que as coisas ficarão tão horripilantes que alguém dirá 'você tá de brincadeira comigo'". (MORTON, 2023b, p.63) Percebam que pensar junto com Morton, a partir da proposta da ecologia, não é fugir do assunto que aqui se desenrola, o qual tem por escopo a violência entre humanos. Nesse sentido, parece ser possível afirmar, embora eu precise de mais esforço argumentativo para sustentar tal hipótese, que o pensamento ecológico é cosmo-etho-político e que o pensamento cosmo-etho-político é ecológico. Nesse sentido, discutir as violências entre humanos já é ecológico, pois "nós humanos estamos incluídos na biosfera como um ser entre outros seres." (MORTON, 2023b, p.64) Morton não mobiliza a noção de tragicidade do mundo, já que, para ele, a tragédia pressupõe o inescapável (MORTON, 2023b, p.62). Contudo, como perceberemos a partir de Butler, parece ser justamente a concepção de tragédia que nos aflora a tentativa de desvio em relação às violentas dinâmicas

por "conexão" compreendo uma ligação afetiva e não calculativa ou de mercado (pois isso não é e nunca será conexão) – então, inevitavelmente sentimos vergonha de sermos quem somos e de fazermos do mundo um lugar ultraviolento, fabricando compulsoriamente cenários catastróficos[3], tanto a nível humano quanto não-humano. E muitos podem estar pensando: *mas eu não sou violento, não sou eu o responsável por catástrofes que entrelaçam humanos e não-humanos.* A esse indivíduo que acha que é individual, a esse indivíduo que ingenuamente concebe que seu eu não está coimplicado ao eu dos tantos outros com os quais ele compartilha e, paradoxalmente, constrói um mundo em ruínas, Butler diria: o fato, meu caro, é que eu "estou parcialmente contida fora de mim, em você, e isso que você joga em minha direção é carregado por mim. Portanto, há uma maneira pela qual residimos um no outro." (BUTLER, 2020a, p.99) Essa afirmação butleriana, que encontramos no capítulo "To Preserve The Life of The Other" da obra *The Force of Nonviolence* (2020a), permite-nos imaginar a irrefutável, embora constantemente forcluída, hibridização do eu e do outro, do eu que também é outro e do outro que também sou eu.

Se o eu está parcialmente contido no outro e o outro no eu, então, podemos afirmar que os diferentes se interconstituem, de modo que, por exemplo, o policial reside no ladrão e o ladrão no policial; o judeu reside no palestino e o palestino no judeu. A imagem da hibridização identitária nos permite concluir, como explica Butler, que o "'eu' vive em um mundo em que a [inter]dependência só pode ser erradicada pela autoerradicação." (BUTLER, 2020a, p.99) E aqui nos deparamos com o outro lado da moeda da tragicidade cósmica: a trágica ironia da interdependência corresponde à coimplicação entre a destruição do outro e a minha autodestruição. Isso significa, portanto, que a indiferença típica de um *eu* triunfalista não passa de uma grande ilusão que se fundamenta no ideário de uma identidade fixa e pura. O *eu* triunfalista é aquele que só se importa consigo ou, no máximo, com aqueles que lhe são semelhantes. Basicamente, a identidade fixa e absoluta pode ser instanciada pela convicção em uma semelhança essencial de tipo nacionalista, étnica ou religiosa. Mas também pode, se pensamos no *ethos* neoliberal, ser instanciada por uma convicção identitária ainda mais atrofiada, pois no neoliberalismo a identidade parece compreender o si e somente o si, estendendo-se apenas (e, convenhamos: isso nem sempre acontece) a um grupo muito limitado de familiares geralmente entrelaçados por consanguinidade. A fixação de identidades pretensamente puras parece dar ensejo a dois tipos de triunfalismo do eu, ou ainda, a duas formas de egoísmo: no primeiro caso, trata-se evidentemente do egoísmo de grupo e, no segundo caso, do egoísmo individualista de matiz consanguínea.

Mas, não adianta fugir: somos interdependentes e estamos constantemente coimplicados às catástrofes que entrelaçam os diferentes seres do cosmos, não há escapatória. Não há escapatória territorial, cultural, religiosa e tampouco psíquica. (BUTLER, 2020a, p. 87) Para visualizarmos a interdependência e a ambivalência ou a hibridização identitária apontada por Butler, também podemos recorrer a Edward Saïd. No artigo "Identity, Authority, and Freedom: The Potentate and the Traveler", publicado em 1994, Saïd deixa claro que não há escapatória; que não há, por exemplo, escapatória territorial e cultural, visto que:

> Historicamente, toda sociedade tem seu Outro: os gregos tiveram os bárbaros, os árabes os persas, os hindus os muçulmanos, e assim por diante. Mas desde que o séc. XIX consolidou o sistema do mundo, todas as culturas e as sociedades estão hoje misturadas. Nenhum país na terra é feito de nativos homogêneos; cada país tem seus

de poder-saber – tentativa que é levada a cabo independentemente dos possíveis resultados de tal ação. Ademais, vale dizer que as análises de Butler estão orientadas, mais especificamente, ao sujeito e à relação que este entretém com o âmbito social. Diferentemente, as análises de Morton estão orientadas aos hiperobjetos, isto é, ao próprio âmbito cósmico e sua infinita vastidão sem a intermediação do sujeito (como no caso de Butler). Apesar das grandes diferenças entre esses autores – diferenças ainda não mapeadas por mim –, concebo que em certo sentido eles se complementam, sobretudo no que corresponde à assimilação entre cosmopolítica e ecologia.

[3] Segundo Morton, e aqui podemos estabelecer mais um ponto de contato com Butler, "catástrofe" é um conceito mais apropriado para nossa situação global do que "desastre", pois: "um desastre não deixa testemunhas. Desastres são eventos que você testemunha de fora. Catástrofes envolvem você, então você pode fazer algo." (MORTON, 2023b, p.63-64)

> imigrantes, seus "Outros" internos, e cada sociedade, muito semelhantemente ao mundo em que vivemos, é um híbrido. (SAÏD, 1994, p.11)

Nesse mesmo artigo, Saïd também deixa claro que não há escapatória político-identitária ou psíquico-identitária. Na tentativa de materializar quão ambivalente e controversa é a sua identidade, ou melhor, a identidade do seu eu, Saïd nos conta o seguinte:

> Como muitos outros, pertenço a mais de um mundo. Sou um árabe palestino e também sou um norte-americano. Isso me proporciona uma estranha, para não dizer grotesca, perspectiva dupla. Além disso, sou, é claro, um acadêmico. Nenhuma dessas identidades é à prova d'água; cada uma influencia e exerce um papel sobre a outra. O que complica as coisas é que o Estados Unidos acabou de travar uma guerra destrutiva contra um país Árabe, o Iraque que, por sua vez, ilegalmente ocupou e para todos os efeitos tentou eliminar o Kwait, outro país Árabe. O Estados Unidos também é o principal patrocinador de Israel, estado que, como um palestino, assimilo ao processo de destruição da sociedade e do mundo no qual nasci. Israel agora administra uma ocupação militar brutal nos territórios palestinos da Cisjordânia e de Gaza. Então, sou obrigado a negociar as diferentes tensões e contradições implícitas em minha própria biografia. (SAÏD, 1994, p.12)[4]

Negociar com as tensões e contradições de nossas identidades não-puras e não-fixas é compreender os jogos de interdependência que nos circunscrevem, mas também é negociar com a ambivalência dos afetos que atravessam e transbordam tais tensões e contradições: é negociar com o amor e com o ódio, com a preservação e a destruição, inclusive no que concerne à nossa atitude como intelectuais. Esse detalhe, que não deve passar despercebido, fez-me recordar do primeiro ato do podcast "Ouvindo vozes", publicado no Youtube em 17 de novembro de 2022 pela Rádio Novelo.[5] Na ocasião, um pesquisador brasileiro que teve acesso ao acervo de gravações do Superior Tribunal Federal da época da ditadura afirma que o papel do pesquisador intelectual deve ser de neutralidade mediante as violências históricas, ou seja, que o intelectual não tem por função denunciar as crueldades perpetradas no passado ou no presente. De acordo com o pesquisador, o acadêmico da denúncia não é um intelectual, mas um altruísta. Tal distinção parece outorgar ao intelectual o papel e a função da neutralidade e objetividade científica, ou seja, é como se o intelectual fosse desprovido de identidade ou, ao menos, é como se, enquanto intelectual, ele tivesse que ser desprovido de identidade; ou ainda, é como se a identidade do intelectual fosse justamente essa que postula a neutralidade e a objetividade territorial, histórica, étnica e afetiva.[6] Com base no que fora

[4] O conceito de "hibridismo" ou "hibridização" trabalhado por Saïd ressoa, assim como proponho no presente texto, no conceito de "ambivalência" trabalhado por Butler e parece ressoar no de "simbiose" e de "fenótipo estendido" propostos por Timothy Morton. A partir de Morton, contudo, talvez seja possível afirmar que a simbiose e o fenótipo estendido têm proporções mais amplas do que o hibridismo e a ambivalência porque colocam em questão as zonas fronteiriças entre o vivo e o não-vivo. Butler e Saïd ainda parecem pensar a ambivalência e a hibridização sob o escopo do conceito de "vida". No caso de Butler, isso se torna manifesto quando lemos: "as vidas estão implicadas umas nas outras desde sempre, e essa percepção indica um caminho para compreendermos que, qualquer que seja a ética que adotarmos, ela não será suficiente para distinguirmos entre o preservar a si mesmo e o preservar o outro." (BUTLER, 2020a, p.87) Poderíamos questionar, com Butler, quem são os vivos e o que é vida, mas tal intento foge do nosso atual escopo. Seja como for, faz-se interessante apontar que as noções de "simbiose" e de "fenótipo estendido" estão explicitamente comprometidas com a superação categorial do binarismo entre vivo e não-vivo, é o que podemos constatar a partir de Morton quando lemos: "Veja, por exemplo, a simbiose. (...) As mitocôndrias e os cloroplastos têm seu próprio DNA e realizam sua própria reprodução assexuada. No nosso estômago vivem bactérias benignas e amebas inofensivas. Os cupins dependem das bactérias e das amebas em seu estômago para quebrar a celulose (eles se alimentam dos produtos residuais). (...) E a simbiose não é nem metade da conversa. A hipótese de Dawkins sobre 'o fenótipo estendido' é que o DNA atua à distância em organismos que estão fora de seus veículos particulares (como você e eu). (...) Alguns parasitas e simbiontes são tão íntimos que não dá para dizer onde começa o organismo ou termina seu habitat, até o nível do DNA. (...) O genoma humano contém sequências endógenas derivadas de retrovírus, e uma delas, a ERV-3, pode conferir propriedades imunossupressoras à placenta, permitindo que os embriões coexistam com o corpo da mãe." (MONTON, 2023a, p.58-60)

[5] O podcast "Ouvindo Vozes" está disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=V9zNR7Q1_gw&t=1110s

[6] Para a presente discussão, inspiro-me nas reflexões de Michel Foucault acerca do intelectual. Não as abordarei nesse ensaio, mas concebo que Butler e Saïd podem ser articulados a partir das trilhas abertas por Foucault no que se refere à postulação crítica do intelectual específico, que está completamente implicado no tempo presente e não com uma postura universalizante ou salvacionista, mas sim com uma postura problematizadora. Em 1978, na entrevista concedida a D. Trombadori, originalmente

argumentado até aqui, parece-me possível afirmar que Butler e Saïd não coadunam com tal perspectiva, tendo em vista que, para ambos, do mesmo modo que não há identidade pura, não há identidade neutra, não há identidade absolutamente objetiva e, tampouco, não-identidade. Isso significa, em certa medida, que as investigações acadêmicas, sobretudo aquelas de cunho ético e político, passam pela negociação das tensões e contradições identitárias que nos interconstituem nesse "mundo misturado", como afirma Edward Saïd na obra *Dans l'ombre de l'Occident*[7], que reúne três entrevistas por ele concedidas entre os anos 80 e 90 (SAÏD, 2017, p.64).

Dito de outro modo, as investigações acadêmicas não estão distanciadas desse mundo. Diferentemente, elas estão conectadas a ele e, muitas vezes, permitem-nos que nos reconectemos a ele, isto é, que nos conectemos de outra forma, dando ensejo a uma espécie de reparação histórica que se modula, sobretudo, como salvaguarda ético-política, a qual deve ser entendida, a partir de Butler, como a tentativa de nos proteger e de proteger o mundo de nossas tendências destrutivas. Essa tentativa vislumbra a garantia das condições de possibilidade não só do tempo presente, mas também do futuro, o qual não compõe o amanhã, mas é composto pelo agora que demora. Parece-me, pois, que tanto para Butler quanto para Saïd, o intelectual é aquele que denuncia a crueldade do passado e do presente. O intelectual é, portanto, aquele que res-sente e que ampara a reparação como salvaguarda nesse ressentimento de tipo histórico à medida que o elabora criticamente.[8] O intelectual é aquele que constantemente negocia suas próprias tensões e contradições afetivo-identitárias, já que ele também é requisitado a negociar com as tensões e contradições desse mundo misturado que o abarca e ao qual ele pertence, afinal de contas "tudo sobre o

intitulada "Conversazione con Michel Foucault", Foucault nos explica que o seu papel, enquanto intelectual, não é o de oferecer soluções rápidas, concretas e finais aos problemas éticos, políticos e sociais levantados filosoficamente. Para Foucault, o papel do intelectual é o de "efetivamente colocar questões, de colocá-las verdadeiramente, com o maior rigor possível, com o máximo de complexidade e dificuldade, de maneira que uma solução não surja de imediato da cabeça de qualquer intelectual reformador ou ainda da coordenação do gabinete político de um partido." (FOUCAULT, 2001, nº 281, p. 906) Butler e Saïd parecem concordar com essas premissas foucaultianas, já que ambos denunciam, através de uma complexa e difícil problematização do tempo presente, a crueldade e a violência explícita e implícita dos sistemas de poder aos quais estamos subjugados; e nenhum dos dois faz isso por altruísmo passivo ou paternalista. Pelo contrário, eles criticam fortemente a passividade altruísta e o paternalismo tipicamente colonial, cuja manifestação depende da eterna e insuperável hierarquização entre o protegido e o que protege. Em outras palavras, Butler nos explica que o paternalismo se alimenta da subalternização do outro a ser protegido (BUTLER, 2020a, pp.71-72). Ademais, para recuperar a conexão experimental que estou tentando estabelecer entre o pensamento cosmopolítico de Butler e Saïd e o pensamento ecológico de Morton, caminhando nas trilhas abertas por Foucault, podemos dizer que o intelectual universal é aquele que afirma a tragicidade do mundo na via do desastre, colocando-se do lado de fora da malha social da Terra, ao passo que o intelectual específico é aquele que enfrenta a tragicidade do mundo na via da catástrofe, pois, diferentemente do diagnóstico do desastre – que é sempre feito de forma testemunhal e, portanto, objetiva –, "as catástrofes envolvem você, então você pode fazer algo." (MORTON, 2023b, p.64)

[7] Agradeço Anissa Haddadi, colega franco-argelina que conheci no *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* em 2019, pelo livro de Saïd. Um dia, Anissa deixou em minha mesa de estudos, na biblioteca da Abbaye d'Ardenne, a obra *Dans l'ombre de l'Occident*. Anissa me incentivou a ler Saïd após eu a ter contado que minha família por parte de pai veio do Líbano. Esse gesto de Anissa ficou marcado em meu coração.

[8] A noção de "crítica" aqui empregada se ampara, mais uma vez, no pensamento de Foucault, o qual é reatualizado tanto por Judith Butler quanto por Edward Saïd. Nesse sentido, penso que Butler e Saïd confluem com Foucault no que se refere à dimensão ético-política do pensamento crítico, o qual está a serviço da reflexividade, que pergunta pela relação entre as formas de poder-saber operantes na atualidade e a violência no mundo. Além disso, a dimensão ético-política da crítica está a serviço da imaginação política, a partir da qual somos capazes de *fabricar* a história "como que por ficção", para recuperarmos a importante passagem da conferência *Qu'est-ce que la critique ?*, apresentada por Foucault em 1978 e retomada por Butler no ensaio *What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue*, publicado em 2000. A partir disso, parece-me possível afirmar que Butler e Saïd, ao denunciarem, sob o bojo da problematização crítica, a crueldade e a violência dos sistemas de poder, comprometem-se com a fabricação, *como que por ficção*, de um outro imaginário político, isto é, de um contra-imaginário político, que é contra, de acordo com Butler, justamente porque se choca com a realidade de nosso *status quo*, a qual é populada por fantasmagorias que alimentam o medo e, portanto, a lógica paranoica da violência em detrimento da salvaguarda dos laços de solidariedade. (Cf. FOUCAULT, 2015, p.48; BUTLER, 2000, p.15; sobre as fatasmagorias do medo, cf. também BUTLER, 2024, pp.259-260)

que falamos é uma mistura, estamos em um mundo de sociedades interdependentes, variegadas. Essas sociedades são híbridas, impuras." (SAÏD, 2017, p.83) Ainda sobre o intelectual, Edward Saïd afirma:

> (...) creio que o papel do intelectual é essencialmente o de elevar a consciência, de estar por dentro das tensões, das complexidades e de tomar por si mesmo a responsabilidade por toda uma comunidade. É um papel de não-especialista, trata de questões que são transversais às disciplinas profissionais. Pois sabemos o que acontece com o discurso profissional. Ele rapidamente se torna um jargão, o discurso está lá apenas para informar, os outros são colocados em um estado de consentimento e se trata sobretudo de promover sua própria posição até o fim. É algo que considero odioso, porque me parece que a sociedade é feita de dois tipos de pessoas. Há os conservadores, os que mantêm as coisas como são, e há os intelectuais que provocam a diferença e a mudança. (SAÏD, 2017, p.71)

Não posso deixar de sublinhar que Butler parece concordar com Saïd quanto ao trabalho do intelectual, que está longe de ser uma tarefa profissional ou profissionalizante de tipo neutra e objetiva. O possível entrelaçamento perspectivístico entre Saïd e Butler se torna evidente quando recorremos às leituras que a filósofa faz de Melanie Klein acerca da potência ético-política do ressentimento, o qual, amparado pela crítica, pode ser elaborado na direção de uma negociação afetivo-identitária. Trata-se da negociação entre o amor – que recebemos, mas perdemos ou que nunca tivemos –, e o ódio – que sentimos por aquilo/aqueles que, porventura, destituíram-nos do amor que um dia tivemos ou por aquilo/aqueles que nunca nos deram amor. Butler recorre a Melanie Klein no intuito de assimilar as reflexões da filosofia moral às da psicologia moral. Basicamente, o objetivo é compreender a dimensão trágica do mundo do qual participamos, do mundo que fabricamos, mas também, tanto no que concerne ao nosso fazer acadêmico-intelectual quanto no que concerne às relações que entretemos com os outros de modo geral, o que significa negociar criticamente com nossas tendências criativas e destrutivas.

Partindo do imaginário da equanimidade social instanciado pelo princípio que postula que as vidas têm e devem ter igual direito ao luto (isto é, que as vidas não podem ser reduzidas a números, estatísticas e tampouco ser compreendidas, tanto em níveis micro quanto macro políticos, como danos colaterais, seja de um vírus que atravessa fronteiras ou de guerras que, muitas vezes, fazem parte dos intentos imperialistas da racionalidade de mercado, a qual, em nome do mercado que, oportunamente se mistura à luta pelo sagrado e por sua pureza étnica, dispensa vidas do mundo) – partindo de tal imaginário, Butler parece lançar mão daquilo que eu tenho chamado de "cosmopolítica do luto". Mais precisamente, para combater a racionalidade de mercado, que "aceita a morte de muitos (...), o sacrifício de vidas como um preço razoável a se pagar, como uma norma razoável" (BUTLER, 2022, p. 96), Butler propõe a cosmopolítica do luto, a qual se ancora em uma "aspiração normativa" que descreve e prescreva a "formulação de um imaginário político de igualdade radical no direito ao luto." (BUTLER, 2020a, p.74) E vale notar que, de acordo com essa cosmopolítica, há uma diferença entre "uma pessoa ser digna de luto e essa mesma pessoa portar, já em vida, a característica do direito ao luto." (*Ibidem*.) Para Butler, as governamentalidades neoliberais se valem tanto da distribuição desigual de bens e de recursos, quanto da distribuição desigual do direito ao luto, de modo que frequentemente a distribuição desigual de bens e recursos ou, ainda, a não-distribuição de recursos (como acontece no caso de genocídios belicamente orquestrados) se justificam pela presunção ético-política da dispensabilidade de certas vidas, de certas existências. Sim, o cálculo mercadológico é cruel, profundamente cruel. Essa crueldade não se deve necessariamente ao ressentimento, mas talvez à falta de ressentimento criticamente elaborado, como nos explica Butler a partir de Melanie Klein na tentativa de compreender duas questões que estão co-implicadas e que, de acordo com Butler, só podem ser respondidas com o apoio da psicologia moral ou da psicanálise politicamente informada. As questões são as seguintes:

1) O que nos leva a preservar e proteger vidas que poderíamos destruir?

2) O que nos leva a destruir vidas que poderíamos preservar e proteger?

É assim que "Amor, culpa e reparação", de Melanie Klein[9], ensaio primeiramente publicado em 1937, entra em cena na obra *The Force of Nonviolence*, de Judith Butler. Mas, antes de darmos sequência à leitura que Butler desenvolve de Melanie Klein, gostaria de abrir um parêntesis sobre o trabalho intelectual de Butler, que denuncia a crueldade e a violência explícita e implícita dos sistemas de poder aos quais estamos subjugados.

**Um parêntesis: (é preciso desconfiar do paternalismo)**

Ora, não me parece que Butler desenvolve seu trabalho intelectual por altruísmo passivo, entendido como lamentação vazia frente à facticidade do desastre, ou por paternalismo, compreendido como o altruísmo que nutre e é nutrido pela subalternização do protegido. Pelo contrário, ela critica fortemente a passividade altruísta e o paternalismo tipicamente colonial, cuja manifestação depende da eterna e insuperável hierarquização entre o protegido e o que protege. Em outras palavras, Butler nos explica que o paternalismo se alimenta da constante restauração da subalternização do outro a ser protegido (BUTLER, 2020a, pp.71-72). Não entrarei nos detalhes dessa discussão, mas para quem quiser problematizar o assunto, sugiro a série documental *Complexo de Salvador* (2023), disponível na HBO Max, que relata criticamente a história de Renne Bach, uma missionária norte-americana acusada da morte de centenas de crianças em Uganda, onde ela administrava uma espécie de clínica pré-natal financiada por cristãos estadunidenses.

De modo geral, para Butler, a precariedade parece ser um dos elementos da dimensão trágica do mundo, pois precária é a vida que depende de outras vidas para se manter viva. A marca da vulnerabilidade é, nesse sentido, a interdependência. Assim sendo, segundo Butler, sua tarefa, como intelectual, é justamente a de pensar "a suscetibilidade e vulnerabilidade primárias a partir de uma teoria do poder e do reconhecimento. Essa é, sem dúvida, uma forma pela qual um feminismo psicanalítico politicamente informado poderia proceder." (BUTLER, 2020b, p. 67). Com efeito, Butler afirma que os laços de interdependência são constitutivos da sociabilização. Contudo, ela também nos alerta para o fato de que a interdependência não pode ser compreendida através da chave hierárquica da dependência do outro pelo si. Interdepender é diferente de depender. Dito de outro modo, a interdependência repousa no reconhecimento da conexão recíproca entre a vida do si e a vida do outro, ao passo que a dependência, fundada na fantasmagoria do triunfalismo do eu, ancora-se tanto na concepção segundo a qual o si independe do outro, embora o outro dependa do si (paternalismo salvacionista), quanto na concepção segundo a qual a preservação da vida do si depende da eliminação da vida do outro (paranoia sociopolítica).

No primeiro caso, a precariedade da vida do si recai na esfera do irreal e do irrealizável. Já no segundo caso, a precariedade da vida do si é entendida como real em detrimento da realização da vida do outro, considerada (*quase que a priori*) não tanto como uma vida, mas sim como uma ameaça a ser exterminada. Em ambos os casos, a miserabilidade da quase-vida ou da não-vida do outro é mantida em operação para alimentar as diferentes modulações do triunfalismo do eu. Para o eu salvacionista, a vida que aquele outro vive quase não é vida (que vida é essa?! benevolentes diriam atônitos). Para o paranoico, a vida que aquele outro vive não é vida e nem deve se tornar vida, pois se pressupõe que a instauração e garantia da vida do outro está diretamente atrelada à morte ou eliminação do si. A lógica salvacionista e a da paranoia, que por vezes se conjugam, parecem alimentar, portanto, a desrealização da violência, seja ela social (entre indivíduos), seja ela estatal (policial e ou militar). Vale dizer também que a desrealização da violência é, pois, sua naturalização, a qual sustenta e é sustentada pela desrealização da morte das vidas outrora

[9] Os ensaios de Melanie Klein foram recentemente traduzidos pela editoria Ubu em parceria com a editora Imago em dois tomos: *Amor, culpa e reparação e outros ensaios 1921-1945* (2023a, pp.382-424), onde encontramos o ensaio com o qual Butler trabalha, e *Inveja e gratidão e outros ensaios 1946-63* (2023b).

violentadas, ou seja, pela dispensabilidade dessas quase-vidas ou não-vidas, as quais são, no esquema do triunfalismo do eu, consideradas indignas de luto.[10] (BUTLER, 2020b, pp.39-72)

Então, como disse e repito: ao denunciar a crueldade, ou melhor, a violência humana e, portanto, a potência destrutiva que nos habita, Butler não conclama o altruísmo passivo e tampouco o salvacionismo paternalista. Diferentemente, o que ela vislumbra é a radical transformação social e, para Butler, uma modificação desse tipo se faz nos entremeios da ética e da política e no redirecionamento crítico de nossas potências destrutivas. Portanto, parece-me que, conforme Butler, assim como para Saïd, a transformação se deve às negociações e renegociações críticas com nossas tensões e contradições afetivo-identitárias, tensões que refletem e são refletidas pelas mesmas tensões que atravessam um mundo misturado. Sem mais delongas, passemos ao ressentimento, à reparação e à solidariedade (ou simpatia genuína) na leitura que Butler desenvolve de Melanie Klein.

**Judith Butler, leitora de Melanie Klein: uma análise da reivindicação ético-política de Edward Saïd**

Para começarmos a compreender os principais elementos da leitura que Butler desenvolve de Klein, recorramos mais uma vez a Edward Saïd, convidado de honra do presente ensaio. Mais especificamente, recorramos à entrevista concedida por Edward Saïd em 20 de novembro de 2001 a Charlie Rose em seu talk-show homônimo, transmitido pelo canal norte-americano PBS. Na ocasião, Charlie Rose diz o seguinte a Saïd: "Israel tem razões para acreditar que há palestinos que não reconhecem o seu próprio desejo de existir e para acreditar que se Israel não tivesse poder e apoio do Estados Unidos, os palestinos os jogariam no mar." (SAÏD & ROSE, 2001, 8m13) Saïd responde o seguinte a Rose:

> Para palestinos, o fato central de suas vidas, independentemente de onde eles estejam, é o fato de que eles foram desenraizados e expropriados em 1948 e ainda não têm uma pátria estabelecida. Há refugiados – quatro milhões deles – assentados nas fronteiras. Há os territórios ocupados. E há um milhão e meio de palestinos que são cidadãos israelenses de segunda classe. Eu apostaria minha última moeda no seguinte – o principal problema para os palestinos é profundamente emocional e político. Por favor, escute-me. Penso que para nós o maior problema com Israel não é o que Israel fez, mas o fato de que isso nunca foi reconhecido. Penso que o que precisamos (...). Penso que o que é necessário – (...) e que a paz nunca acontecerá sem isto – é que um líder de Israel tem que manifestar um gesto de compaixão e reconhecimento ao povo palestino. Tudo o que temos é uma sensação, bem... uma sensação de "nós não temos responsabilidade pelo que aconteceu. Tudo o que vocês fizeram é problema de vocês." Enquanto o que penso ser absolutamente necessário é que os israelenses – indivíduos o fazem, mas precisamos de um reconhecimento do governo de Israel da responsabilidade do que aconteceu com o povo palestino. Não há segredo nisso. Todo mundo sabe que a destruição da sociedade palestina foi o resultado da determinação do estado de Israel. É simples assim. Você precisa se livrar de uma sociedade no intuito de implantar outra. (SAÏD & ROSE, 2001, 8m53; 10min)

Tendo essa discussão em mente, comecemos com uma análise butleriana da fala proferida por Rose, da qual desponta a longa e complexa resposta de Edward Saïd.

[10] Aquilo que chamo de "cosmopolítica do luto" em Judith Butler não corresponde a uma perspectiva vitalista, segundo a qual a vida deve ser mantida a qualquer custo e segundo a qual tudo – no sentido mais totalizante e absolutamente universalizante – é vida. Butler não patologiza e tampouco criminaliza o suicídio e o aborto, por exemplo. Imagino também que ela não patologizaria ou criminalizaria a eutanásia (para problematizar tais assuntos, cf. BUTLER, 1997, pp.63-82 e pp.132-150; 2005, pp. 41-82;2020, pp.108-121 e pp.151-183). Ademais, penso que, de um ponto de vista butleriano, a caça, assim como praticada por ameríndios, estaria em confluência com a cosmopolítica do luto, o que não acontece no caso da caça praticada por esporte ou no genocídio dos animais não-humanos perpetrado pelo agronegócio e pela indústria da carne (sobre a caça no caso dos coletivos ameríndios, cf. FONTES, 2023, pp.84-114). Isso também parece valer para o pensamento ecológico ou para ecologia sombria de Timothy Morton, que opta por trabalhar com a noção de "malha" para pensar a interconectividade, ou ainda, a simbiose/fenótipo estendido. Conforme Morton, a noção de "malha", diferentemente da de "rede" ou "teia", não resvala em vitalismos, isto é, na crença em uma substância viva que perpassa todo o universo. (MORTON, 2023a, pp.51-58; 2023b, pp.57-59)

**A paranoia**

Com base em Judith Butler, poderíamos dizer que a percepção retratada por Charlie Rose corresponde, em certa medida, a uma exercitação moral de verniz consequencialista na qual "imaginamos nosso próprio ato como um ato alheio, um ato potencialmente destrutivo que pode ser recíproco ou se reverter contra nós." (BUTLER, 2020a, p.79) A princípio, esse exercício deveria nos distanciar do nosso próprio ato potencialmente violento, impedindo-nos de agir de tal forma, ou seja, bloqueando a violência em potencial dessa ação hipotética na qual não mais me vislumbro e com a qual eu não gostaria de sofrer. Contudo, como nos mostra Butler, esse tipo de hipostasiação moral, ao invés de mitigar nossas tendências destrutivas, tende a enfatizá-las em virtude da incitação da paranoia, que se ancora na fantasia do inimigo – fantasia que desponta justamente do meu ou do nosso alheamento em relação à ação potencialmente destrutiva: "Se o ato está ali, o ato de qualquer pessoa, e não é meu, de quem ele é? Assim começa a paranoia." (BUTLER, 2020a, p.79) A paranoia depende de uma convicção (mais ou menos) velada na reciprocidade da destruição e de uma convicção (mais ou menos) velada de que a vida do outro, em comparação à minha, não vale nada e nem pode valer alguma coisa, isto é, que o outro deve ser encarado como uma criatura monstruosa indigna de vida justamente porque coloca em risco a vida do si que, fundado em seu próprio triunfalismo ideológico-fantasmático, simplesmente pressupõe que o outro é um risco para sua existência. Convencer-se da reciprocidade na destruição não é reconhecer no outro o vínculo de interdependência que constitui os laços sociais. Encarar o outro como uma criatura monstruosa indigna de vida e, portanto, de luto é justificar e fundamentar a desrealização da violência contra esse outro. Em termos gerais, para o paranoico, não há violência atrelada à destruição do outro porque esse outro não é uma vida e nem merece ser ou ter uma vida – esse outro é um monstro sem rosto, um não-sujeito, um monstro de cujo extermínio depende o triunfalismo do paranoico. Como disse, encarar o outro como o monstro (que deve ser exterminado) não é reconhecê-lo na interdependência que nos conecta e que nos interconstitui em meio aos enleios sociais. Isso tampouco significa que o reconhecimento, em termos butlerianos, repousa na mecânica identitária que conecta aqueles que supostamente seriam essencial ou substancialmente iguais. Para Butler, o reconhecimento depende, em certa medida, do estranhamento e da diferenciação entre o si e o outro sem jamais relegar, como faz o paranoico a partir de sua fantasmagoria do inimigo, o outro ao lugar da não-vida ou do não-sujeito, comumente simbolizado pelo monstro que deve ser destruído.

Como explica Butler, ao emprestar os termos da ética de Lévinas, o rosto do outro, enquanto outro, interpela-me de modo a romper com a confortável configuração do triunfalismo do eu: "o rosto do outro chega até mim pelo lado de fora e interrompe esse circuito narcisista. O rosto do outro me puxa para fora do narcisismo em direção a algo mais importante, enfim." (BUTLER, 2020a, p.168) Direciona-me à compreensão da interdependência, fazendo com que eu me volte a mim mesmo já habitado pela interconectividade social, que torna a relação do si consigo mesmo ex-tasiante e não fechada em uma intimidade absoluta habitada (quase que exclusivamente) por fantasmas que sustentam o medo e a paranoia. Nesse sentido, ao reconhecer o outro do outro, o si se transforma a ponto de precisar, agora, reconhecer novamente a si mesmo. Como nos explica Bulter, ao emprestar os termos da teoria hegeliana do reconhecimento:

> (...) sou invariavelmente transformado pelos encontros que vivencio; o reconhecimento se torna o processo pelo qual eu me torno outro diferente do que fui e assim deixo de ser capaz de retornar ao que eu era. (...) o encontro com o outro realiza uma transformação do si mesmo da qual não há retorno. No decorrer dessa troca reconhece-se que o si mesmo é o tipo de ser para o qual a permanência dentro de si prova-se impossível. O si mesmo é obrigado a se comportar *fora de si mesmo*; descobre que a única maneira de se conhecer é pela mediação que acontece fora de si, exterior a si (...). (BUTLER, 2005, pp.27-28)[11]

[11] Não sei afirmar em que medida as interpretações de Butler são fidedignas aos termos que ela empresta de Lévinas, Hegel e da própria Melanie Klein. A fidelidade aos autores não parece corresponder aos objetivos de Butler que mobiliza tais pensadores em vista de problemáticas éticas e não em vista de problemáticas típicas da história da filosofia. Butler chega a afirmar em *Giving an Account of Oneself* que a relação que estabelece com todos esses autores é eclética: "Faço uso eclético de vários filósofos e

As convicções (mais ou menos) veladas dos sujeitos triunfalistas, que acreditam na reciprocidade da destruição e, portanto, na necessidade de destruir os inimigos em potencial, impedem que eles façam a experiência ex-tasiante do reconhecimento. Afirmo que tais convicções são (mais ou menos) veladas porque elas se dão, conforme Butler, na dissociação do sujeito paranoico em relação à ação violenta, a qual passa a ser peremptoriamente atribuída ao outro do outro, ao diferente, ao inimigo: mais precisamente, violento é o outro que coloca em risco a minha existência – eu, que simplesmente me defendo, não sou violento, já que o que destruo não é uma vida, mas um monstro altamente periculoso. Sob o bojo de uma exercitação moral de verniz consequencialista, o paranoico se questiona: *se o ato violento está ali e não é meu, de quem ele é?* Para o paranoico, o ato de violência sempre é do outro, do outro cuja diferença o eu triunfalista é incapaz de reconhecer. Embora essa ação destrutiva seja fantasmaticamente atribuída, pelo paranoico, à materialidade do outro, a contenção dessa ação violenta é decodificada por esse mesmo paranoico como aquilo que está sob sua alçada, sob sua responsabilidade de tipo heroica. Tanto é assim que, ao atribuir a violência ao outro do outro, e afirmar convictamente que o outro é o violento, o paranoico rapidamente justifica a importância da exterminação do inimigo, postulada, nesse imaginário persecutório, como contenção de danos em nome da autodefesa de uma pessoa, de um grupo, de uma etnia, de um povo, de um Estado, de uma nação.[12]

Para Butler, o que está em questão na paranoia é a própria tendência destrutiva do paranoico, pois o medo em relação ao inimigo nasce da compreensão (mais ou menos) velada e (nem sempre) forcluída do dano que o próprio paranoico fez, pode ou poderia fazer com o outro do outro. Mais precisamente, na reiteração do círculo narcísico que o protege, o paranoico projeta no outro do outro o seu próprio potencial de destruição. Segundo Butler, esse tipo de exercitação moral (triunfal-consequencialista) vai na contramão da constituição de um *ethos* da não-violência. A paranoia, que parece ser um componente do racismo de Estado e do colonialismo[13], incita a violência para com o outro, para com o inimigo, tendo em vista que, como afirmei acima, sob a ótica da paranoia e do paranoico, o ato de extermínio da diferença é decodificado como contenção de danos, como proteção das vidas dos supostamente ameaçados pelo inimigo e, assim, como autodefesa.

O recinto da fantasia paranoica é o narcisismo exercido na forma do egoísmo, seja ele de grupo ou individualista. Portanto, a fantasia paranoica não opera por meio da inspiração da interdependência, pois o paranoico supõe que a preservação de sua vida e da vida de seu grupo depende da contenção da ação do outro ou, mais radicalmente, da extinção da não-vida do outro. A extinção, nesse caso, não é assimilada como perda, tendo em vista que, para o paranoico, esse outro nunca fora dotado de uma vida a ser perdida e nem mesmo poderia sê-lo; então se trata, em nome da contenção de danos, de extinguir a não-vida do outro e de impedir toda e qualquer possibilidade para tal reconhecimento no futuro – não é à toa que algumas iniciativas genocidas de interesse mercadológico e de cunho higienista incidem sobretudo na destruição de escolas, hospitais e abrigos, impedindo o abastecimento de água e de comida em faixas completamente

teóricos críticos nesta investigação. Nem todas as suas posições são compatíveis entre si e não busco sintetizá-los aqui. Embora a síntese não seja meu objetivo, quero sustentar que cada teoria sugere algo de importância ética (...)." (BUTLER, 2005, p.21)

[12] O outro do outro é tão outro, no caso da lógica do paranoico, que uma negociação extasiante e hibridizante ou simbionte com o si seria impossível. Convicto de que o eu é fechado e sempre igual, o eu do paranoico encara o outro do outro como uma coisa – e quando isso não ganha proporções materialmente trágicas, assim como notamos nas guerras movidas por interesses econômicos e ideológicos, ganha contornos altamente estapafúrdios e risíveis, para retomarmos mais uma vez Thimothy Morton: "vai chegar uma hora em que as coisas ficarão tão horripilantes que alguém dirá 'você tá de brincadeira comigo', como aquele personagem do filme de John Carpenter, *A Coisa*, olhando para a última mutação do monstro de simulação feminizado." (MORTON, 2023b, p.63)

[13] Para a discussão sobre racismo de Estado, cf. FOUCAULT, 2005, pp. 75-98 e pp.285-316. Para uma discussão sobre colonialismo, cf. FANON, 1968; SAÏD, 2007; SPIVAK, 1993; BUTLER, 2024, pp.221-237.

sitiadas pelas injunções da paranoia e dos paranoicos. Tal estratégia atinge em cheio a vida de crianças e infantes que, observados desde a mira do paranoico, não têm vida hoje e nem podem ter vida amanhã.[14]

Isso significa que a fantasia paranoica se ancora na distribuição desigual do direito ao luto. Parece-me, então, que com a "formulação de um imaginário político de igualdade radical no direito ao luto" (BUTLER, 2020a, p.74), Butler visa romper com a lógica paranoica que atualmente estrutura as relações sociais, as quais se desenrolam tanto no âmbito da micro quanto da macro política, tanto no âmbito do local quanto do global. O rompimento da lógica paranoica depende, é claro, da constituição e exercitação de subjetividades não egoístas, capazes de compreender suas tendências destrutivas e de controlá-las em nome da complexificação das interdependências cósmicas.[15] Mas, como isso é possível? Se é que possível? E aqui chegamos à interpretação butleriano-kleiniana da resposta que Edward Saïd direcionou à afirmação de Charles Rose.

## O *ethos* da não-violência

Butler afirma que "nenhuma posição contra a violência pode se dar ao luxo de ser ingênua: tem de necessariamente levar a sério o potencial destrutivo que é parte constitutiva das relações sociais ou do que chamamos de 'laço social'." (BUTLER, 2020a, p.86) Parece-me que Saïd concordaria com Butler no que se refere à postulação não-ingênua do *ethos* da não-violência. Como podemos perceber, na resposta concedida a Rose, Edward Saïd clama, em nome dos palestinos, por reconhecimento e compaixão. A reivindicação de Saïd coaduna com a postulação butleriana do *ethos* da não-violência, na medida em que o reconhecimento e a compaixão, a qual também pode ser entendida como "simpatia" e "solidariedade", conceitos empregados por Butler sob influência de Melanie Klein, são elementos da constituição e da exercitação de subjetividades não egoístas, dispostas à preservação da interdependência cósmica.[16] Penso

[14] Para refletir sobre isso, vale a pena cf. o artigo "Dia da criança Palestina: Israel causou quase 14 mil mortes evitáveis em Gaza e número deve subir", publicado em 5 de abril de 2024 pelo *Brasil de Fato.*

[15] Para uma reflexão sobre a interdependência ou a interconectividade a partir da proposta do pensamento ecológico, a qual parece coadunar, em certos aspectos, com a dimensão cosmo-etho-política do pensamento que tento propor aqui, cf. MORTON, 2023a, pp.64-80.

[16] O intento da preservação da interdependência cósmica, a qual abarca os laços sociais entre humanos e não-humanos na superfície da Terra, mas também para além dela (se pensamos em nossas interações com o Universo), efetivamente não dispensa a morte e nem mesmo o dissenso ou o conflito. A preservação dos laços de interdependência e a dignificação das vidas pelo luto rompem, contudo, a lógica salvacionista e paranoica do triunfalismo do eu, de modo que o dissenso, o conflito e a própria experiência da morte não se orientam ou são orientadas pela fantasmagoria narcísica do heroísmo, seja ele presunçosamente benfeitor ou protetor-exterminador. No contexto da cosmopolítica do luto, o dissenso, o conflito e a experiência da morte são criticamente orientados pela afirmação da nossa precariedade, entendida como a vulnerabilidade que nos conecta aqui e acolá, agora, outrora, doravante. Isso significa que na cosmopolítica do luto, a interdependência, um dos componentes da dimensão trágica do mundo, ganha uma valência afirmativa. Em outros termos, não devemos negar a interdependência por meio da inculcação fantasmagórica do triunfalismo, que aflora o caráter destrutivo do sujeito protegido pela redoma simbólica do recinto narcísico. No contexto da cosmo-etho-política do luto, trata-se de afirmar a interdependência em sua grandeza, incomensurabilidade e em sua mutação, a qual se assimila, inclusive, à experiência da finitude das vidas e relações. Contra-utopicamente, sob a égide da afirmação da interdependência, o dissenso, o conflito e a morte não se manifestariam como subalternização e extermínio. Diferentemente, eles poderiam ser revertidos, em nome da preservação dos laços sociais, em interações mais criativas e menos destrutivas, em interações mais poéticas, para pensarmos com Morton (2023a, pp.64-80). Então, preservar a interdependência não é promover e manter a integração holisticamente uniforme entre o si e o outro. A preservação dos laços de interdependência depende da ruptura da uniformidade – esse não é o fio condutor da relacionalidade cosmo-etho-eco-política, pois, se o fosse, não estaríamos apontando para nada de novo. A uniformidade, na medida em que integradora, sempre corre o risco de recair em totalitarismos estéticos, morais e políticos. A afirmação da interdependência se articula à afirmação das diferenças que promovem a abertura do si ao outro do outro. Não se trata, assim, de temer os monstros, mas de abrir-se a eles através de um jogo ex-tasiado que incessantemente reativa a dinâmica do reconhecimento, mostrando-nos que os monstros que conosco habitam esse mundo também nos habitam, já que compõem o fundo falso de nossas almas. Isso quer dizer que, nas vias abertas pelo pensamento cosmo-etho-eco-político, o reconhecimento é, mais do que dialético, disjuntivo-perspectívistico? Bem, ainda não sei responder tal questão. Seja como for, afirmar a interdependência não significa afirmar, de forma ingênua, a amizade ou o amor universal, já que "do ponto de vista do

que em termos kleinianos, tal que empregados por Judith Butler, poderíamos dizer que o clamor de Saïd não é neutro, objetivo e distanciado, tendo em vista que sua identidade é co-constituída pela identidade palestina. Poderíamos dizer, assim sendo, que a reivindicação de Saïd é ressentida e que seu ressentimento repousa, parafraseando nosso autor, sobre o fato de que *os palestinos foram violentamente desenraizados e expropriados de suas terras em 1948 e de que eles ainda não têm uma pátria estabelecida.* (SAÏD & ROSE, 2001, 8m53)

Saïd sente diariamente em sua pele, bem como o sentem seus conterrâneos, a agressão ou o ódio do extermínio advindos do recinto narcísico do triunfalismo de certos eu(s). Dito de outro modo, ele res-sente a agressão ou o ódio do extermínio que se funda na paranoia constitutiva da estratégia racista e colonizadora comum ao imperialismo. De acordo com a leitura ético-política que Butler desenvolve da psicanálise de Melanie Klein, o ressentimento não é algo propriamente negativo; ele possui uma assertividade crítica que é capaz, em certa medida, de negociar com nossas tensões afetivo-identitárias. O ressentimento parece ter uma composição perceptiva – constituída pela assimilação entre afeto, imaginação e reflexão – que pode desencadear simultaneamente a desidentificação e a identificação. Em geral, o que acontece (ou pode acontecer, sobretudo sob o amparo da crítica) é o seguinte: sabendo que eu poderia agredir o outro da mesma forma que o outro me agride ou agrediu, eu (o agredido) me desidentifico do outro (o agressor) e me identifico a um outro alternativo ou fantasmático que corresponde a um cenário contrarealista. Nesse cenário, o outro alternativo ou fantasmático não age com agressão, mas sim com amor, com o amor que perdi e ou com o amor que nunca tive e que, sem dúvidas, eu deveria ter tido. Vale ressaltar que o processo de desidentificação em relação ao agressor não é emocionalmente neutro, mas sim movido pelo ódio. No entanto, esse ódio, ao ser contrabalanceado pela imagética contrarealista do amor, ao invés de alimentar o *status quo* da paranoia, desmobiliza-a, dando ensejo à reparação e não à repetição do comportamento agressivo. A reparação nada mais é do que a salvaguarda dos laços sociais outrora miserabilizados pela violência, pois o ressentimento criticamente elaborado parece se orientar justamente pela afirmação da interdependência – e não pela lógica triunfalista da subalternização e do extermínio.

Butler nos explica que, no ensaio "Amor, culpa e reparação" (2023, pp.382-424), Klein foca no ressentimento e que, para Klein, "(...) o ressentimento só faz sentido à luz da alegação de que houve privação no passado. A privação pode vir na forma da perda (já tive o amor e não o tenho mais) ou na forma de acusação (nunca recebi amor e deveria tê-lo recebido)." (BUTLER, 2020a, p.92) Concebo, a partir desse quadro de referência, que os dois tipos de privação tangenciam a experiência de Saïd e dos palestinos, por exemplo. Isso acontece porque os sobreviventes do colonialismo ou do racismo de Estado são duplamente privados: por um lado, são privados *na forma da perda do amor que já tiveram e não têm mais*, isto é, dos amores de suas esposas, filhas, filhos, maridos, pais, avós, avôs, tios, tias, primos, amigos e, até mesmo, do amor que davam e recebiam de seus animais de co-domesticação, sejam eles gatos, cachorros, ovelhas, vacas, galinhas, cavalos e assim por diante; por outro lado, também são privados *na forma da acusação*, já que os que os acusam, de acordo com uma lógica tipicamente paranoica, de terroristas, de violentos, de inimigos, são aqueles que jamais os amaram. É com base nessa dupla ramificação da perda que a reivindicação criticamente ressentida de Edward Saïd, reivindicação por compaixão e por reconhecimento, desponta na resposta que ele concede a Charles Rose.

Como afirmei anteriormente, o ressentimento não é neutro, ou seja, ele é energizado pelo ódio em relação à agressão sofrida e contrabalanceado pela imagética contrarealista do amor, o que inibe a lógica paranoica,

pinguim, as focas são monstros perigosos. Mas, do ponto de vista da foca, o monstro é a orca ou o humano com um porrete." (MORTON, 2023a, p.65) Pinguins, focas, orcas e humanos coexistem necessariamente – eis a tragicidade da interconectividade, cuja valência afirmativa se articula, em certo sentido, à sabotagem humana de algumas ferramentas demasiadamente humanas – como é o caso da fantasmagoria do herói e do heroísmo. Nenhum animal não-humano se concebe herói: nem o pinguim, nem a foca, nem a orca. Com base nisso, pergunto-me: será que continuamos humanos se largarmos o porrete?

da qual despontaria a sede de vingança. De acordo com a interpretação butleriana de Klein, a culpa é o elemento que permitirá a negociação entre os afetos de amor e de ódio. Antes de indicar, contudo, como a culpa opera, faz-se importante sublinhar que as análises de Klein acerca da relação entre o ressentimento, a culpa, a reparação e a solidariedade se restringem ao contexto das dinâmicas familiares que concernem ao vínculo conjugal e parental. Já Butler se vale das análises kleinianas no intuito de nos conceder uma possível interpretação dos laços sociais de modo geral. Em outras palavras, a Klein de Butler ganha uma dimensão sociopolítica, na medida em que o ressentimento, a culpa, a reparação e a solidariedade se tornam aparatos da ética butleriana da não-violência. No entanto, o recurso kleiniano de Butler não é fortuito, pois, embora Klein não explique de modo geral os laços sociais – restringindo-se, ao menos em "Amor, culpa e reparação" (2023, pp.382-424), ao campo da vida privada –, ela nos indica, em uma nota de rodapé do referido ensaio trabalhado por Butler, que a compreensão do funcionamento do amor e do ódio na constituição psíquica da criança é de extrema importância para a compreensão da forma pela qual o indivíduo entretém suas relações sociais na fase adulta. Klein diz o seguinte:

> É importante perceber que o desenvolvimento da criança depende de sua capacidade de descobrir uma maneira de suportar as frustrações inevitáveis e necessárias, assim como os conflitos de amor e ódio que são até certo ponto causados por elas (sendo em grande parte moldado por essa capacidade): ou seja, trata-se de encontrar um caminho entre o ódio, que é alimentado pelas frustrações, e o amor e o desejo de reparação, que trazem junto consigo o sofrimento dos remorsos. A maneira como a criança se adapta a esses problemas em sua mente forma os alicerces de todas as suas relações sociais posteriores, de sua capacidade de amar quando adulta e de seu desenvolvimento cultural. (KLEIN, 2023a, p. 394, nota 8)

Butler não está necessariamente interessada nessa ligação fundacional e estruturante entre a infância e a fase adulta. Diferentemente, Butler se interessa pela dinâmica do amor, do ódio, do ressentimento, da culpa ou remorso, da reparação e da solidariedade tal que diagnosticadas por Melanie Klein; e é justamente essa dinâmica que nos permite compreender as negociações afetivo-identitárias sobre as quais fala Saïd (cf. SAÏD, 1994, p.11) e pelas quais ele reivindica compaixão e reconhecimento na entrevista concedida a Rose (cf. SAÏD & ROSE, 2001, 8m53; 10min). Dito isso, passemos à análise da culpa na leitura butleriana de Klein.

## A culpa

De acordo com as interpretações que Butler desenvolve de Klein, a culpa é o elemento que permite a negociação entre o ressentimento e a reparação, o ódio e o amor. Parece-me que essa negociação se dá da seguinte forma: o ressentimento da perda causada pelo agressor faz com que o agredido fantasie o contra-ataque violento. Ao fantasiar o contra-ataque ou a vingança, o agredido, tomado de ódio, percebe – e não se trata de uma percepção completamente refletida, mas de uma percepção que também é, ao mesmo tempo, imagética e afetiva – que partilha das mesmas tendências destrutivas do agressor, ou seja, percebe que poderia ser e agir do mesmo modo que o agressor. Simultaneamente, em decorrência da memória do amor que teve e perdeu e ou da projeção do amor que nunca teve mas deveria ter tido, o agredido vislumbra um cenário acolhedor e afetivo cuja imagem entra em tensão com a fantasia do contra-ataque violento, isto é, da vingança. Ao fantasiar os cenários de amor, o agredido percebe que suas tendências criativas talvez sejam aquelas que o desidentificarão do agressor, com o qual ele não coaduna e não quer coadunar. A elaboração crítica do ressentimento se dá pela experiência desse tipo de percepção ambivalente, de modo que a culpa surge em seu entremeio.[17] No caso da criança, como explica Melanie Klein, a culpa

[17] Talvez seja possível afirmar que a crítica de herança foucaultiana, a qual pode ser definida como "a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida" (FOUCAULT, 2015, p.39), é retrabalhada por Judith Butler de forma tridimensional, já que os componentes da crítica que orientam o ressentimento na direção da elaboração da salvaguarda são a reflexão, a imaginação e o afeto. Mas, essa é apenas uma suposição que não desenvolverei no presente ensaio. De todo modo, parece que a potência criativa do ressentimento depende de sua elaboração crítica, a qual também mobiliza a culpa ou o remorso. Confesso que ainda não sei muito bem como todos esses elementos interagem na esquemática psicologicamente implicada oferecida por Butler. Mas, ao que tudo indica, na trama que estou tentando compor a partir de Butler, Saïd e Klein, o agredido pratica a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida quando se desidentifica do agressor. Isso não quer dizer que o agredido permanecerá sempre

se manifesta como remorso em relação ao ódio que sentira pela mãe ou pelo pai em um momento de frustração. De modo geral, a criança sente remorso porque, em sua fantasia odiosa, ela teria agredido aqueles que ao mesmo tempo ama. Acerca do assunto, Melanie Klein afirma:

> Meu trabalho psicanalítico me convenceu de que, quando surgem conflitos entre amor e ódio na mente do bebê, e o medo de perder o objeto amado entra em ação, ocorre um avanço muito importante no desenvolvimento. Esses sentimentos de culpa e de sofrimento surgem como um novo elemento na emoção do amor. Eles se tornam uma parte integrante do amor, influenciando-o profundamente em termos de qualidade e quantidade. (KLEIN, 1975, p. 311)[18]

No caso das crianças que são amadas, o apaziguamento do ódio pelo remorso é mais evidente. A criança se culpa por ter odiado, em determinado momento, aqueles que ela ama em reciprocidade, isto é, nesses casos, as crianças amam os pais porque eles também as amam, embora nem sempre as satisfaçam. Já no caso das crianças que não são amadas, o apaziguamento do ódio pelo remorso não é evidente. Parece-me, pois, que esse é o ponto nerval do ressentimento, a saber, a falta de reciprocidade que se manifesta como privação por perda (perda dos amores que teve e não tem mais) ou por acusação (falta do amor que deveria ter recebido). Em contextos como esse, o amor que a criança sente pelo agressor se dá na forma da reparação – reparação em relação ao amor do qual ela própria está ou foi privada. Ademais, é interessante notar que, na perspectiva do agredido, o remorso atrelado à dinâmica da reparação possui um caráter projecional e, em certa medida, impessoal, pois ele não é motivado pelo medo da perda de um amor recíproco ou pelo arrependimento em relação ao que se fez, como normalmente acontece com a experiência da reparação por parte do agressor. De modo geral, o caráter projecional e impessoal do remorso vivenciado pelo agredido desponta do ressentimento em relação à ação agressiva e corresponde, nesse sentido, ao bloqueio da ação agressiva que, se perpetrada, identificar-lhe-ia ao agressor.

Nesse sentido, Butler nos explica que a reparação vivenciada pelo agredido, que reverte seu ressentimento em solidariedade, isto é, em amor, deve ser entendida, em decorrência do seu caráter projecional e fortemente ético, como salvaguarda. A salvaguarda é, portanto, uma disposição da reparação que acomete aquele que ressente a agressão sofrida e, ao mesmo tempo, culpa-se pelo contra-ataque que não levou a cabo, que jamais levará e que jamais levaria, pois sua identidade é mais fortemente constituída pelo ideal do amor (dos amores perdidos e ou nunca tidos) do que pelo fantasma da paranoia, nutrido sobretudo pelo ódio que sustenta o ataque travestido de contenção de danos. A partir de Butler, podemos afirmar que, no caso do sobrevivente da agressão ou da privação, o ressentimento, na medida em que criticamente elaborado, desencadeia a reparação como salvaguarda, pois "a questão não é apenas de encontrar formas de reparar o dano que causamos (embora isso seja importante, é claro) ou mesmo o dano que acreditamos ter causado, mas prever e evitar o dano que *ainda está por vir*." (BUTLER, 2020a, p.100)

---

calado ou que ele não se valerá, em determinadas circunstâncias, de táticas de guerrilha para se manifestar na revolta contra sua subalternização e extermínio. Entretanto, mesmo nesses casos mais evidentemente conflituosos, o agredido não agirá como o agressor, tendo em vista que o que o motiva não é a paranoia, mas sim a reivindicação por reparação dos danos irreparáveis. Faz-se interessante lembrar que o paranoico age para conter possíveis danos fantasmáticos; por outro lado, o agredido é aquele que reivindica a reparação dos danos que o agressor perpetrou no grande campo das relacionalidade. Como afirmei, esses danos são irreparáveis: por isso, eles são reivindicados como salvaguarda dos laços sociais para o futuro, que não deve ser compreendido como um problema do amanhã, mas sim do agora que demora. A reivindicação do agredido surge, como afirma Butler, "precisamente porque ela não é presumida, precisamente porque ela não é honrada em nenhuma das instâncias". (BUTLER, 2020b, p.65)

[18] Para Klein, mesmo as crianças parecem dispor de certa aptidão reparatória em relação ao ressentimento. Essa aptidão ou atitude não é necessariamente refletida, já que ela é desencadeada inconsciente ou irrefletidamente. Nesse caso, a aptidão reparatória desencadeada pela culpa não é amparada por um processo analítico-reflexivo de dar-se conta de si, ou ainda, de autocrítica. No contexto inconsciente das crianças e de alguns adultos, a aptidão reparatória se manifesta na forma do "desejo de deixar as pessoas felizes (...)" (KLEIN, 2023, p.388) A partir disso, valeria a pena questionar: para Butler, a crítica, embora reflexiva, depende da comunicação inconsciente ou irrefletida com aquilo que desejamos? Levanto a questão sem a pretensão de tentar respondê-la nesse ensaio.

**A salvaguarda**

A salvaguarda só pode ser colocada em operação por meio do enfretamento da tragicidade do mundo, tragicidade que linguisticamente se manifesta na exclamação "'que tipo de mundo é esse no qual esse tipo de coisa pode acontecer!'" (BUTLER, 2022, p.24) A manifestação exclamativa da tragicidade do mundo é, ao mesmo tempo, um clamor ou reivindicação ressentida que contém o reconhecimento da precariedade, da nossa própria precariedade e da precariedade de todos os outros que conosco habitam o cosmos, ele próprio precário, já que interdependente de nós que também interdependemos dele. Então, se recorremos, mais uma vez, ao caso de Saïd, o enfrentamento da tragicidade do mundo no que se refere à violência sofrida pelos palestinos incita uma postura intelectual que alinha a acuidade epistemológica à intervenção ético-política da salvaguarda, de modo que, no bojo do ressentimento, o pesquisador se torna, ao mesmo tempo, militante, pois se posiciona frente ao tempo presente e na direção de sua modificação. Essa dinâmica que vislumbramos em Saïd é muito comum entre feministas, animalistas, ecologistas, antirracistas e corresponde de certo modo a uma forma de se fazer filosofia, de se praticar arte e literatura, mas também de ensejar a ciência.

A reparação como salvaguarda se ancora na imagética contrarealista do amor e se atrela ao desejo por felicidade que emerge a partir desse quadro fantasmático. A felicidade desejada no âmbito experiencial da salvaguarda não é egoísta, tendo em vista que ela é alimentada pela imagem do amor recíproco. Trata-se, assim, do desejo de fazer do mundo um lugar feliz e de interromper, dessa maneira, o eterno retorno da violência vinculada à paranoia, que alimenta o extermínio do que é considerado não-vida, e ao altruísmo paternalista, que alimenta a subalternização do que é considerado quase-vida. A ruptura contrarealista em relação à paranoia e ao paternalismo depende do comprometimento criticamente ressentido com a felicidade de todos e de qualquer um, em todo e qualquer lugar, em todo e qualquer tempo. Como explica Butler, "Klein sustenta que o desejo de fazer as pessoas felizes está associado a 'um forte senso de responsabilidade e preocupação' e que a 'solidariedade genuína [simpatia genuína] envolve nos colocarmos no lugar das outras pessoas.'" (BUTLER, 2020a, p.87) No entanto, não se trata de se colocar no lugar do outro de maneira a privilegiar somente nossas tendências criativas, amorosas; trata-se também de vislumbrar-se, por meio desse deslocamento imagético, no lugar do agressor com toda a sua potencialidade destrutiva. Com base nisso, para Butler:

> A tarefa parece ser a de encontrar um modo de viver e de agir com a ambivalência – um modo no qual a ambivalência seja entendida não como um impasse, mas como uma partilha interna que clama por uma orientação ética e prática. Pois, somente a prática ética que conhece seu próprio potencial de destruição terá a chance de resistir a ele. (BUTLER, 2020a, p. 172)

Se nos valemos das ferramentas conceituais butlerianas, que incorporam as ferramentas conceituais kleinianas, para analisar a reivindicação de Edward Saïd, reivindicação que clama pela compaixão e pelo reconhecimento do povo palestino por parte do governo de Israel, somos capazes de compreender que o comprometimento da salvaguarda para com a felicidade dos outros não envolve o sacrifício da reciprocidade amorosa (como se o agredido tivesse que amar incondicionalmente o agressor, sem esperar nada em troca). A reparação como salvaguarda não renuncia à reciprocidade do amor; diferentemente, ela o demanda. Então, para que a felicidade das pessoas possa ser instituída e, portanto, o dano que ainda está por vir evitado, uma tensão política não-violenta se instaura, pois o contra-ataque atrelado ao clamor ressentido, que vislumbra a prática política da salvaguarda, manifesta-se na força não-paranoica da reivindicação por compaixão e reconhecimento. Uma reivindicação desse tipo só é possível no âmbito da prática da solidariedade genuína ou da simpatia genuína, que rompe com a fantasmagoria paranoica do inimigo por meio da desidentificação em relação à agressão outrora sofrida, seja pelo golpe de um governo tirânico de ímpeto colonizador e etnocida ou pela benfeitoria subalternizante travestida de benevolência. Aquele que salvaguarda é incapaz de desejar a violência, tudo o que ele deseja é a felicidade do mundo e para o

mundo, mas para que esse desejo se torne realidade, aquele que salvaguarda também precisa reivindicar a reciprocidade na compaixão ou na solidariedade, bem como o reconhecimento da indispensabilidade de sua própria vida e da vida de todos os outros no mundo – os outros não podem morrer como se nunca tivessem tido uma vida digna de ser vivida ou sem nunca terem tido uma vida digna de ser vivida. É isso que está em jogo aqui.

**Fim provisório**

O fim é sempre provisório, um fim não pode ser um fim em si mesmo, sobretudo no que se refere ao movimento obsessivamente incessante do pensamento que se volta a esse mundo que é nosso por não ser de ninguém, a esse mundo que, na verdade, tem-nos sob sua morada, alçada, malha. Apesar disso, é preciso concluir. Então, minha conclusão comporta apenas uma retomada do que fizemos até aqui.

Comecei pela problematização do papel do intelectual frente à tragicidade do mundo. Para tanto, mobilizei Butler e Saïd com o objetivo de mostrar que o comprometimento do intelectual com tal tragicidade não o transforma em um altruísta. Em seguida, tentei pensar a reivindicação de Saïd por reconhecimento e compaixão a partir do aparato analítico de Butler, que empresta algumas ferramentas conceituais de Melanie Klein. Esse momento do ensaio se dividiu em quatro etapas que me permitiram indicar a relação entre a paranoia e a violência, a dinâmica crítica do ethos da não-violência, a maneira pela qual a culpa opera na elaboração do ressentimento como salvaguarda e o que é a reparação como salvaguarda dos laços sociais. Por fim, não posso deixar de mencionar que o presente artigo foi atravessado por uma discussão paralela acerca das possíveis proximidades entre o pensamento cosmo-etho-político, atrelado à cosmopolítica do luto em Judith Butler, e o pensamento ecológico, assim como proposto por Thimothy Morton. A discussão desenrolada em algumas notas de rodapé desse ensaio é de suma importância para a caracterização não necessariamente antropocêntrica dos problemas éticos e políticos do tempo presente. Então, com base em Butler e em Morton, concebo que os problemas humanos não são demasiadamente humanos e que eles precisam ser problematizados por meio da exercitação do pensamento cosmo-etho-eco-político que abarca a malha da interconectividade ou interdependência, bem como o hibridismo identitário do si que se mistura ao outro e do outro que se mistura ao si a partir de uma mecânica ex-tasiante que nos permite reconhecer o fato de que somos simbióticos ou simbiontes.

**Post Scriptum**

Sei que a proposta da salvaguarda soa demasiado ingênua, demasiado descolada da realidade vingativa que compõe a lógica da paranoia, a qual estrutura o racismo de Estado, mas também as armadilhas da colonização.

Na tentativa de oferecer uma contraprova a esses que assimilam a salvaguarda à ingenuidade, finalizo minha reflexão com o relato do jornalista palestino Mohammed Alaloul (@malaloul), cuja família foi vítima de um ataque aéreo de Israel no campo de refugiados Al Maghazi, na Faixa de Gaza, em 5 de novembro de 2023. Mohammed estava trabalhando quando soube do ocorrido.[19] O relato de Alaloul foi traduzido do árabe para o inglês por Isra Chaker (@israspeaks), militante síria-americana, e postado no Instagram do jornalista Shaun King (@shaunking), um dos responsáveis pelo projeto *The War Crimes*, levado a cabo por líderes palestinos e governos no mundo inteiro. Mohammed postou seu relato no Instagram no dia 7 de novembro de 2023, dois dias após o assassinato de seus entes queridos. Mohammed Alaloul disse:

[19] Para saber mais, cf. o artigo "Palestinian journalist loses sons, brother after Israel airstrike hits refugee camp", publicado em 5 de novembro de 2023 pelo *The New York Post*.

"Obrigado Deus por tudo. Obrigado Deus pelo que me deu e pelo que me tirou.
Deus me deu força durante minha tragédia, e fez com que o bem emergisse disso tudo.
Obrigado Deus.

O que aconteceu comigo eu não desejo que aconteça com nenhum ser humano, com nenhuma pessoa. Perdi minha família, minha casa, minhas memórias, minhas crianças, minhas sobrinhas e sobrinhos, perdi os bebês... pessoas que estavam seguras, que estavam dormindo, dormindo em nossa casa.

Mesmo que eu tivesse vivido um milhão de anos, eu jamais imaginaria, jamais consideraria que isso poderia acontecer com minha casa e família. Perdi meus quatro filhos como mártires, meus quatro irmãos como mártires, as três crianças de meu irmão, eu as perdi como mártires... que Allah possa ter misericórdia deles, meus amigos que estavam em casa também se foram, eles estavam conosco no campo de refugiados, vocês entendem o que um campo de refugiados é?

Obrigado Deus, obrigado Deus pelo bem e pelo mal... nós tínhamos sonhos, meus filhos tinham sonhos, meu filho tinha muitos sonhos, ele jogava futebol e queria ser fotógrafo...foi ele quem me disse para eu parar, parar de trabalhar."

(Mohammed Alaloul, 7 de novembro de 2023)[20]

[20] Para o post com a tradução do árabe para o inglês, acessar: https://nypost.com/2023/11/05/news/palestinian-journalist-loses-sons-brother-after-israel-airstrike-hits-refugee-camp/

**Referências bibliográficas**

- Obras e artigos

BLANCHOT, M. 2012. *La communauté inavouable*. Paris: Les Éditions de Minuit.

BRAIDOTTI, R. 2019. *The Posthuman*. 13ª ed. London: Polity.

BUTLER, J. 2005. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.

BUTLER, J. 2024. *Quem tem medo do gênero?* São Paulo: Boitempo.

BUTLER, J. 2020a. *The Force of Nonviolence*: an ethical-political bind. New York: Verso Books.

BUTLER, J. 1997. *The Psychic Life of Power:* theories in subjection. California: Stanford University Press.

BUTLER, J. 2020b. *Vida precária*: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica.

BUTLER, J. 2001. *What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue.* [Online]. Transversal Texts. Disponibilidade: https://transversal.at/transversal/0806/butler/en. [26 de junho de 2024].

BUTLER, J. 2022. *What World Is This?* A Pandemic Phenomenology. New York: Columbia University Press.

FANON, F. 1968. *Os condenados da terra.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FONTES, G. 2023. Pensar a vida e a morte dos animais sob uma perspectiva indígena. *Revista Lantinoamericana de Estudios Críticos Animales*, La Plata, vol.10, n.1, pp.84-114.

FOUCAULT, Michel. 2001. *Dits et Écrits II.* 1976-1988. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 2005. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976).

FOUCAULT, M. 2015. *Qu'est-ce que la critique / La culture de soi*. Paris: Vrin.

KLEIN, M. 2023a. Amor, culpa e reparação. In: KLEIN, M. *Amor, culpa e reparação e outros ensaios 1921-45*. São Paulo: Ubu editora / Imago.

KLEIN, M. 2023b. *Inveja e gratidão e outros ensaios 1946-63*. São Paulo: Ubu editora / Imago.

MELITO, L. 2024. *Dia da criança Palestina: Israel causou quase 14 mil mortes evitáveis em Gaza e número deve subir*. Brasil de Fato. [Online]. Disponibilidade: https://www.brasildefato.com.br/2024/04/05/dia-da-crianca-palestina-israel-causou-quase-14-mil-mortes-evitaveis-em-gaza-e-numero-deve-subir. [7 de abril de 2024].

MORTON, T. 2023a. *O pensamento ecológico*. São Paulo: Quina editora.

MORTON, T. 2023b. *Ser ecológico*. São Paulo: Quina editora.

NUNES, R. 2023. *Nem vertical Nem horizontal*: uma teoria da organização política. São Paulo: Ubu.

REYES, R. 2023. *Palestinian journalist loses sons, brother after Israel airstrike hits refugee camp*. The New York Post. [Online]. Disponibilidade: https://nypost.com/2023/11/05/news/palestinian-journalist-loses-sons-brother-after-israel-airstrike-hits-refugee-camp/. [6 de novembro de 2023].

SAÏD, Edward. 2017. *Dans l'ombre de l'Occident*. Paris: Payot.

SAÏD, E. 1994. Identity, Authority and Freedom: The Potentate and the Traveler. *Boundary 2*, Durham, vol. 21, n.3, pp.1-18.

SAÏD, E. 2003. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente. 15ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.

SAÏD, E.; ROSE, C. 2001. *Edward Said examines the deep conflict in the Middle East, democracy, and the Arab world*. Charlie Rose Talk-show, PBS. [Online]. Disponibilidade: https://charlierose.com/videos/4916. [22 de março de 2024].

SPIVAK, G.C. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason:* Toward a History of the Vanishing Present. Cambridge: Harvard University Press.

STEPHAN, C. 2021. *O si mesmo, os outros e o mundo*: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot. Rio de Janeiro: Via Verita.

STEPHAN, C. 2022. Por modos de vida outros: o mundo plural. *Dois Pontos*, Curitiba/São Carlos, vol. 19, n. 3, pp.86-107.

**Documentário e podcast**

COMPLEXO DE SALVADOR. Direção: Jackie Jesko. Produção: Jackie Jesko. Distribuição: HBO. Estados Unidos, 2023. Série documental.

OUVINDO VOZES. Direção: Vitor Hugo Brandalise. Produção: Rádio Novelo. Brasil, 2022. 54min22.

**Contas de Instagram**

Isra Chaker (@israspeaks)

Mohammed Alaloul (@malaloul)

Shaun King (@shaunking)

# Governo do tempo: a circulação migratória e as fronteiras da espera

*Time Government: the circulation of migrants and the waiting borders*

Cesar Candiotto
Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).
c.candiotto@pucpr.br

Thayná de Castro Saczuk
Doutoranda Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)
castro.thayna95@gmail.com

**Resumo:** O presente artigo pretende compreender como o controle do tempo nas experiências migratórias de natureza forçada pode ser pensado como uma tecnologia biopolítica. Para isso, pretende-se resgatar o pensamento filosófico de Michel Foucault em torno da noção de governamentalidade, associando-o à análise de Benjamin Boudou sobre os limites temporais da hospitalidade, tendo como fio condutor a relação entre a regulação da circulação espacial do migrante e o problema do tempo de espera para ser acolhido. Além da distribuição espacial das populações indesejáveis em campos de retenção como estratégia para tratar dos migrantes pobres e miseráveis, propõe-se uma reflexão crítica a respeito da espera por parte dos dispositivos de segurança, cujas restrições delimitam as fronteiras de uma comunidade política e democrática.

**Palavras-chave:** Biopolítica; Governo do tempo; Hospitalidade; Migrações; Michel Foucault.

**Abstract:** This article aims to understand how time control in forced migratory experiences can be considered biopolitical technology. Thus, it aims to retrieve Michel Foucault's philosophical thinking around the notion of governmentality, associating it with Benjamin Boudou's analysis of the temporal limits of hospitality, and the relationship between the regulation of the migrant's spatial circulation and the welcoming delay as the guiding thread. In addition to the spatial distribution of undesirable populations in detention camps as a strategy for dealing with poor and miserable migrants, a critical reflection is proposed on the waiting based on security devices, whose restrictions delimit the borders of a political and democratic community.

**Keywords:** Biopolitics; Time government; Hospitality; Migrations; Michel Foucault.

Recebido em 02 de abril de 2024. Aceito em 02 de setembro de 2024.

## Introdução

O presente artigo pretende analisar como a regulação do tempo constitui uma das tecnologias biopolíticas necessárias à produção da irregularidade do migrante como uma forma de ilegalismo[1] que favorece sua objetivação como indivíduo perigoso ou cidadão de segunda classe. As noções de regulação, biopolítica e ilegalismos têm como inspiração a genealogia do poder e da governamentalidade de Michel Foucault nos anos 70.

No curso de 1976, *Il faut défendre la société,* Foucault salienta como técnica principal do biopoder a regulação de determinadas populações segundo uma politização e estatização do biológico que prioriza a majoração de vidas que merecem ser vividas em nome de um processo de purificação da raça, tendo como efeito o abandono ou a exposição à morte de outras populações que obstruem ou contagiam a raça que se pretende fazer viver. Já no curso de 1978, *Sécurité, territoire, population,* o pensador francês relaciona biopoder e governamentalidade, sugerindo que a gestão governamental da circulação econômica dos alimentos no século XVIII tem relação com a regulação da circulação das populações em um meio determinado, sendo possível estabelecer a discriminação entre a boa e a má circulação.

Esta pesquisa pretende avançar em relação a estes conceitos extraídos da genealogia da governamentalidade de Foucault. Primeiro, pela problematização da boa e má circulação, tendo como foco uma modalidade de circulação que não esteve no centro de sua investigação, a saber, as migrações contemporâneas de Países miseráveis rumo aos Países desenvolvidos ou em desenvolvimento. Segundo, procura-se salientar que em relação a estas populações cuja regulação envolve uma gestão de fronteiras, não se trata somente de problematizar o *espaço* de sua circulação, mas também o *tempo* de sua espera para poder se movimentar livremente em seu país de destino. Portanto, pretende-se problematizar uma relação praticamente normalizada nos países desenvolvidos, ou seja, a de que a estes migrantes se deve restringir sua circulação por meio da permanência em uma espera indefinida nos campos de retenção como instrumento para desincentivar novas circulações migratórias.

Consideramos, além disso, que o livro de Benjamin Boudou, *Politique de l'hospitalité* (2017), ainda que com algumas variações, contempla o método genealógico de Foucault e sua estratégia de problematizar as evidências naturalizadas, a fim de submetê-las a uma análise crítica. O autor leva em conta as descontinuidades entre palavras e coisas, sentidos e usos da ideia de hospitalidade por meio de suas descontinuidades em diferentes épocas e paisagens. "O conceito não permanece o mesmo, porque os problemas que ele procura abordar mudam, e, portanto, cada vez que a palavra retorna, reativa-se um sentido, reconfigura-se uma instituição ou se recontextualiza uma tradição." (BOUDOU, 2017, p. 21). Boudou, além disso, considera o governo do tempo em relação aos migrantes um mecanismo de dominação, diante do qual não se contrapõe uma hospitalidade entendida como uma espécie de "cosmopolitismo virtuoso, amoroso do gênero humano" (BOUDOU, 2017, p. 222), mas a luta política recorrente diante das injustiças que permeiam as fronteiras instituídas.

Feita esta alusão às perspectivas genealógicas que aproximam e diferenciam os trabalhos de Benjamim Boudou do pensamento de Foucault, neste artigo busca-se propor uma reflexão crítica em torno do governo do tempo, na medida em que faz funcionar uma série de práticas de dessocialização, despolitização e assimilação do migrante.

[1] Foucault tratou da noção de "ilegalismo" (geralmente escrita no plural) pela primeira vez, na aula de 21 de fevereiro de 1973, no Curso, *La société punitive* (2013), sendo objeto de análise em 1975, em *Surveiller et punir* (1975, p. 84-91; 277-282). Diferentemente da "ilegalidade", noção jurídica posta em termos de validade normativa, os "ilegalismos" dizem respeito a um problema de "gestão" da ilegalidade, da aplicação "diferenciada" da lei, a depender da população à qual diz respeito e segundo uma gradação relacionada a objetivos políticos e econômicos. Um estudo específico a respeito encontramos em CANDIOTTO (2020, p. 64-79).

Além da regulação dos espaços encontrada nos muros físicos, econômicos e sociais, almeja-se demonstrar que as fronteiras do tempo revelam os limites das políticas migratórias. As articulações estratégicas entre as disposições políticas do migrante e os mecanismos de segurança operacionalizam o governo das circulações do espaço e do tempo, de modo que a espera pode ser pensada enquanto uma forma de gestão biopolítica de fronteiras. Para os migrantes que se encontram em situações precárias, alojados em acampamentos provisórios, a incerteza de que, ao término do procedimento, os pedidos de solicitação de asilo ou de regularização/legalização da condição de entrada e permanência serão deferidos e concluídos, demonstra de que modo o problema do controle de fronteiras vai além das condições formais que, em termos de representação política, revestem a noção de um Estado considerado democrático.

Pretende-se salientar como o controle sobre o tempo consiste em um desdobramento biopolítico das técnicas de governo, tendo como principal objetivo propor uma reflexão crítica sobre a espera enquanto uma prática dessocializante e despolitizante que converte a integração em assimilação (negação do outro como outro), tendo em vista a precarização do trabalho, a produção da irregularidade como um ilegalismo funcional e os processos de desterritorialização social, moral e/ou religiosa que distribuem migrantes em termos de utilidade e vulnerabilidade, sobretudo aqueles cujo deslocamento é motivado pela pobreza e pela miséria.

Dessa forma, o artigo pretende analisar, em um primeiro momento, a disposição biopolítica do migrante associada a um tipo de indivíduo perigoso e à ideia de população percebida como população ao mesmo tempo perigosa e economicamente útil. Assim como ocorreu com a fabricação da noção de "criminalidade", pautada inicialmente na "vagabundagem" como sua origem, a produção dos "clandestinos" ou "ilegais" também é associado à população que vagueia, sem residência fixa e sem trabalho remunerado. Sua percepção social como população perigosa é o efeito da redução da "política migratória" à "polícia migratória" [2], do Estado democrático ao Estado securitário. Com isso, é possível observar que a política migratória não é apenas restritiva, já que a própria irregularidade é, por vezes, produzida como um ilegalismo que responde à determinada economia política segundo a qual o migrante pode ser distribuído como um corpo economicamente útil, justificando não só a demora dos processos de regularização e de solicitação de refúgio, mas, também, o indeferimento.

A partir disso, busca-se demonstrar de que maneira, no contexto das populações e da regulação dos meios e das circulações, há uma técnica de poder que não só produz a irregularidade dos migrantes como um ilegalismo, como também operacionaliza a sua gestão conforme determinada racionalidade, não nos termos da teoria política e da representação jurídico-discursiva, mas, sim, de um jogo estratégico cujas regras revelam determinada maneira de governar.

Por fim, considerando que, além dos limites do espaço, os limites do tempo também constituem barreiras de segregação, dominação e de regulação, a leitura contemporânea de Boudou – que se apropria da análise foucaultiana com suas próprias modulações – a respeito dos protocolos burocráticos inerentes à realidade das migrações é imprescindível para delimitar os contornos da gestão biopolítica sobre o tempo, sendo uma importante chave para diagnosticar e problematizar as políticas migratórias que se revestem de integração e pertencimento como enunciados performativos. Nesse viés, o artigo aponta para a espera naturalizada e juridicamente tolerada como um dos limites não só da hospitalidade, mas, também, do suposto controle democrático de fronteiras.

[2] Etienne Tassin tem denominado a experiência europeia da "política migratória" como "polícia migratória", posto que a securitização que permeia as práticas governamentais relacionadas às populações de migrantes pobres e miseráveis os considera indivíduos potencialmente terroristas, delinquentes e clandestinos, objetos de intervenção policial. Tassin (2017, p. 198) enfatiza que nos últimos vinte anos a política migratória francesa resumiu-se a uma força repressora cuja existência coaduna-se com o discurso nacionalista de que é preciso proteger a Europa dos imigrantes.

**As disposições políticas do migrante**

Considerando a relação entre os processos migratórios e os desdobramentos das práticas de controle, de circulação e dos dispositivos de segurança, os quais se articulam com a produção de discursos de crise, medo e ameaça (RAJARAM, 2016), é possível perceber que os modos de hospitalidade dependem, dentre outros elementos, da disposição política do migrante conforme determinada ordem. Apoiando-se no que sustenta Benjamin Boudou (2012), o migrante ocupa diferentes posições no interior do ritual da hospitalidade, cuja performatividade visa à execução de certas ações: o inimigo a ser eliminado, o tabu a ser evitado, o estranho que deve familiarizar-se. Assim, além dos mitos que, historicamente, marcam a noção da hospitalidade em seu sentido político, tais como o da hospitalidade cosmopolita e da hospitalidade incondicional (BOUDOU, 2017), trata-se da gestão de uma relação social notadamente desigual na qual há uma decisão que opera a separação política e social entre quem é livre ou não para circular e cruzar fronteiras, entre quem pode ou não esperar.

Este artigo pretende ir além da mera definição legal ou das condições jurídico-políticas que definem e classificam os migrantes e os processos de migrações. Apoiando-se em Michel Foucault, a reflexão se situa no nível de uma filosofia analítica da política, cujo objeto diz respeito às práticas discursivas e não discursivas que se articulam estrategicamente nas relações sociais e políticas, como afirma na conferência *La philosophie analytique de la politique*, proferida no Japão em 1978 (Cf. FOUCAULT, 1994).

Com diferentes modulações, esse tipo de análise remete ao modo pelo qual os filósofos do pensamento analítico anglo-saxão questionavam o uso diário da linguagem, com a diferença de que a analítica da política, em Foucault, visa refletir sobre aquilo que ocorre cotidianamente no âmbito das relações de poder e, portanto, quais são as práticas e as formas de exercício do poder (FOUCAULT, 1994). Com isso, não é conferido ao poder uma qualificação moral (se ele é bom ou mau), nem tampouco se busca pensá-lo sob a perspectiva meramente jurídico-formal (se ele é legítimo ou ilegítimo). O que revela as regras de um jogo a partir do qual é produzida a objetivação do migrante como um hóspede hostil não são as condições formais ou seu estatuto legal/juridicamente reconhecido, mas, sim, a análise das relações de poder e das práticas sociais e políticas que o atravessam e o constituem, sobretudo, discursivamente.

Assim, em vez da relação Estado-cidadãos, o interesse deste artigo dirige-se aos jogos de poder em torno dos processos migratórios das populações pobres e miseráveis, tal como interessam a Foucault os "jogos de poder em torno da loucura, jogos de poder em torno da medicina, em torno da doença, em todo do corpo doente, jogos de poder em torno da pena e da prisão" (FOUCAULT, 1994, p. 542, tradução nossa). Trata-se de uma problematização que privilegia a perspectiva "dinástica" do poder, ou seja, as condições que, historicamente, constituem um jogo de poder, buscando-se pensar a produção discursiva do migrante no interior do real exercício do poder (FOUCAULT, 2020). No caso da análise da população migrante, a dinástica do poder está associada a uma genealogia da razão governamental. Conforme explica Foucault na aula do dia 10 de janeiro de 1979 do curso *Nascimento da biopolítica*, a maneira de governar os homens pode ser entendida enquanto uma razão governamental, sobretudo nos termos de um conjunto de práticas que informam a formação de uma economia política e seus dispositivos de segurança. Nesse sentido, há uma racionalidade na prática governamental cuja análise não se encontra no plano da teoria política, mas, sim, do jogo político, de modo que é precisamente essa racionalidade que informa as regras do jogo (FOUCAULT, 2008b).

As práticas de governar podem inscrever determinadas noções no real, como a loucura, a delinquência, a sexualidade, etc., demonstrando, que não se trata de pensar em termos de erro ou ilusão, mas, sim, de uma relação entre uma série de práticas que, ligadas a um regime de verdade, formam um dispositivo de saber-poder. Por esse prisma de acoplamento entre uma série de práticas e um regime de verdade, a política e a economia não são "coisas que existem, nem erros, nem ilusões, nem ideologias", já que se inscrevem no

real mediante certas práticas que se subordinam a um regime de verdade. (FOUCAULT, 2008b, p. 27). Um regime de verdade designa essa racionalidade, ao nível das práticas, capaz de estabelecer separações entre o verdadeiro e o falso, entre o legal e o ilegal. Assim, a disposição política do migrante como "ilegal" não pode ser dissociada da produção do real (ligação entre práticas e regimes de verdade) e da razão governamental que revela as regras do jogo político.

Observa-se, então, que a gestão dos migrantes vindos de países pobres articula-se mediante mecanismos de controle de circulação e de dispositivos de segurança, de modo que os deslocamentos forçados em razão de conflitos políticos e tribais, catástrofes climáticas, violação de direitos e, em especial, associados à miserabilidade são marcados por um imaginário de ameaça à coesão social, cuja tensão reflete, diretamente, nos modos de hospitalidade, não sendo raras as situações em que a miséria não é reconhecida como causa de deslocamento forçado, o que leva, após longa espera, ao indeferimento das solicitações de asilo[3]. Nesse sentido, o contexto histórico pós-colonial, especialmente em países do continente africano, também atravessa o olhar sobre o migrante (SAMADDAR, 2016), de maneira que a sua disposição política e social não será sempre igual ou a mesma a depender do país de origem e da nacionalidade.

Ainda, apoiando-se nas reflexões de Foucault, é possível identificar que as leis operam a partir de uma gestão de ilegalismos. Desde que introduz esta noção no curso de 1973, *A sociedade punitiva,* Foucault adianta que a prática do ilegalismo não consiste em se posicionar contrariamente e sempre a qualquer lei. Antes, trata-se de um jogo oscilante pelo qual "o respeito da legalidade é somente uma estratégia no jogo do ilegalismo" (FOUCAULT, 2013, p. 148). E, mais tarde, em *Vigiar e punir,* entende que a penalidade é "uma maneira de gerir os ilegalismos, de esboçar os limites de tolerância, de dar terreno a alguns, de fazer pressão sobre outros, de excluir uma parte deles, de tornar útil outra, de neutralizar estes, de tirar proveito daqueles" (FOUCAULT, 1975, p. 157). Há uma ficção em torno da ideia de um contrato social cujo funcionamento garante a paz, na medida em que há espaços nos quais a transgressão da lei se torna, inclusive, tolerável, útil e funcional para operar as distribuições, marcar os desvios e gerir a guerra social. Com base nisso, considerando que os mecanismos de conversão das forças do corpo em trabalho a ser reconhecido e valorizado respondem à racionalidade neoliberal (RAJARAM, 2018), a situação irregular do migrante, por vezes, pode ser entendida como um ilegalismo funcional que operacionaliza uma série de práticas de dominação e exploração.

A própria noção de inclusão deve ser submetida a uma análise crítica, já que os processos migratórios em seus jogos de poder demonstram que, por vezes, ela se associa a "graus variáveis de subordinação, regras, discriminação e segmentação" (MEZZADRA; NIELSON, 2012, p. 191, tradução nossa). Nesse aspecto, os mecanismos de gestão de fronteiras mostram a produção de um ilegalismo cuja inclusão cria condições para que as distribuições e separações possam funcionar segundo as regras de determinada economia política e, portanto, em termos de vulnerabilidade, precarização, utilidade e de trabalho. Seguindo esse raciocínio, a ideia de inclusão pode remeter a um conjunto de práticas que dispõem migrantes em zonas econômicas estratégicas, e que, não raramente, incluem a exploração de trabalho, até mesmo sexual (MEZZADRA; NIELSON, 2012).

[3] Segundo Herédia e Passarela (2021, p. 34), no Brasil, por exemplo, dados entre os anos de 2015 a 2019 revelam que a conclusão dos processos de elegibilidade da solicitação de refúgio e a concessão dos documentos podem demorar cinco anos ou mais, na contramão do critério de urgência com base no qual devem ser apreciados: "[...] Ao analisar os dados foi possível constatar que o desfecho do processo de elegibilidade pode chegar ao tempo de espera de cinco anos - ou até mais. No ano de 2015, 0,16% das solicitações só tiveram resultado em janeiro de 2020, sendo que dos 16.006 pedidos, apenas 30,7% haviam obtido um posicionamento até essa data. No ano de 2016, 5,95% obtiveram resultado apenas em janeiro de 2020, e do total de 8739, apenas 40% teve resposta da sua solicitação. Essa demora pôde ser constatada nos anos seguintes, em função de que ainda existe uma grande quantidade de solicitações aguardando um desfecho, fato que vai de encontro à disposição da Lei de Refúgio, que prevê em seu art. 47 os processos de elegibilidade deverão ser gratuitos e ter caráter de urgência".

Não é surpreendente, portanto, que "o progresso material de alguns tem sido acompanhado pelo fechamento das fronteiras para os seres humanos e o aparecimento de novas e cruéis formas de servidão humana" (TRINDADE, 2008, p. 56). Logo, em que pese seja relevante "identificar e descrever com exatidão as condições específicas de migração forçada, a fim de moldar meios eficazes de proteção jurídica e humanitária", é necessário pensar criticamente a linguagem com a qual se examinam questões afetas à mobilidade humana (MEZZADRA, 2015, p. 12-13), levando em conta os jogos de poder no interior dos quais os movimentos migratórios estão inseridos.

Pela analítica da política, ou seja, pela análise das práticas sociais e das relações de poder em sua cotidianidade, observa-se a produção de um real no qual os migrantes e refugiados são frequentemente associados a um discurso de periculosidade, de ameaça e de "população excedente" (RAJARAM, 2016), que, por sua vez, liga-se às técnicas de controle de circulação e aos dispositivos de segurança. A ideia do migrante como um sujeito perigoso e indesejado se relaciona não tanto com a eventual infração à lei, mas com a possibilidade de infração à ordem e, portanto, à dimensão moral e à adequação à economia política, cujo regime de verdade regula o modo de ser, de pensar e de viver dos indivíduos. Assim, apoiando-se na noção de ameaça e periculosidade, a construção de muros, cercas e barreiras para controlar o fluxo migratório nas fronteiras – que, mais do que espaços geográficos, "são construções sociais, políticas e simbólicas" (MARINUCCI, 2015) – resulta de um cálculo preciso dos dispositivos de segurança. No contexto europeu e norte-americano, a ideia do migrante como um sujeito perigoso é potencializada pela produção do medo em função dos ataques terroristas, tornando-se um argumento para justificar o ostensivo controle de fronteiras e revestindo-se de caráter normativo ao ser incorporado pela racionalidade da polí(cia)tica migratória.

Além disso, apoiada na distribuição social em termos de utilidade (não há espaço) e periculosidade (terrorismo e ameaça às ideias de "cidadão", "Estado" e "Nação") e no apelo à segurança (BALIBAR, 2015), a produção do migrante enquanto população excessiva foi uma das principais bandeiras políticas de líderes populistas. Os efeitos de subjetivação produzidos tanto pela ordem institucional que atravessa noções como "cidadão" e "Estado-Nação", como pela resposta dada pelas políticas migratórias restritivas, atuaram de modo a naturalizar a noção de que é condenável e reprovável ser solidário com aqueles que não são "cidadãos" – como no caso dos delitos de solidariedade[4] – bem como de que um migrante é necessariamente invasor, um inimigo, um hóspede indesejado e, enquanto tal, deve reconhecer-se e ser reconhecido. Não por acaso, países como Hungria, França, Espanha e Estados Unidos instituíram mecanismos não só de controle dos migrantes, mas, também, de penalização de civis por meio dos "delitos de solidariedade", que impuseram, em níveis diferentes de rigorosidade, penas àqueles que eventualmente protegessem, transportassem, empregassem ou prestassem qualquer tipo de auxílio aos migrantes em situação irregular[5].

Considerando que os migrantes são associados à noção de população perigosa, sobretudo a que se desloca em função da miséria e da pobreza, e partindo da ideia de governo pensada por Foucault não como governança,

[4] Sobre a relação entre modos de subjetivação e o delito de solidariedade, cf. SFERCO (2019).

[5] É importante destacar que, não obstante a adoção de políticas restritivas na França, em decisão proferida pelo Conselho Constitucional da França, o delito de solidariedade foi declarado inconstitucional com base no Princípio da Fraternidade, reconhecido como princípio constitucional legal e vinculante. O que chama a atenção é a maneira pela qual a solidariedade pôde ser considerada um delito. A produção de uma subjetividade perigosa e a gestão de um ilegalismo funcional (que é a condição de irregularidade do migrante) tornam a ajuda não só custosa, desobrigando civis de serem fraternos e solidários, mas, também, punível, havendo, portanto, um deslocamento de uma infração à lei para uma infração à ordem que se vincula à determinada maneira de governar. Ao encontro desse argumento, pode-se dizer que a noção de delito de solidariedade "[...] é uma expressão que por si mesma produz uma perturbação que reside não só na construção ionesquiana de seus termos, mas nos efeitos concretos que implica no nível das práticas sociais e individuais. Com efeito, o "delito de solidariedade" aponta para a produção de uma subjetividade particularmente específica baseada no medo da lei – segundo Kafka, um dos afetos constitutivos do direito –, como no desestímulo do vínculo social: é preciso disseminar a ameaça na vida pública para que os cidadãos acabem aderindo à visão do migrante como indivíduo perigoso, que não faz sentido ajudá-lo ou, em todo caso, que é custoso, que implica um sacrifício, um castigo" (PENCHASZADEH; SFERCO, 2019, p. 162, tradução nossa).

mas, sim, como uma racionalidade cujas práticas mobilizam os jogos de poder em suas dimensões social, econômica e política, é possível entender como se dá o gerenciamento não só das fronteiras geográficas, mas, também, da espera, do pertencimento e da hospitalidade. Desse modo, a noção de população excedente atrelada à produção de uma subjetividade sujeitada e perigosa demonstra como as práticas ditas de inclusão foram capturadas pelos dispositivos de saber-poder, de tal modo que a "irregularidade emerge como uma condição produzida e como alvo político das políticas de mobilidade" (MEZZADRA, 2013, p. 88). Assim, a polí(cia)tica migratória vai ao encontro de uma economia de poder cujos processos de integração não são outra coisa senão a negação do outro enquanto outro, por meio da espera e da violência. A disposição política do migrante em termos de risco, perigo e ameaça faz funcionar uma série de práticas de controle e de dominação que contam, muitas vezes, com forte apelo e apoio populares.

**O governo das circulações**

A noção de periculosidade e, propriamente, de um sujeito perigoso faz com que o governo da circulação de migrantes e refugiados se dê principalmente a partir dos dispositivos de segurança, que promovem a gestão da desconfiança, do medo e da ameaça. Aprofundando o debate filosófico em torno da questão das migrações e dos mecanismos de controle da circulação, pretende-se investigar, neste tópico, os desdobramentos da biopolítica, a fim de analisar a racionalidade que, ligada à produção do real e a um determinado regime de verdade, faz funcionar um conjunto de práticas que governam a circulação de coisas e das populações.

Para isso, é importante retomar o conceito foucaultiano de governo e governamentalidade. A noção de governo aparece na aula de 15 de janeiro de 1975 do curso *Os anormais* (1974-1975), na qual Foucault refere-se a uma série de técnicas de formação de saber e exercício do poder que, articuladas de maneira descentralizada, visam conduzir comportamentos, sobretudo mediante dispositivos disciplinares. Já no curso *Segurança, território e população* (1977-1978), é introduzida a noção de governamentalidade, a qual não se confunde com a governança, na medida em que não remete à maneira como os governantes efetivamente governam, mas, sim, a um tipo de racionalidade que, como já mencionado, informa um conjunto de regras mediante as quais se articulam e operam os jogos de poder. A problemática do governamentalidade surge na aula de 1 de fevereiro de 1978 ligada às análises das lições anteriores sobre biopoder, tecnologias de segurança, organização das populações e controle sobre a circulação, em razão das transformações históricas, políticas e sociais advindas do século XVIII. Especialmente na aula de 11 de janeiro de 1978, a emergência de tecnologias de segurança e sua conseguinte relação com mecanismos de controle social, lei e disciplina são os principais objetos da reflexão de Foucault, sobretudo em função de que a complexidade da população é enfatizada em relação à centralidade ocupada outrora pela unidade do território, momento que coincide, especialmente, com a expansão demográfica do século XVIII.

Para Foucault, no contexto das cidades e de sua organização em funções urbanas, econômicas e sociais, os dispositivos de segurança operam a gestão da população, regulando as circulações e o meio no qual elas se dão – "circulação das ideias, circulação das vontades e das ordens, circulação comercial" (FOUCAULT, 2008a, p. 20). Em vez da segurança do príncipe e de seu território (problema da soberania), o problema da circulação envolve a segurança da população:

> [...] se o problema tradicional da soberania e, por conseguinte, do poder político ligado à forma da soberania, sempre fora até então o de ou conquistar novos territórios, ou, ao contrário, manter o território conquistado, podemos dizer, nessa medida, que o problema da soberania era de certa forma este: como é que as coisas não se mexem, ou como é que posso ir em frente sem que se mexam? Como demarcar o território, como fixá-lo, como protegê-lo ou ampliá-lo? Em outras palavras, tratava-se de algo que poderíamos chamar precisamente de segurança do território ou segurança do soberano que reina no território. Ora, parece-me que o que vemos aparecer através dos fenômenos evidentemente muito parciais que procurei identificar era um problema bem diferente: Não mais estabelecer e demarcar o território, mas deixar as circulações se fazerem, controlar as circulações, separar as boas

> das ruins, fazer que as coisas se mexam, se desloquem sem cessar, que as coisas vão perpetuamente de um ponto a outro, mas de urna maneira tal que os perigos inerentes a essa circulação sejam anulados. Não mais segurança do príncipe e do seu território, mas segurança da população e, por conseguinte, dos que a governam. Outra mudança, pois, que creio importantíssima. (FOUCAULT, 2008a, p. 85)

Nesse sentido, os dispositivos de segurança são analisados a partir da perspectiva de que há um processo contínuo de integração de elementos – "integra-se a produção, os comportamentos, as maneiras de fazer dos produtores, dos compradores, dos consumidores, dos importadores, dos exportadores, integra-se o mercado mundial" – razão pela qual a segurança, ao contrário da disciplina, funciona pelo "*deixar fazer*" (*laisser faire*) (FOUCAULT, 2008a, p. 59). Apoiando-se no *laisser faire*, a segurança se distingue daquilo que é lei (proibido) e disciplina (obrigatório), na medida em que visa à regulação dos processos considerados necessários e inevitáveis no nível da gestão da população.

No caso das migrações e, em especial, dos migrantes produzidos como clandestinos e ilegais, há uma articulação entre essas três diferentes técnicas de poder – lei, disciplina e segurança –, de maneira que, para além da mera condição formal de ilegalidade, os mecanismos disciplinares (que controlam e distribuem os corpos em termos de utilidade) e os dispositivos de segurança (que regulam o meio no qual se dá o fluxo de circulações) colocam em funcionamento a gestão de um ilegalismo funcional, havendo, portanto, três diferentes níveis de intervenção na e de produção da realidade:

> [...] a lei trabalha no imaginário, já que a lei imagina e só pode ser formulada imaginando todas as coisas que poderiam ser feitas e não devem ser feitas. Ela imagina o negativo. A disciplina trabalha, de certa forma, no complementar da realidade. O homem é malvado, o homem é ruim, ele tem maus pensamentos, tendências más, etc. Vai-se constituir, no interior do espaço disciplinar, o complementar dessa realidade, prescrições, obrigações, tanto mais artificiais e tanto mais coercitivas por ser a realidade o que é e por ser ela insistente e difícil de se dobrar. Enfim, a segurança, ao contrário da lei que trabalha no imaginário e da disciplina que trabalha no complementar da realidade, vai procurar trabalhar na realidade, fazendo os elementos da realidade atuarem uns em relação aos outros, graças a e através de toda uma série de análises e de disposições específicas. (FOUCAULT, 2008a, p. 61-62).

Assim, a ênfase nos dispositivos de segurança vai ao encontro da racionalidade liberal, pensada enquanto prática associada ao jogo de realidade que pressupõe o *deixar fazer*, "deixar as pessoas fazerem, as coisas passarem, as coisas andarem – *laisser-faire, laisser-passer, laisser-aller*" (FOUCAULT, 2008a, p. 62). O funcionamento das técnicas de segurança – tais como a polícia e o planejamento urbano –, nesse sentido, depende da regulação do fluxo de um meio vital, a fim de "deixar o bem-estar de cada um, o interesse de cada um se regular de maneira que possa de fato servir a todos" (FOUCAULT, 2008a, p. 466). Logo, "em derivação relativamente à tecnologia de "polícia" e em correlação com o nascimento da reflexão econômica" (FOUCAULT, 2008a, p. 493), a gestão da população se dá mediante a proposição de uma racionalidade que induz o poder sobre o fluxo da vida. Distanciando-se, portanto, dos mecanismos de poder como obediência própria dos súditos para com o soberano, a população é produzida como objeto técnico-político, que, sob o poder do Estado, sofreu regulações biopolíticas que vão desde a definição de produções úteis e exploráveis mediante a fixação de padrões de salários, até o levantamento de taxas de natalidade, censo demográfico, índices de desenvolvimento e, sobretudo, estatísticas sobre a expectativa de vida de cada indivíduo de acordo com características biológicas e sociais (FOUCAULT, 2008a).

Como afirma Foucault em *Vigiar e punir* (1975), o corpo está "mergulhado num campo político", de modo que as relações de poder investem sobre ele, sujeitando-o a trabalhos, cerimônias e exigindo-lhe sinais (FOUCAULT, 2012, p. 28). Se o investimento político do corpo está ligado à utilização econômica, é "como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação", cuja compensação só será possível se ele estiver em um sistema de sujeição (FOUCAULT, 2012, p. 29). Logo, a reconfiguração do governo das populações não significa o completo abandono dos mecanismos disciplinares de domesticação dos corpos, que amarram suas forças para "multiplicá-las e utilizá-las num

todo" (FOUCAULT, 2012, p. 164). As técnicas de poder mantêm-se preocupadas com a gestão do corpo social, ainda que as práticas sofram certos desdobramentos.

Nesse aspecto, as análises tanto sobre o problema da produção da utilidade econômica dos corpos, quanto sobre o governo das populações e dos espaços de circulação podem ajudar a pensar a produção dos migrantes como corpos economicamente úteis, vide o próprio ilegalismo funcional em torno da situação de irregularidade, de modo que a gestão das circulações responde à economia política neoliberal, a qual não significa, por sua vez, uma razão exclusivamente econômica, no sentido de que afeta somente o domínio econômico, na medida em que se liga a uma ordenação à qual as relações políticas e sociais se subordinam.

Partindo dessa perspectiva, a regulação desses espaços de circulação envolve, dentre outros aspectos, a conversão das forças do corpo em força de trabalho, razão pela qual a articulação estratégica entre técnicas de poder como a lei, a norma e a segurança não só coloca em funcionamento a gestão dos migrantes ilegais sob a lógica dos ilegalismos, como, também, compreende um conjunto de práticas de assimilação no sentido de negação do outro como outro, revestidas pelo discurso da integração e do pertencimento.

No curso *Segurança, território e população*, precisamente na aula de 29 de março de 1978, Foucault chama a atenção para o fato de que, ao Estado, tal como se configura em suas técnicas, não interessa o que os homens são ou não são, "nem mesmo seus litígios como um Estado de justiça" ou o dinheiro que possuem, como em um "Estado de fiscalidade". O que interessa, em verdade, "é o que os homens fazem, é sua atividade, sua ocupação" e isso caracteriza o Estado de polícia, cujo objetivo é o "controle e a responsabilidade pela atividade dos homens, na medida em que essa atividade possa constituir um elemento diferencial no desenvolvimento das forças de Estado". (FOUCAULT, 2008a, p. 433). Dessa maneira, a polícia aparece aqui como uma tecnologia política, cujo cálculo permite a existência de uma relação móvel, mas, sobretudo, controlável e estável, "entre a ordem interna do Estado e o crescimento de suas forças" (FOUCAULT, 2008a, p. 421). A circulação é, portanto, um dos objetos da polícia, de modo que as técnicas do poder são exercidas estrategicamente em termos de restrições e facilidades. Em síntese, portanto, Foucault problematiza a regulação do meio mediante a separação entre e a boa e a má circulação, a fim de maximizar a primeira e diminuir a segunda, sendo o meio o espaço dos acontecimentos, dos dados, das probabilidades, dos elementos possíveis, das aglomerações, das circulações, o qual, por sua vez, é organizado e gerido pelos dispositivos de segurança.[6]

Distanciando-se da perspectiva neoliberal de que a migração possa ser pensada apenas como investimento, cuja análise implica nas opções de mobilidade que melhor respondem a esse empreendimento[7], percebe-se que o desdobramento do exercício da soberania para o governo das populações exige uma economia política baseada em mecanismos de segurança e em uma racionalidade cuja associação a determinadas técnicas produz a ordenação das relações políticas e sociais. Como será analisado no próximo tópico, é possível reconfigurar essas reflexões em torno do migrante enquanto produção de um novo corpo útil e uma nova população em circulação no interior da governamentalidade neoliberal, trazendo-as para o presente. Trata-se sobretudo de pensar em que medida, nos processos migratórios, além do governo das circulações enfatizado por Foucault, há também o governo do tempo, que delimita as fronteiras da espera e que tensiona as noções de integração e hospitalidade. Ainda que estas noções estejam praticamente ausentes da genealogia de Foucault, elas são centrais na genealogia proposta por Benjamin Boudou.

[6] Uma análise detalhada sobre a relação entre migrações de sobrevivência e dispositivos de segurança encontramos no artigo "Sujeição, subjetivação e migração: reconfigurações da governamentalidade biopolítica" (CANDIOTTO, 2020, p. 319-338).

[7] Sobre esse contraponto, especificamente no que diz respeito à substituição da máxima *fazer viver e deixar morrer* por *não fazer viver e deixar morrer,* ver REVEL, 2018.

**O governo do tempo**

Do ponto de vista do governo biopolítico, além da regulação do meio enquanto espaço das circulações e das possibilidades, tal como pensada por Foucault, as migrações também dependem da regulação sobre o tempo, sendo, inclusive, como sustenta Benjamin Boudou, um dos limites da hospitalidade. Uma das formas de exercer o controle sobre o tempo é aprisioná-lo, deixando-o livre apenas quando conveniente. Quarentenas, custódias policiais, estados de exceção, calamidade pública são alguns dos modos de regulação do tempo, cujas especificidades sempre se alinham de acordo com as regras informadas por determinada racionalidade (visto, toque de recolher, etc) (BOUDOU, 2018).

No caso das migrações, o tempo de análise das solicitações de asilo produz uma zona de dessocialização, despolitização e sujeição. A criação de um estado de limbo no espaço-tempo constitui uma das práticas de violência contra migrantes e refugiados, naturalizada sob a promessa ilusória de pertencimento. A espera indica o descaso e o abandono, que passam a constituir modos de subjetividade considerados sujeitados. Assim, não é só no meio que incidem os mecanismos de regulação, já que são impostas fronteiras temporais diante das quais a hospitalidade deve ser entendida para além dos espaços de circulação, alcançando a duração e as restrições do tempo próprias da governamentalidade dos migrantes (BOUDOU, 2018).

Se, por um lado, os processos migratórios e de regularização do migrante são atravessados pela urgência, por outro, a espera transforma noções de integração, inclusão e pertencimento em práticas de dominação e precarização a partir das quais emergem subjetividades sujeitadas. Nesse aspecto, a disposição política do migrante, conforme mencionado no primeiro tópico deste artigo, faz do tempo ora um inimigo, ora um aliado, na medida em que nem todos os migrantes são associados à produção de uma subjetividade perigosa, a qual se encontra sujeitada à determinada economia política, com seus mecanismos e dispositivos de segurança e controle, bem como à gestão de ilegalismos funcionais.

Em virtude das profundas reflexões e de todo o imaginário que mobiliza, o tempo não só é objeto de importantes discussões filosóficas, como também aparece frequentemente em poemas e narrativas literárias, tais como em *Alice no país das maravilhas* (1865) de Lewis Carroll. Em uma passagem, Alice diz ao Chapeleiro que ele deveria fazer coisas melhores com seu tempo em vez de perdê-lo com charadas sem resposta. O Chapeleiro, contudo, adverte Alice:

> [...] "Se você conhecesse o Tempo tão bem quanto eu", disse o Chapeleiro, "*Você não falaria em perdê-lo*".
>
> "Não entendi o que quis dizer", disse Alice.
>
> "É claro que você não entendeu!" disse o Chapeleiro, sacudindo a cabeça com desdém. "Ouso dizer que você nunca falou com o Tempo". [...] "se você e ele vivessem em boa paz, ele faria praticamente tudo o que você quisesse com o relógio. Por exemplo, suponha que fossem nove horas da manhã, hora de estudar, bastaria um cochicho para o Tempo e o relógio giraria num piscar de olhos! Uma e meia, hora do almoço!"
>
> "Seria formidável, certamente", disse Alice, "Mas nesse caso eu não estaria com fome".
>
> "Não a princípio, talvez", disse o Chapeleiro, "mas você poderia mantê-lo em uma e meia até quando quisesse".
>
> "É assim que você faz?" perguntou Alice.
>
> O Chapeleiro balançou a cabeça pesarosamente. "Eu não!" respondeu. "Brigamos em março passado [...] *ele não faz o que eu peço! Agora, são sempre seis horas*".

> Alice teve uma ideia luminosa, "É por isso que há tanta louça de chá na mesa?", ela perguntou.
>
> "É, é por isso", suspirou o Chapeleiro; "é sempre hora do chá e não temos tempo de lavar a louça nos intervalos." (CARROLL, 2003, pp. 61-62, tradução nossa, grifo nosso).

Como é possível perceber, a metáfora aliado-inimigo diz muito sobre a relação que migrantes expostos à espera e a práticas de dominação estabelecem com o tempo. Em seu artigo *La durée des frontières* (2018), Benjamin Boudou demonstra como as práticas governamentais podem tornar a hospitalidade uma "expectativa vazia e interminável" (BOUDOU, 2018, tradução nossa), especialmente se consideradas as disposições políticas do tempo, cujos limites regulamentam a vida em termos de prazos, datas, agenda política, etc. Para Boudou, o tempo funciona como uma ferramenta social de controle da convivência, de maneira que as fronteiras do pertencimento são temporalmente delimitadas: "os limites temporais distinguem um antes e um depois" (BOUDOU, 2018, tradução nossa).

O primeiro argumento de Boudou de que a problemática das migrações não pode ser dissociada do tempo consiste na constatação de que, do ponto de vista da racionalidade governamental, a hospitalidade é percebida como uma condição temporária. Nesse sentido, a hospitalidade se distancia de um estado de segurança jurídico permanente e definitivo para se aproximar de uma noção subordinada à vontade do anfitrião, de modo que a condição de hóspede não perde a sua característica precária, já que a relação pode se tornar parasitária aos olhos do anfitrião. Para Boudou (2018, n.p, tradução nossa), a hospitalidade "é alcançada apenas no horizonte de uma exclusão (você deve sair), impossibilitando qualquer forma de integração". Contudo, fugindo à visão simplista da hospitalidade como relação recíproca e privada[8], é possível perceber que a relação política não é provisória. Daí a tensão com a racionalidade ético-normativa das noções de cidadania e de pertença, já que estas se situam em um plano perene e de solidificação de um *status* no tempo (BOUDOU, 2018).

Um segundo ponto observado por Boudou gira em torno da expectativa produzida pela hospitalidade. Se a espera, nos rituais de hospitalidade, era essencial para garantir o processo de purificação do mundo exterior, é, também, uma manifestação de violência verificável nas relações de dominação e solidariedade. Citando Bourdieu, Boudou ressalta que a espera implica submissão, de modo que "manter pessoas esperando é uma maneira de expressar poder, de testá-lo e de sinalizar como o recém-chegado será tratado" (BOUDOU, 2018, n.p, tradução nossa). Os limites da espera definem os modos de hospitalidade: esperar demais cria um ambiente inóspito.

Desse modo, é evidente que o governo de migrantes e refugiados envolve, também, o governo do tempo. Além de ser um eficiente modo de controle de fronteiras, a falta de regulamentação específica sobre o prazo de análise dos pedidos de regularização e de solicitação de asilo dificulta o reconhecimento de esperas excessivas, que dependem de critérios arbitrariamente definidos. Para além da discussão em torno dos juízos subjetivos que podem fundamentar a adoção desses critérios arbitrários, o problema reside menos na arbitrariedade do que na autoridade e nos poderes e efeitos produzidos pela decisão proferida no âmbito do processo de regularização da situação do migrante.

Em sua performatividade, o ato de enunciação no qual consiste a decisão, praticado pela autoridade qualificada, é capaz de produzir não só uma ação (que pode ser, inclusive, a produção da irregularidade como um ilegalismo funcional e da subjetividade do migrante como sujeito perigoso), como, também, uma separação política entre o verdadeiro e o falso, podendo chancelar uma série de práticas que impedem

[8] Quando se menciona a noção "anfitrião" para tratar da polí(cia)tica migratória, não se refere ao âmbito privado e voluntário do acolhimento do migrante pobre e miserável, mas à gestão governamental estatal da circulação de pessoas. Ao contrário de outras paisagens, em que a relação entre a palavra e uso da hospitalidade remetia a relações privadas, a genealogia da hospitalidade proposta por Boudou mostra como na época contemporânea a hospitalidade se tornou um assunto exclusivamente estatal, de tal maneira que o acolhimento privado do estrangeiro é proibido sem a permissão do Estado, chegando a ser qualificado como um delito.

a integração, limitam o acesso aos direitos e à proteção jurídica e fortalecem excessivamente o poder de polícia e vigilância (BOUDOU, 2018), convertendo a hospitalidade em dominação.

Assim, em última análise, observa-se que a relação entre tempo e integração demanda que a hospitalidade seja praticada em longo prazo (BOUDOU, 2018). Ocorre que, nesses rituais, a recepção é imediata, sendo incompatível com os processos de integração que pressupõem "longa permanência e aquisição de cidadania, nacionalidade" (BOUDOU, 2012, tradução nossa). Dessa maneira, a hospitalidade deve se amparar em um horizonte de comunidade, com o intuito de estabelecer uma relação de convivência durável e aceitação de diferenças e não de recepção precária: a pertença e a participação do migrante devem ser constituídas não só nos termos de uma representação jurídico-política, como, também, estar presentes nas práticas de uma política migratória (BOUDOU, 2012).

Nesse aspecto, há um descompasso entre o reconhecimento de direitos em termos legais e formais e a realidade efetiva dos migrantes, que, se bem são economicamente úteis, não participam da constituição dos bens políticos e culturais que definem uma relação de pertencimento. A despeito dos propósitos humanitários e de inclusão, certas práticas de integração acabam produzindo corpos cujas forças são potencializadas em termos econômicos de utilidade e enfraquecidas em termos políticos de obediência (FOUCAULT, 2012). Por esse prisma, é evidente que um dos limites da hospitalidade é sucumbir em favor de mecanismos de segurança que revelam lógicas de rejeição (BOUDOU, 2018).

Como as fronteiras também se desdobram no tempo (BOUDOU, 2018), a hospitalidade deve ser refletida para além de limites temporais, devendo ser praticada em um contexto mais duradouro. Quanto mais sólida a permanência, maiores as chances de se estabelecerem vínculos sociais, políticos e econômicos em oposição às práticas de dominação. Nesse sentido, deve ser sempre observada, segundo Boudou, a articulação dos jogos de poder, de modo a evitar que a espera não seja uma das práticas estratégicas de dominação das técnicas de governo: "A precariedade, o desespero da espera ou a arbitrariedade da demora sempre correm o risco de desvirtuar a hospitalidade". (BOUDOU, 2018, n.p, tradução nossa).

Interessante notar que, se por um lado a regularização enfrenta processos burocráticos e se sujeita à espera das decisões pelas autoridades responsáveis sem que haja um prazo determinado, por outro, procedimentos como a deportação, como nos Estados Unidos, por exemplo, têm sido facilitados e desburocratizados, operacionalizando, de forma ágil, a expulsão de migrantes, até mesmo sem uma audiência ou um julgamento pelos tribunais. Como o Chapeleiro que adverte Alice na narrativa literária de Lewis Carroll, parece existir, na realidade das práticas, um conjunto de estratégias e técnicas de poder que tornam o tempo um objeto político, ajustando-o de acordo com as regras de determinada racionalidade, as quais, por sua vez, estabelecem uma distinção política entre populações em termos das que devem ser priorizadas ou deixadas de lado.

A espera, embora funcione no interior do que formalmente se caracteriza como governo democrático, associa-se a uma série de práticas de precarização, despolitização, dominação e dessocialização do migrante, revelando que a inclusão e a integração, enquanto noções performativas, comprometem-se muito mais com a produção de determinada subjetividade e com a gestão da irregularidade como ilegalismo funcional, do que com práticas de hospitalidade que visam ao acolhimento.

Nesse cenário, a irregularidade (ou clandestinidade) é produzida como ilegalismo, na medida em que, sob o ponto de vista estratégico, a própria situação de invisibilidade gerada pela produção de um sujeito clandestino pode ser funcional à gestão dos migrantes, de maneira que a subjetividade clandestina é o efeito do disciplinamento de corpos úteis e dóceis às formas de trabalho irregular e informal. Nesse sentido, a espera, a irregularidade e a clandestinidade parecem funcionar conjuntamente como práticas de

assimilação, nas quais não há sequer o reconhecimento do migrante como o "outro", já que a sua ausência o dispõe politicamente enquanto "não-figura" do "sem lugar" (TONUS, 2018, p. 480).

Quando sujeitados aos acampamentos precários, migrantes e refugiados têm as suas existências social e política negadas, de modo que passam a viver "o tempo e o espaço da espera" (TONUS, 2018, p. 481). Evidentemente, em virtude do recorte deste estudo, não será possível analisar como se dão as relações nesses espaços, mas é interessante notar como, de outro lado, a espera também pode criar "oportunidades de encontros, trocas e reelaborações identitárias" (TONUS, 2018, p. 481) e, portanto, de produção de novos tipos de subjetividade. Ao mesmo tempo em que produz efeitos de sujeição e de dessocialização, há espaços potenciais de resistência. Importa perceber, contudo, que esse raciocínio vai ao encontro do que foi analisado até então, ou seja, no sentido de que, no campo dos processos migratórios, há um jogo no qual os migrantes são dispostos estrategicamente.

Prosseguindo com estudo da relação entre o governo do tempo e a hospitalidade, no livro *Politique de l'hospitalité: une généalogie conceptuelle*, Boudou sustenta que, a despeito dos diferentes desdobramentos históricos, o sentido político da hospitalidade corresponde a uma maneira de governar estrangeiros, o que é possível identificar, segundo ele, mesmo nos momentos em que ela foi pensada enquanto virtude moral ou caridade, já que implica, em certa medida, o controle estratégico da mobilidade. Ainda, a hospitalidade envolve uma atividade política em torno da delimitação de fronteiras, das práticas institucionais e, sobretudo, das decisões que determinam quem pode pertencer à comunidade, operando uma distinção entre cidadãos e cidadãos de segunda classe, proporcionando uma "difusão da exclusão". (BOUDOU, 2017, p. 217, tradução nossa)

Ao analisar essa descontinuidade histórica, Boudou questiona, portanto, certos usos da hospitalidade, desmitificando-a em seus sentidos i) primitivo, cuja virtude moral remete à bondade humana em seu estado de natureza, ii) religioso, cuja prática se associa à caridade em relação à noção do outro como o próximo, e iii) meramente legal. Como noções mais próximas da contemporaneidade, as hospitalidades cosmopolita e incondicional também encontram limites, os quais residem no fato de que o cosmopolitismo não pressupõe a ausência de subordinação dos deveres da hospitalidade à decisão da autoridade e de que a incondicionalidade se torna uma abstração filosófica pouco atenta aos aspectos políticos da hospitalidade (BOUDOU, 2017).

Diante disso, Boudou propõe uma reflexão sobre o presente ao pensar a hospitalidade a partir das dimensões política e crítica, sobretudo diante do problema das práticas de dominação que alcançam os domínios da vida social e política dos estrangeiros, razão pela qual depende menos da "beneficência de um acolhedor" do que do "compromisso político de luta contra a dominação" (BOUDOU, 2017, p. 214, tradução nossa). No caso do governo do tempo, a prática de hospitalidade, concretamente, poderia ser entendida como um compromisso ético-político que, dentre outras coisas, "valoriza a urgência da ajuda contra a inércia da resposta institucional" (BOUDOU, 2017, p. 215, tradução nossa), o que não significa, portanto, extinguir fronteiras e propor uma abertura radical. A política de hospitalidade não deve se voltar prioritariamente, segundo Boudou, às noções de pertencimento e integração, na medida em que deve atentar às práticas de precarização e de dominação que são produzidas em virtude da instituição de determinadas fronteiras, inclusive aquelas que incidem sobre o tempo.

Logo, problematizar a regulação do tempo no âmbito dos jogos estratégicos a partir dos quais se dá a gestão biopolítica dos migrantes revela que as noções de integração e de pertencimento devem ser submetidas a um exercício crítico constante. Questionar como se desdobram os movimentos migratórios e as disposições políticas do migrante no interior de uma relação de poder remete à forma crítica de posicionar as práticas de hospitalidade, que não correspondem a um modelo de governo pensado apenas em sua representação jurídico-discursiva, nem tampouco convergem no sentido de um regime de poder mais justo, uma vez que consistem, notadamente, na análise crítica das práticas institucionais.

**Considerações finais**

As circulações, o meio e o tempo são objetos da gestão biopolítica. Como foi possível observar a partir deste artigo, para além da noção de governo em termos de representação política e da hospitalidade como reconhecimento formal dos direitos dos migrantes, há uma racionalidade que informa as regras dos jogos de poder que colocam determinadas práticas em funcionamento, a fim de que produzam certos modos de subjetividade e, com isso, operem a gestão dos ilegalismos. O governo do tempo e dos espaços nos quais as circulações se dão depende de um conjunto de técnicas de poder, em especial da articulação entre a lei, a norma e a segurança, o que revela, portanto, os limites das noções de integração, acolhimento e inclusão, cuja performatividade visa à execução de ações que convertem a hospitalidade em práticas de dominação e de assimilação.

Nesse aspecto, a disposição política de migrantes em situação de pobreza e miserabilidade, quando associada à produção de um tipo de subjetividade perigosa, cria condições para o exercício do poder e, sobretudo, para a produção da irregularidade como um ilegalismo funcional, cuja gestão os distribui enquanto corpos economicamente úteis, sujeitos à dominação, à exploração do trabalho e à precarização. Observa-se, portanto, que as relações de poder atravessam os movimentos migratórios, aspecto no qual a produção do real e a ordenação das relações políticas e sociais ligam-se à determinada racionalidade que informa, por sua vez, as regras pelas quais os sujeitos devem ser governados.

No âmbito das migrações, a produção de discursos que associam o migrante pobre e miserável à ideia de um sujeito perigoso acaba chancelando a gestão biopolítica desses indivíduos segundo as regras da ameaça, do perigo e da segurança, de modo que a espera pela regularização dos processos de solicitação de asilo e de residência e permanência nos países de destino acaba sendo gerida, igualmente, em termos biopolíticos, havendo uma separação entre urgência e espera. Dessa maneira, a espera se torna uma maneira de controlar fronteiras e de distribuir migrantes a partir de práticas de dessocialização e despolitização, que demonstram os limites da hospitalidade pensada somente como condição formal.

Cercas, muros e até mesmo a criminalização da solidariedade privada com os migrantes miseráveis e pobres constituem respostas de uma racionalidade que conta, inclusive, com apelo e apoio populares. Assim, a performatividade da decisão que produz o migrante como um sujeito em situação irregular e a tolerância a esse ilegalismo funcional (tendo em vista que os migrantes podem, a partir disso, ser submetidos à dominação e à exploração) é suficiente para perceber que a ideia de integração deve ser problematizada no nível das práticas que colocam em funcionamento os governos das circulações espaciais e do tempo. Dessa forma, há uma correlação entre o modo pelo qual, de um lado, a polícia do governo biopolítico incide sobre todos os aspectos da vida, do trabalho e da linguagem, e, de outro, o planejamento urbano, o cálculo e a gestão das populações que necessitam das tecnologias de polícia, as quais organizam estrategicamente as restrições e as facilidades.

Considerando que o governo biopolítico depende de dispositivos de regulação dos espaços e do governo do tempo, as perspectivas de Foucault e Boudou, tomadas conjuntamente, enriquecem o diagnóstico político do presente. Seus diagnósticos permitem pensar o problema da integração com maior profundidade, já que, no âmbito das migrações de miseráveis e pobres e, portanto, das técnicas de poder que operam a gestão dos ilegalismos (haja vista a funcionalidade da produção de uma subjetividade sujeita a condições de vulnerabilidade, precarização e criminalização), não só há uma separação entre a boa e a má migração (regulação do meio), como, também, há uma separação entre a urgência e a espera (regulação do tempo), a qual faz funcionar uma série de práticas de assimilação, dessocialização e despolitização dos migrantes. Estas práticas se associam à precariedade do acolhimento, à espera interminável e à performatividade das decisões tomadas nos processos de solicitação de asilo e de regularização da situação do migrante. Ao

apontar esse limite, como propõe Boudou, a hospitalidade deve ser pensada em sua dimensão política, não para propor uma nova forma de integração, pertencimento ou inclusão, mas para analisar e questionar criticamente as práticas de exclusão colocadas em funcionamento pelas formas de controle biopolítico das circulações e das fronteiras do tempo.

**Referências bibliográficas**

BALIBAR, É. 2015. Europe and the refugees: a demographic enlargement. *OpenDemocracy*. Disponível em https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/europe-and-refugees-demographic-enlargement/. Acesso em 20 jun. de 2020.

BOUDOU, B. 2012. Éléments pour une anthropologie politique de l'hospitalité. *Revue du Mauss*, vol. 40, n. 2, pp. 267-284. Disponível em : https://www.researchgate.net/publication/287192152_Elements_pour_une_anthropologie_politique_de_l'hospitalite. Acesso em 3 set. de 2024.

BOUDOU, B. 2017. *Politique de l'hospitalité: une généalogie conceptuelle.* CNRS Éditions: Paris.

BOUDOU, B. 2018. La durée des frontières. *Esprit*, vol. a, n. 7-8, pp. 113-121. Disponível em : La durée des frontières | Revue Esprit (presse.fr). Acesso em 3 de set. 2024.

CANDIOTTO, C. 2021. Ilegalismos, governamentalidade e desejo de muros: a produção do migrante pobre como ilegal. *Natureza Humana (Online),* v. 23, p. 94-108. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-24302021000200008&script=sci_abstract. Acesso em 3 set. de 2024.

CANDIOTTO, C. 2020. Sujeição, subjetivação e migração: reconfigurações da governamentalidade biopolítica. *Kriterion*, v. 61, p. 319-338. Disponível em: https://www.scielo.br/j/kr/a/q4gHz3r6vQsdD3JgtMKbbCR/?lang=pt. Acesso em 3 set. 2024.

CARROLL, L. 2003. *Alice's adventures in wonderland*. Somerville: Candlewick.

FOUCAULT, M. 2023. *La société punitive.* Paris : Seuil/Gallimard.

FOUCAULT, M. 1997. *Il faut défendre la société*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 1994. *Dits et écrits:* tome III. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 2008a. *Segurança, Território, População.* São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2008b. *O Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2020. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 1975. *Surveiller et punir: naissance de la prison.* Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 2012. *Vigiar e punir: nascimento da prisão.* Rio de Janeiro: Vozes.

FOUCAULT, M. 2020. *Teorias e instituições penais*. São Paulo: Martins Fontes.

HERÉDIA, V. B. M.; PASSARELA, V. A. T. 2021. Migrações recentes: o descaso do processamento do protocolo de refúgio e a ruptura com o princípio do non-refoulement. *Aedos,* Porto Alegre, v. 12, n. 27, março, pp. 29-50. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/108366. Acesso em 3 set. 2024.

MEZZADRA, S.; NEILSON, B.. Borderscapes of differential inclusion: subjectivity and struggles on the threshold of justice's excess. In: BALIBAR, É.; MEZZADRA, S.; SAMADDAR, R. 2012. *The borders of justice*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 181-205.

MEZZADRA, S. 2015. Multiplicação das Fronteiras e Práticas de Mobilidade. *REMHU,* Brasília: CSEM, n. 44, p. 11-30, jan./jun. Disponível em: https://remhu.csem.org.br/index.php/remhu/article/view/500. Acesso em 3 set. 2024.

MEZZADRA, S. 2013. Multidão e Migrações: a autonomia dos migrantes. *Revista ECO-Pós*, v. 15, n. 2, pp. 70-107. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/900/840. Acesso em 3 set. 2024.

PENCHASZADEH, A. P.; SFERCO, S. I. 2019. Solidaridad y Fraternidad. Una nueva clave ético-política para las migraciones. *REMHU,* v. 27, n. 55, p. 149-164. Disponível em: https://www.scielo.br/j/remhu/a/7bzXHSxLKByvrD5Hw3wQCKs/abstract/?lang=es#. Acesso em 3 de set. 2024.

RAJARAM, P. K. 2018. Refugees as Surplus Population: Race, Migration and Capitalist Value Regimes. *New Political Economy*, vol. 23, pp. 1-13. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/322284339_Refugees_as_Surplus_Population_Race_Migration_and_Capitalist_Value_Regimes. Acesso em 3 set. 2024.

RAJARAM, P. K. 2016. Whose Migration Crisis?. *East European Journal of Society and Politics,* vol.2, n. 4, pp. 5-10. Disponível em: https://intersections.tk.hu/index.php/intersections/article/view/314. Acesso em 3 set. 2024.

REVEL, J. 2018. Ne pas faire vivre et laisser mourir. *Esprit*. Disponível em https://esprit.presse.fr/article/judith-revel/ne-pas-faire-vivre-et-laisser-mourir-41602. Acesso em 20 jun. de 2020.

SAMADDAR, R. 2012, Forced Migration: State of the Field. Peace Prints. *South Asian Journal of Peacebuilding*, v. 4, n. 1, pp. 1-7. Disponível em: http://www.mcrg.ac.in/AddReading/2012/SAMADDAR.pdf. Acesso em 3 set. 2024.

SACZUK, T. de C.; CANDIOTTO, C. 2020. Tensões e limites da relação entre hospitalidade e governamentalidade: um diálogo a partir de Michel Foucault. *VII Simpósio de Pesquisa sobre Migrações:* cadernos de resumos. Rio de Janeiro: Périplos, pp. 265-272.

SFERCO, S. 2019. Modes de subjectivation et pratiques de liberté autour du 'délit de solidarité'. *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 51-73, jan./abr. Disponível em : https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/24626/23346. Acesso em 3 set. 2024.

TASSIN, É.. 2012. La mondialisation contre la globalisation: un point de vue cosmopolitique. *Sociologie et sociétés,* volume 44, numéro 1, p. 143–166. Disponível em: https://www.erudit.org/fr/revues/socsoc/2012-v44-n1-socsoc0262/1012146ar/. Acesso em 3 set. 2024.

TONUS, J. L.. 2018. Migrantes e refugiados: à (a) espera de uma narrativa?. *Letras de Hoje,* v. 53, n. 4, p. 476-483. Disponível em: https://www.scielo.br/j/lh/a/zZ77LBgJnZ6DPjgXCqP8hmv/?format=pdf&lang=pt. Acesso em 3 set. 2024.

TRINDADE, A. A. 2008. Desarraigamento e a proteção dos migrantes na legislação internacional dos Direitos Humanos. *Cadernos de Debates Refúgio, Migrações e Cidadania*, v.3, n. 3, Brasília: Instituto Migrações e Direitos Humanos, pp. 29-64.

# A instituição da política: Merleau-Ponty leitor de Marx

*The Institution of Politics: Merleau-Ponty, a reader of Marx*

Ericson Falabretti
Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)
ericson.falabretti@pucpr.br

Ivo Pereira de Queiroz
Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR)
ivoaxe@gmail.com

**Resumo:** O artigo discute a visão de Merleau-Ponty sobre a obra de Marx como um guia interpretativo da história, mesmo diante de eventos revolucionários controversos. Sua posição, caracterizada por uma "filosofia de ambiguidade", é examinada criticamente, especialmente em relação à sua análise da violência como um operador legítimo do processo revolucionário. Ao explorar a interseção entre filosofia, política e violência, Merleau-Ponty lança luz sobre as complexidades e desafios inerentes à tentativa de conciliar teoria e prática, idealismo e realidade, mobilizando conceitos como instituição e temporalidade para evidenciar uma compreensão fenomenológica do mundo da política.

**Palavras-chaves:** violência; revolução; história; instituição; tempo.

**Abstract:** The article discusses Merleau-Ponty's view of Marx's work as an interpretative guide to history, even in the face of controversial revolutionary events. His position, characterized by a "philosophy of ambiguity," is critically examined, especially regarding his analysis of violence as a legitimate operator in the revolutionary process. By exploring the intersection between philosophy, politics, and violence, Merleau-Ponty sheds light on the complexities and challenges inherent in attempting to reconcile theory and practice, idealism and reality, mobilizing concepts such as institution and temporality to highlight a phenomenological understanding of the political world.

**Keywords:** violence; revolution; history; institution; time.

Recebido em 07 de abril de 2024. Aceito em 29 de setembro de 2024.

> Para tratar dos problemas que abordamos aqui, precisamos de uma filosofia da história e do espírito. Mas haveria falso rigor em esperar princípios perfeitamente elaborados para falar filosoficamente de política. Tendo passado pela prova dos acontecimentos, travamos conhecimento com o que é para nós inaceitável, e é essa experiência interpretada que se torna tese e filosofia. (Merleau-Ponty, As Aventuras da Dialética)

Tornou-se lugar comum entre leitores e comentadores separar o pensamento de Merleau-Ponty em fases: a primeira, aquela do projeto fenomenológico, teria sido interrompida por uma teoria da verdade e da linguagem que, por sua vez, culminaria, não sem rupturas, em um último pensamento inacabado mergulhado na ontologia da carne, do ser bruto[1].

Na *Fenomenologia da Percepção*, a radicalidade da tese do papel fundante da percepção como experiência primeira superou a concepção intelectualista de que a percepção resultava de estados de consciência de segunda ordem. A percepção deixava de ser uma espécie de síntese de sensações para ser, ela própria, o acontecimento significativo e primordial. Tudo começaria pela percepção, assim como a nossa experiência inaceitável fundaria a nossa política, como está no epílogo desse trabalho. Entretanto, a tese do corpo próprio como ressignificação sensível do cogito conservaria em linhas gerais, contra a própria radicalidade da intencionalidade sensível da percepção, a dualidade sujeito e objeto. A teoria do corpo próprio como operador perceptível das relações entre o eu, o outro e o mundo reintroduziria, agora na camada do sensível, os prejuízos clássicos típicos de uma filosofia do cogito constituinte, como o próprio Merleau-Ponty reconheceria em uma contundente autocrítica apresentada em *Visível e o Invisível*: "O estudo da percepção somente podia nos ensinar < uma má ambiguidade >, a mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade." (MERLEAU-PONTY, p. 30, 2000).

Já no livro *A Prosa do Mundo*, publicado postumamente em 1969, Merleau-Ponty apresenta uma série de reflexões filosóficas sobre a linguagem. Superada, desde a *Fenomenologia da Percepção***,** a ideia da linguagem como um sistema simbólico, do qual nos serviríamos para comunicar pensamentos ou ideias, no período intermediário da sua obra desempenha uma função semelhante e complementar ao corpo próprio. Se por meio do corpo estamos no mundo "como o nosso coração está em nosso corpo", com a linguagem os homens coexistem e se comunicam, estabelecem a estrutura da vida comum e da verdade, pois a linguagem

[1] A referência à interpretação da obra de Merleau-Ponty em fases tem aqui um caráter meramente didático e provisório, visando facilitar as argumentações subsequentes. Como será demonstrado ao longo deste artigo, o pensamento de Merleau-Ponty, semelhante a tese fenomenológica da temporalidade, não se encaixa em uma interpretação linear dividida em períodos. Merleau-Ponty, desafia a noção de tempo como uma sequência de momentos homogêneos e sucessivos. Ao invés disso, o tempo é compreendido como uma estrutura intrinsecamente ligada à nossa experiência de ser no mundo. O presente, o passado e o futuro não são entidades distintas, mas coabitam na experiência do sujeito, o que torna o tempo algo fluido e indissociável da existência humana. De modo semelhante, podemos inferir que as reflexões iniciadas em *A Estrutura do Comportamento* sobre consciência e natureza são revisitadas e retomadas até a publicação das notas de *O visível e o Invisível*, uma ontologia fenomenológica que se comunica com as teses sobre o comportamento, o corpo e a linguagem. Essa mesma perspectiva, de uma unidade em movimento, mas sem rupturas entre uma teoria do corpo na *Fenomenologia da Percepção* e outra da carne em *O visível e o Invisível*, foi muito bem estabelecida por Emmanuel de Saint Aubert. Na apresentação dos inéditos*, Le monde sensible et le monde de l`expression*, Saint Aubert combate as interpretações estanques – em fases - sobre a obra de Merleau-Ponty. Para Saint Aubert, essa interpretação em fases é carente de "matière textuale". O exame das notas de cursos e das mais de 4000 páginas de inéditos de Merleau-Ponty, indica que os temas e as questões levantadas nas primeiras obras do autor são mobilizadas até os seus últimos textos. Para Saint Aubert, o caso da expressividade do mundo percebido é emblemático dessa continuidade "renovante" da analítica merleaupontyana. A expressividade do percebido é o tema inaugural dos primeiros textos de Merleau-Ponty (1945): foi recuperada nos cursos de 1953; ganhou mais visibilidade nos cursos sobre a *Passividade* de 1955; foi retomada nos cursos sobre *A Natureza***,** de 1960. Conf. Saint Aubert, Emmanuel. Conscience et expression. (avant-propos). In: Merleau-Ponty. Le monde sensible et le monde de l'expression (Cours au Collège de France, Notes, 1953). Texto établi et annoté par Emmanuel Saint Aubert et Stefan Kristensen. MetisPresses. Genève, 2011.

não é apenas a expressão simbólica dessa verdade, mas vivência própria, comum e encarnada. Além do mais, como podemos ler no ensaio a *Linguagem Indireta e as vozes do Silêncio*, Merleau-Ponty critica a tese do paralelismo na explicação das relações entre linguagem e pensamento. O paralelismo, que opera por ordens justapostas e positivas, sugere uma correspondência direta entre expressão e significado, como consequência de um espelhamento do pensamento na fala. No entanto, essa visão obscurece a intricada dinâmica da comunicação. A palavra, que permeia nosso ambiente, não é uma simples exteriorização de pensamentos. Ao contrário, ela é uma entidade prenhe de sentido e pensamento, nunca derivada de forma secundária. Nessa perspectiva, na palavra é intencionalidade operante, assim como o corpo próprio na *Fenomenologia da Percepção*. Dizer é mais do que simplesmente vocalizar um pensamento, assim como pensar também já é dizer. A relação, portanto, da palavra com o pensamento é de uma diferença indiscernível, como encontramos na relação entre o corpo e a consciência: "Temos esse cabedal como temos braços, pernas, utilizamo-lo sem pensar, como achamos sem pensar as nossas pernas, os nossos braços." (MERLEAU-PONTY, 1991, p.17)

No *Visível e o Invisível*, as análises do corpo e da linguagem são deslocadas para o aprofundamento radical da nossa encarnação no mundo, pois a linguagem, nas suas diferentes formas, seria desde sempre *vivência* do nosso entrelaçamento perpétuo no mundo. Portanto, nas reflexões inacabadas do *Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty reencontra o sentido da carne do mundo como o entre-envolvimento — *o quiasma* — do eu no outro, da consciência na natureza, do silêncio na voz, do sentir no pensar, do invisível no visível. Para isso, o filósofo francês mantém a ideia original de que estamos ancorados no mundo a partir de uma presença e de uma certeza selvagem contemporânea ao sistema de símbolos tácitos, audíveis e visíveis: a presença carnal e a fé perceptiva habitam o invisível e o silêncio. A reversibilidade — ver e ser visto, tocante-tocado, sentiente-sentido — é alongada do corpo próprio para a carne do mundo, o que vivemos no próprio corpo podemos reencontrar nas coisas do mundo. A carne, portanto, é o tecido desse entre-pertencimento do corpo, do outro e do mundo. Desse modo, Merleau-Ponty formula a tese de uma "doação de sentido" que precederia toda forma de pensamento sobre o mundo, anterior a toda metafísica e formas de expressão e linguagens tácitas e ordinárias, pois o sentido, como a própria encarnação, já é tecido e instituído muito antes de ser pronunciado.

A instituição ou fundação é um termo muito caro no percurso merleau-pontiano, e importante operador analítico para entender o movimento do seu pensamento. Na *Fenomenologia da Percepção*, a noção de instituição (*fundierung)* alarga o uso da concepção de reversibilidade, aparecendo como contraponto à ideia de constituição, como atividade do cogito. Por exemplo, a natureza como base ontológica funda (institui) a história e, inversamente, a história funda a natureza, na medida em que a natureza é visível e ganha contornos significativos pelas nossas expressões culturais, como a linguagem e a arte. Já no período intermediário da sua obra e no *Visível e o Invisível*, a noção de instituição pode ser lida a partir do termo *stifung* (utilizado por Husserl nessa acepção). Enquanto no primeiro caso, a instituição está no domínio de uma dialética na qual os papéis de fundante e fundado se invertem, já como *stifung*, fundante e fundado (natureza e história) seriam, perpetuamente, indiscerníveis e contemporâneos. Aqui a noção de *stifung* radicaliza a intrincada lógica da relação figura e fundo. Assim como só posso ver uma figura ancorada no fundo, também só posso conceber a cultura encarnada (instituída) [2]na natureza, a linguagem no silêncio, a consciência no corpo e assim por diante.

Entretanto, além dessas inquietantes separações entre as fases da tese do corpo próprio e da carne, da percepção e da fé perceptiva, também reencontramos as implicações de uma outra separação aparentemente ainda mais radical, que parece colocar em lados opostos o labor do filósofo, disponível nos textos fundamentais de filosofia (fenomenologia, linguagem e ontologia) e as reflexões a política — presentes

[2] Conf. Falabretti, Ericson Sávio (2013). A estrutura como logos da experiência pré-reflexiva. Veritas – Revista de Filosofia da PUCRS, 58 (2):371-398.

em ensaios, editorais e discursos — sempre elaboradas a propósito de determinadas circunstâncias e de uma concepção fenomenológica da política em contínua reelaboração.

No confessional prefácio de *Signos*, de fevereiro de 1960, ao repensar a sua própria práxis filosófica em um dos seus últimos textos, Merleau-Ponty aprofunda a análise sobre as difíceis relações que marcam o pensamento da política e da filosofia. Antes de tudo, é preciso considerar que em filosofia partimos quase sempre de princípios e evidências, enquanto na política estamos assentados no exame nebuloso dos fatos históricos que quando se mostram, embaralham, escamoteiam e iludem: "a história em estado nascente é sonho ou pesadelo". Além do mais, enquanto na filosofia somos atravessados por uma confiança genuína no progresso, na política há uma sensação de indefinição constante de objetivos e direções, há um sentimento de que nunca finalizaremos nada e que precisaremos continuamente recomeçar e refazer: "Em filosofia, o caminho pode ser difícil, mas temos certeza de que cada passo torna outros possíveis. Em política, temos a desencorajada impressão de um caminho sempre por refazer." (MERLEAU-PONTY, p.1, 1991). Em política experimentamos a punição de Sísifo, somos condenados a nos engajar em lutas e construir obras para, em seguida, vê-las desmoronar e, então, tornar a lutar para reconstruí-las.

Entretanto, para compreender as relações entre filosofia e política é preciso ir além das considerações sobre as consequências do solo indeterminado da política diante da segurança dos esquemas e axiomas metafísicos da filosofia, temos que considerar na perspectiva de Merleau-Ponty como essas relações são atravessadas pelo marxismo, pois o exame das experiências dos escritores e intelectuais marxistas revelam como essa relação entre filosofia e política é ambígua, sempre acossada pela força da história, dos fatos ou, ainda, pela exigência de princípios e ideias. Os marxistas, na tentativa de escapar à obrigação de uma escolha absoluta, "...parecem de acordo em constatar a separação entre filosofia e política. Mais do que ninguém eles tentaram viver nos dois planos ao mesmo tempo." (MERLEAU-PONTY, p.4, 1991). E, nesse caso, viver nos dois planos significou admitir a relação entre filosofia e política como uma repetição contínua de situações, por vezes opostas, mas sempre mal resolvidas: "Pois um divórcio, assim como um casamento, pode ser um fracasso." (MERLEAU-PONTY, p. 7, 1991). Num primeiro momento, a política revolucionária marxista foi elevada como centro decisório de todas as questões históricas e filosóficas, como se todos os problemas fundamentais da existência humana devessem passar pelo crivo desse "centro metafísico". Esse seria, em parte, o caso tardio de Sartre, quando lemos, por exemplo, a monumental *Crítica da Razão Dialética* (SARTRE, p. 14, 2002): "... considero o marxismo a insuperável filosofia do nosso tempo e porque julgo a ideologia da existência e seu método 'compreensivo' como um território encravado no próprio marxismo que a engendra e, simultaneamente, a recusa."

Entretanto, em uma direção contrária aos esforços sartreanos para sustentar o marxismo como a filosofia das filosofias,[3] a política e a filosofia passaram, muito antes da publicação da *Crítica da Razão Dialética*, a trocar vícios, e esse "centro metafísico" irradiou para o cotidiano da vida, tornando-se uma "prática ardilosa", um improviso retórico, uma espécie de dispositivo discursivo disponível ao alcance de todas as discussões: "A propósito de um voto do grupo parlamentar ou de um desenho de Picasso, quantas horas, quantos argumentos consumidos...", lamenta Merleau-Ponty em *Signos* (p. 4, 1991). Essa recorrência utilitarista e mercantil do marxismo e dos esquemas e conceitos filosóficos no exame da política levou muitos intelectuais, ao contrário da precisão de Lukács e do esforço sartreano, a recusar completamente o marxismo ou, ainda, a conservar apenas "o essencial do marxismo", declarando a separação da filosofia. Mas o que seria o essencial do marxismo? Onde encontrá-lo? "... nas relações de Marx com o jovem Marx, de ambos com Hegel, de toda essa tradição com Lenin, de Lenin com Stalin e até Kruschev...", pergunta Merleau-Ponty (p. 6, 1991).

[3] Sartre (p. 37, 2002), citando Garaudy (jornal Humanité, de 17 de maio de 1955), escreve: "O marxismo forma atualmente, de fato, o único sistema de coordenadas que permite situar e definir um pensamento, seja em que campo for, da economia política à física, da história à moral..."

Diante desse contexto, a reflexão política de Merleau-Ponty que ecoa nos escritos do pós-guerra, tais como *Humanismo e Terror*, *As Aventuras da Dialética* e em sua obra *Signos* irradia desse "centro metafísico" de forma multifacetada, evidenciando uma contínua revisão do marxismo, do comunismo e do seu próprio pensamento, como ele mesmo escreve no prefácio de Signos: "O marxismo é despossado de sua verdade primeira por uma leitura que lhe confere uma verdade segunda: é isso que faz o seu valor heurístico." (Merleau-Ponty, p. 51, 1991). Em um primeiro momento, nos textos dos anos 40, Merleau-Ponty parece assumir o marxismo revolucionário como resposta a todos os dramas políticos, como a filosofia da sua época, para, mais tarde, no debate com Sartre e em *As Aventuras da Dialética* colocar em suspeição a centralidade da historiografia marxista, discutindo se uma filosofia, como o marxismo, poderia fundar a política. Assim, qual a razão desse deslocamento? Seria um drama político ou, ainda, uma falha do discurso filosófico, como o autor expressa abaixo: "O marxismo é ... um imenso campo da história e pensamentos sedimentados, em que iremos exercitar e aprender a pensar. A mutação é grave, para ele que queria ser a operação da história em palavras. Mas isso, justamente, era o auge da arrogância da palavra." (MERLEAU-PONTY, p.11, 1991)

Em um texto de 1945, *Marxisme et philosophie*, a obra de Marx permitirá a Merleau-Ponty discutir no campo da política e da existência humana perfazendo as mesmas bases que levaram à rejeição da visão atomista sobre o comportamento e o corpo presentes em suas duas primeiras obras: "Cada um tem o direito de adotar a filosofia de seu gosto como, por exemplo, o cientificismo e o mecanicismo que há muito tempo tem tido lugar nos círculos radicais socialistas. Mas é preciso saber e dizer que esse gênero de ideologia nada tem em comum com o marxismo" (MERLEAU-PONTY, p.153, 1996).

Ao contrário desse pseudo-marxismo, Merleau-Ponty procura evidenciar as bases de um autêntico marxismo, aproximando-o da tese da percepção. Para Merleau-Ponty, o marxismo redescobre aspectos da relação mais primordial do homem, isto é, reconhece o verdadeiro sistema de coexistência humana sem submeter o tecido social às leis da física clássica como fez Augusto Comte: "Marx combate dois frontes. De um lado, ele é contra todas as formas do pensamento mecanicista. De outro lado, ele combate o idealismo." (MERLEAU-PONTY, p. 156, 1996). Contra o idealismo, Marx introduziu a dimensão constitutiva da realidade do homem como ser social. Já contra o mecanicismo e o positivismo, defendeu a ideia de que o homem existe, e que esta existência (que é antes de tudo coexistência) é irredutível aos efeitos de uma causalidade mecânica e econômica. Para Marx, diz Merleau-Ponty, a dimensão intersubjetiva do homem — de maneira mais precisa — constitui o veículo da história e o motor da dialética:

> O homem engajado em um certo modo de apropriação da natureza onde se desenha o modo de suas relações com o outro, a intersubjetividade humana concreta, a comunidade sucessiva e simultânea de existências em via de se realizar em um tipo de propriedade que elas subsistem e que elas transformam, cada uma criada por outro e o criando". (MERLEAU-PONTY, p. 157, 1996)

Para Merleau-Ponty, nesse marxismo autêntico, a matéria e a consciência estão estruturalmente inseridas num sistema de coexistência que torna possível uma compreensão aberta do homem, sem, contudo, reduzi-lo em absoluto à natureza ou à consciência e, ao mesmo tempo, permitindo reencontrá-lo a partir dessas mesmas categorias, isto é, do humanismo e do naturalismo: "É preciso então definir o homem como um ser de relações que não seja um simples pensamento, mas que ele esteja engajado no mundo de tal maneira que tenha uma face exterior, um fora, que ele seja objetivo e ao mesmo tempo subjetivo." (MERLEAU-PONTY, p. 158, 1996). Aprofundando ainda mais o marxismo de sua própria filosofia, Merleau-Ponty combate uma interpretação reducionista e atomista do materialismo marxista, sustentando a ideia de que toda experiência humana a partir de Marx passou a ter com a natureza e com os objetos culturais uma relação multidimensional, isto é, material, social e espiritual, nos sentidos ético e estético: "Marx, ao falar dos objetos humanos, quer dizer que essa significação é aderente ao objeto tal como ele se apresenta na nossa experiência." (MERLEAU-PONTY, p.159, 1996) Significação

que se esboça espontaneamente no entrecruzamento das ações pelas quais o homem organiza as suas relações com a natureza e com outros homens. Marx teria, nesse sentido, estabelecido uma autêntica fenomenologia do mundo político e cultural.

Além de identificar a obra de Marx com o projeto da fenomenologia, Merleau-Ponty retoma, ainda nos anos 40, essa obra como um corpus teórico que deve orientar a reinterpretação da história, mesmo contra as evidências dos fatos e a violência da experiência revolucionária. Nesse momento, a filosofia marxista, considerando sobretudo a sua função heurística, permaneceria sólida mesmo "tendo passado pela prova dos acontecimentos que travamos conhecimento e que são para nós inaceitáveis". A obra de Marx, nesse sentido, permaneceria para além da galeria dos clássicos; seria o verdadeiro farol que nos ajudaria a ver com clareza e andar com segurança na nebulosa noite da história. Desse modo, para Merleau-Ponty o *corpus* dos textos de Marx não poderia ser objeto de uma abordagem dogmática e eminentemente estrutural considerando tão somente o problema da verdade restrito à economia do texto. É preciso ir além da intenção primária da letra marxista, como também não basta reescrever a gênese do marxismo por um recurso de interpretação genético. A obra de Marx é um *médium* que permite reencontrar a raiz e o fim de todas as relações, do homem com a natureza e dos homem com os homens.

Num primeiro momento, mesmo diante das "experiências inaceitáveis", como podemos ler em *Humanismo e Terror*, é preciso ir além de uma leitura materialista e mecanicista da história que, como interpreta Lefort (p.45, 1978), "desfigura o pensamento de Marx". Desde o texto de 1945, *Marxisme et philosophie*, Merleau-Ponty reconhece a necessidade de uma lógica histórica como antídoto de uma ininteligibilidade radical, sem, contudo, anular a contingência, pois em um mundo de necessidade absoluta os fenômenos e os acontecimentos simplesmente desapareceriam e o presente se dissolveria no curso das leis e dos eventos históricos. Entretanto, será que essa ambiguidade que acolhe a necessidade e a contingência, a natureza e a cultura, o corpo e o espírito como partes indissociáveis de uma figura sobre um fundo pode ser estendida para a leitura de Marx presente no controverso texto *Humanismo e Terror*? Ademais, o valor heurístico da obra de Marx resiste aos fatos inaceitáveis da revolução comunista e ao marxismo de ocasião que confronta Merleau-Ponty?

O afastamento permite, teoricamente, ver e analisar com isenção, sem partidarismos, mas nem por isso suprime o estranhamento de certas opções políticas. Passados mais de 70 anos da publicação de *Humanismo e Terror*, a contraposição merleau-pontiana entre a violência sistêmica e dissimulada das democracias capitalistas liberais e a recusa de uma condenação unilateral do comunismo, interpretado no momento como defesa de Moscou, reafirma uma "filosofia de ambiguidade", mas, à primeira vista, de uma má ambiguidade, como interpreta D`Allones : "Por ignorância ou por cegueira, Merleau-Ponty lia os processos de Moscou a partir de uma lógica revolucionária que ele se recusava a condenar na mesma medida em que criticava o humanismo abstrato próprio da democracia liberal e, aos seus olhos, tão fundamental como" (D`ALLONES, p. 62, 2001).

Isso não significa que Merleau-Ponty esteja simplesmente ignorando os crimes e isentando os acusados de Moscou. *Humanismo e Terror*[4], como o pensamento de Merleau-Ponty, também tem seus deslocamentos internos. Comporta, conjuntamente, um "*attentisme* marxista" (espera) e uma crítica à

[4] *Humanismo e Terror, Ensaio sobre a questão Comunista*, publicado em 1947 pela Gallimard na coleção "Ensaios", reúne uma série de artigos que tinham aparecido no ano anterior na revista Tempos Modernos, da qual Merleau-Ponty era um dos seus fundadores e editores. Assim que esses artigos foram publicados provocaram muita controvérsia, culminando na saída da revista de Raymond Aron, que também havia sido um dos fundadores.

Merleau-Ponty publicou *Humanismo e Terror* procurando responder ao crescente sentimento anticomunista na França, alimentado, em parte, pelo relato dos julgamentos de Moscou realizado pelo romance de Arthur Koestler, "Zero e o Infinito". Inspirado no julgamento de Nikolai Bukhárin, importante líder soviético que Koestler conheceu em Moscou, "Zero e o Infinito" apresenta a narrativa literária do drama interno de Nikolai Salmanovitch Rubashov, um velho bolchevique que se tornou vítima dos expurgos

liberdade constitucionalista. O *attentisme* marxista nasceu da necessidade de uma posição de pós-guerra, um recurso diante da conjuntura geopolítica polarizada, pois do outro lado estava o liberalismo capitalista avançando avassaladoramente sobre o mundo, agindo contra as lutas anticolonialistas e impondo um regime de aparente liberdade. O *attentisme* marxista, dadas as circunstâncias históricas específicas da época, como a intensa repressão contra os movimentos operários, a guerra da Coréia, os conflitos anticolonialistas e a exploração capitalista, mantém o valor heurístico da obra de Marx e, ao mesmo tempo, recobre a violência revolucionária como uma resposta necessária e proporcional às injustiças sociais e econômicas enfrentadas pelos trabalhadores e povos oprimidos. Nesse sentido, a violência revolucionária é justificada como um meio de resistência contra a opressão, contra a violência sistêmica do capitalismo e, ainda, surge como meio de luta e resistência destinado a manter viva a obra revolucionária.

Essa mesma perspectiva sobre a função operatória da violência revolucionária transparece na análise de Fanon acerca das lutas anticoloniais, um tema também muito caro para Merleau-Ponty e Sartre. Ao assumir uma posição semelhante à de Merleau-Ponty, Fanon foi rotulado como terrorista. Sartre, em uma interpretação muito refinada sobre o conflito entre o subjetivo e o objetivo na política, resumiu a posição de Fanon sobre a violência da seguinte forma: "Não o ignoro: o doutrinário, nele, via na violência o destino inevitável de um mundo preste a se libertar; mas o homem, em seu íntimo, a odiava." (SARTRE, p.160, 1968) Em que sentido o mesmo Fanon que, intimamente, odiava a violência, argumentou a favor da sua utilização na luta contracolonial?

Fanon foi nomeado para o cargo de médico chefe do hospital psiquiátrico de Blida-Joinville, na Argélia, em 1953, onde trabalhou até 1956. Durante este período tomou consciência do colonialismo francês naquele país. Inicialmente, colaborou clandestinamente com a revolução; posteriormente, pediu demissão do emprego e se engajou totalmente na guerra contracolonial. A colonização francesa na Argélia teve início por volta de 1830. Em 1850, "o domínio dos colonos era de 11.500 hectares; em 1900, 1.600.000; e em 1950, de 2.703.000 hectares. Assim, os nativos foram sendo expropriados e empurrados para as áreas mais improdutivas e desértica do país".

Com o passar do tempo e com a força das armas, os colonos estabeleceram-se no país e modificaram a estrutura arquitetônica da paisagem, configurando uma divisão maniqueísta do espaço, perfazendo a dialética das duas cidades, como podemos ler na descrição Fanon (p. 35, 2002) sobre a revolução libertária argelina:

> A cidade do colono é uma cidade de material resistente, toda de pedra e de ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, em que as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, jamais vistos, nem sonhados. Os pés do colono nunca estão à mostra, exceto talvez dentro do mar, mas ninguém jamais chega perto deles. São pés protegidos por calçados sólidos, enquanto as ruas da sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem pedras. A cidade do colono é uma cidade farta, indolente, sua barriga está permanentemente repleta de coisas boas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros.

Inversamente, a cidade dos colonos caracteriza a favelização em estado puro. As condições de miserabilidade faziam saltar aos olhos a gente argelina, mal falada e maltratada pela gente francesa, que destilava o racismo no cotidiano das relações com os nativos da terra. A cidade dos colonos, conforme a descrição de Fanon, recolhe a violência liberal disfarçada pela ideologia do progresso e da ordem, e é o retrato, parafraseando Merleau-Ponty, daquelas experiências das quais travamos conhecimento e que são inaceitáveis:

> A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a aldeia dos pretos, a médina, a reserva, é um lugar mal-afamado povoado de homens mal-afamados. As pessoas ali nascem em qualquer lugar, de qualquer jeito. E as pessoas ali morrem em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens se apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta

do regime soviético. Para saber sobre esse debate: Conf. Falabretti, E. S. (2020). Violência e história: o lebenswelt da política. TEOLITERARIA - Revista De Literaturas E Teologias, 10(21), 13–35. https://doi.org/10.23925/2236-9937.2020v21p13-35

> de pão, de carne, de calçados, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade estendida no chão. É uma cidade de pretos, uma cidade de bicots. (FANON, p.35-36, 2002)

Fanon, que havia sido aluno de Merleau-Ponty em Lyon, durante o exercício da psiquiatria na Argélia cuidou de pacientes argelinos e franceses. Passaram por seu escritório gente torturada e gente que torturou. Quando tomou consciência da profundidade com que o colonialismo estava entranhado no cotidiano da sociedade argelina e a dimensão da violência que o constituía, identificou que não bastava o atendimento hospitalar, pois a estrutura política e social constituía-se na razão causadora dos adoecimentos psíquicos. Ao aderir à revolução argelina, redimensionava a intervenção médico-psiquiátrica, pois a transformação política era também fator determinante da saúde psíquica. Nesse sentido, tornava-se imperativa a substituição da sociedade colonial por outra livre.

A crítica de Fanon à política colonial francesa na Argélia amadureceu a partir de seu engajamento no chão do mundo vivido do povo argelino, a quem prestava seus serviços. As percepções da dramática subvida da gente argelina desumanizada pela violência colonial alimentaram as descrições registradas em seus textos. A partir do cotidiano argelino, apresentou inferências das intencionalidades de colonizadores e colonizados. Do cerne das contradições da existência de dominação e subordinação, Fanon apreendeu a transição necessária que a resistência contracolonial passou a desenvolver. A primeira constatação: a colonização é violência. Para o colonizado, o colono é o professor de violência que não arrefece o ímpeto da dominação e não desistirá do espírito de conquista por via do diálogo, do convencimento por súplicas e moções. A descolonização, por seu turno, sustenta Fanon em *Os Condenados da Terra* (p. 35-36, 2002), também se caracteriza pela violência:

> Libertação nacional, renascimento nacional, restituição da nação ao povo, Commonwealth: quaisquer que sejam as rubricas usadas ou as novas fórmulas introduzidas, a descolonização é sempre um fenômeno violento. Em qualquer nível que a estudemos — encontros interindividuais, novas denominações dos clubes esportivos, composição humana das cocktail parties, da polícia, dos conselhos de administração dos bancos nacionais ou privados —, a descolonização é simplesmente a substituição de uma "espécie" de homens por outra "espécie" de homens.

A descolonização é violência em sentido simbólico porque mobiliza o imaginário e estabelece a liberdade como meta, engendrando um mundo novo, implicando uma total reviravolta do mundo vigente. Entrementes, o caminho de sua concreção implica o sentido material da sua estrutura. Sua origem, como já manifestava Merleau-Ponty, encontra-se no seio da história vivida do povo que se ergue para o enfrentamento da violência do ocupante:

> A descolonização, que se propõe transformar a ordem do mundo, é, como se vê, um programa de desordem absoluta. Não pode, todavia, ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável. Sabemos que a descolonização é um processo histórico, ou seja, que só pode ser compreendida, só encontra sua inteligibilidade, só se torna transparente para si mesma na medida exata em que se percebe claramente o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. (FANON, p. 32, 2022)

A violência revolucionária a que Fanon se refere parte da história vivida daqueles que desistiram dos ouvidos moucos dos colonos franceses e decidiram, à força, promover a troca de lugares. Pelo caminho da violência revolucionária, escreveu Fanon (p. 33, 2022), "os últimos serão os primeiros".

Na análise do livro *Humanismo e Terror* somos confrontados com uma abordagem que reflete a dualidade intrínseca entre violência e história, também identificada por Fanon. Dividido em duas partes, o texto retoma os conceitos fundamentais da fenomenologia de Merleau-Ponty para explorar os temas da violência, da política e da história. A primeira parte do livro se dedica a uma análise minuciosa do julgamento de Bukharin, uma resposta direta à visão simplificada apresentada por Koestler em suas obras antissoviéticas. Merleau-Ponty argumenta contra a crítica unilateral de Koestler, apontando para a falta de confrontação

entre a violência comunista e liberal, além de ignorar a tragédia[5] inerente à história humana. Para Merleau-Ponty, qualquer análise restrita a fatos isolados que considera o contexto da geopolítica apenas serve para mascarar o verdadeiro problema e comprometer a compreensão das sociedades rivais em sua totalidade. Assim, o texto de Koestler não daria conta da dura realidade da política: seu caráter trágico e impuro. Não se trata de negar os excessos do stalinismo, mas de mostrar que a obra de Koestler estaria assentada na má-fé, em uma condenação seletiva típica de um ideólogo de ocasião. Ademais, a reflexão dialética nos indica que os processos de Moscou estão marcados por uma violência inerente à história e é, justamente, a cegueira desse entrecruzamento — violência e história — que parece comprometer a crítica de Koestler, conforme a regra geral da política, esboçada nas últimas páginas de *Humanismo e Terror*:

> Toda crítica do comunismo ou da U.R.S.S. que se serve de fatos isolados, sem os situar no seu contexto e em relação aos problemas da U.R.S.S... Toda política, numa palavra, que não procura compreender as sociedades rivais na sua totalidade, não pode servir senão para mascarar o problema do capitalismo, e visa na realidade a própria existência da U.R.S.S" (MERLEAU-PONTY, p. 176, 1968).

Desde seus primeiros escritos até *Humanismo e Terror*, Merleau-Ponty rejeita uma concepção estritamente materialista e econômica da história, enfatizando a complexidade dos atores e a contingência inerente à dinâmica histórica. Ele argumenta que a história é marcada pela interação entre necessidade e contingência, onde nada é absolutamente fortuito nem absolutamente necessário. O julgamento de Bukharin apresenta-se como um testemunho dessa ambiguidade histórica, onde a culpa e a inocência se entrelaçam em uma narrativa complexa e imprevisível sem, contudo, invisibilizar a diferença entre a moral da responsabilidade — alinhada ao projeto revolucionário — e da consciência[6] ancorada na observância estrita da norma, do dever ser. Merleau-Ponty utiliza a fórmula da "tragédia da história" para explorar a violência soviética, que oscila entre a responsabilização individual e o imperativo da força revolucionária. Argumenta que a história e a política estão inevitavelmente ligadas ao trágico, ao mistério da incompletude humana, ao dilema da moral weberiana que separa a ação por princípio da ação por consequência. O livro de Koestler não confronta a violência comunista à liberal, não coloca em questão a relação entre a ética de convicção e a ética da responsabilidade que Merleau-Ponty retira de Weber; ignora, ainda, o entrecruzamento da necessidade e da contingência e, sobretudo, o terror inerente à história, ao mundo da vida. Portanto, nesse texto, Merleau-Ponty salvaguarda a revolução soviética recusando-se a condenar a violência inaceitável dos expurgos stalinistas, recorrendo ao princípio da tragédia na história e à concepção da violência como *medium* revolucionário.

A questão central, o que permanece, não é a circunstancial apologia aos processos de Moscou, mas a centralidade da violência no curso da história e das relações humanas que podemos compreender a partir do marxismo. Encontramos no texto merleau-pontiano, portanto, uma espécie de taxonomia da violência: i) estabelecida como sistema de produção; ii) de outro, a violência como operador revolucionário, como a proletária, médium de um processo histórico: "A tarefa essencial do marxismo será, pois, procurar uma violência que se ultrapasse no sentido do futuro humano" (MERLEAU-PONTY, p.13, 1968). Desse modo, antes de tudo, é preciso considerar as armadilhas do estado liberal, assentada na liberdade-ídolo, aquela "inscrita numa bandeira ou numa Constituição, que santifica os meios clássicos de repressão policial e militar" (MERLEAU-PONTY, p.16, 1968). Nesse sentido, a violência comunista deve ser criticada não a partir de princípios e de uma moral da consciência, mas em função das respostas que apresenta aos problemas que ela mesmo colocou. Assim, diz Merleau-Ponty, devemos conduzir as nossas análises sobre a violência comunista em geral e, mais precisamente, sobre os processos de Moscou a partir das consequências para o próprio processo revolucionário: "É então que começa a discussão. Ela não consiste

[5] Falabretti, E. S. (2020). Violência e história: o lebenswelt da política. TEOLITERARIA - Revista De Literaturas E Teologias, 10(21), 13–35. https://doi.org/10.23925/2236-9937.2020v21p13-35

[6] A partir de Weber. Moral da responsabilidade: julga as ações pelas consequências; moral da consciência: o bem é o respeito incondicional aos valores

em reindagar se o comunismo respeita as regras do pensamento liberal, é evidente que não o faz, mas se a violência que exerce é revolucionária e é capaz de criar, entre os homens, relações humanas" (MERLEAU-PONTY, p.12, 1968).

Mas como seria essa violência? É preciso olhar a política marxista a partir da inseparabilidade da consciência de classe e do proletariado para compreender essa situação: "Marx é hostil à pretendida não violência do liberalismo, mas a violência que prescreve não é uma violência qualquer" (MERLEAU-PONTY, p.13, 1968). A partir de uma perspectiva dialética, o *attentisme* marxista sustenta a ideia de que a revolução é um processo complexo e contraditório, no qual a violência é um acontecimento inevitável em determinadas fases do seu desenvolvimento histórico. Assim, a violência revolucionária seria tanto uma forma de ruptura com a ordem existente, como uma "força", um "vetor" necessário do presente. O *attentisme* marxista, portanto, justifica a aceitação da violência revolucionária como parte integrante da *démarche* comunista. Pois, de fato, não temos um mundo já acabado que poderia persistir sem violência. A violência, nesse caso, é inerente a todo processo revolucionário. Assim, ao discutir as relações de Trotsky com a revolução, com o leninismo e o stalinismo, e sustentar a impossibilidade de marcar os limites de uma violência autenticamente revolucionária, Merleau-Ponty afirma que em Stalin, Trotsky e Boukharine a violência, compreendida a partir do marxismo, tem uma mesma significação racional que não permite confundi-la com o terror, com as formas das violências retrógrada e pura:

> O marxismo não nos dá uma utopia, um futuro antecipadamente conhecido, uma filosofia da história: decifra os fatos, descobre-lhes um sentido comum, obtém assim um fio condutor que, sem nos dispensar de começar a análise para cada período, permite-nos discutir uma orientação dos acontecimentos. À igual distância de uma filosofia dogmática da história, que importa aos homens, a ferro e fogo, um futuro visionário, e de um terrorismo sem perspectivas, ele quis procurar uma *percepção* da história que faça aparecer a cada momento as linhas de força e os vetores do presente. Se o marxismo é, pois, uma teoria da violência e uma justificação do Terror, ele faz surgir a razão do desatino, e a violência que legitima deve levar um sinal que já a distinga da violência retrógrada. Sejamos marxistas ou não, não se pode viver nem professar com consequência a violência pura, que só considera em função de outro futuro. Ela é excluída, finalmente, pelas perspectivas teóricas do marxismo como imediatamente pelos anseios dos ingênuos. (MERLEAU-PONTY, p.109-110, 1968)

De fato, como o texto acima indica, tanto os marxismos como os ingênuos, ainda que por motivos diferentes, rejeitam a violência pura. Para a consciência ingênua, toda a violência é meramente violência pura, pois ela é incapaz de fazer distinções de ter uma "percepção da história". Ao contrário da consciência ingênua é preciso reconhecer as formas de violência para poder marcar os seus limites. Se retomarmos o caso da resistência argelina na perspectiva de Fanon, está claro que a violência anticolonial nasceu da própria violência do colonizador, foi instituída pelo processo de opressão. Os revolucionários argelinos não criaram a violência, apenas mudaram a sua direção, marcaram os limites e as diferenças substanciais entre a violência revolucionária e a pura, porque "perceberam a história". Todavia, é preciso demarcar as diferenças entre a violência presente nos expurgos stalinistas e a fanoniana. A violência revolucionária argelina não foi perpetrada pela burocracia do partido ou articulada pelas forças e aparatos do Estado, mas foi um médium libertário contra a tirania do colono e do «império» disfarçado em república. Se na Argélia o homem do campo ou da cidade empunha a violência em nome da libertação, na situação soviética o proletariado já tinha perdido a sua importância histórica diante da hegemonia do partido. As divergências políticas na U.R.S.S., como aponta a crítica de Koestler, eram convertidas em crime comum e punidas com a morte. Faltou a Merleau-Ponty, nesse momento, perceber que a dinâmica dos expurgos de Moscou operava a violência como opressão e brutalidade.

Nesse momento Merleau-Ponty parece se distanciar da sua própria filosofia, adotando uma postura especulativa e reflexiva dissociada da realidade concreta, da própria política como ele já tinha esboçado na *Fenomenologia da Percepção*. Essa atitude cautelosamente especulativa sugere um pensamento no campo da política abstrato e distante dos eventos concretos, dissociado das experiências inaceitáveis, disposto à justificação das anomalias políticas e éticas para sustentar uma promessa filosófica. Falta, poderíamos dizer, "percepção da história". Diante dessa perspectiva, a única alternativa seria suspender o julgamento e adotar

uma postura cética em relação à capacidade da filosofia de oferecer insights significativos sobre a política. Isso pode levar a uma sensação de desilusão e desapego, em que a filosofia é vista como incapaz de lidar adequadamente com os desafios políticos do mundo contemporâneo, resultando em um distanciamento do engajamento político e social.

No entanto, como interpreta D`Allones, tal crítica se sustenta apenas se ignorarmos o fato de que o livro de Merleau-Ponty inclui uma segunda parte, dedicada à "Perspectiva Humanista", indo muito além da tese da tragédia da história, para instalar-se numa nova perspectiva que se trata, poderíamos dizer, a de uma fenomenologia da percepção histórica.

Na segunda parte do livro, Merleau-Ponty se distancia da posição pragmática adotada anteriormente. Se na primeira parte a violência, como os expurgos stalinistas, seria o efeito ocasional indesejado de uma *démarche*, é preciso considerar o trágico constitutivo da história humana, ao qual seria impossível escapar. Precisamos, nesse caso, assumir essa violência histórica como parte inerente ao todo. Devemos ir mais longe, e para distinguir as figuras da violência das quais a história é o teatro, porque estas não podem todas ter o mesmo significado: "Só há violência, e a violência revolucionária deve ser preferida porque tem um futuro de humanismo [...] Nós não temos escolha entre pureza e violência, mas entre diferentes tipos de violência" (MERLEAU-PONTY, p. 116-118, 1968).

A violência como opressão, o grande malefício da história, atinge liberais e comunistas, está no domínio da política, do jogo de forças e disputas. O problema é, portanto, distinguir formas de violência e determinar qual delas poderia constituir uma "boa forma". Assim, voltando ao esquema explicativo do corpo próprio, Merleau-Ponty aplica ao campo da política o modelo de análise fenomenológica. Para entender um fato político, a violência contracolonial, é preciso descrever a situação política, identificar e decifrar, como fizeram Fanon e Mustafa na questão argelina, as condições de vida e existência nascidas no fundo da experiência perceptiva.

Em *Humanismo e Terror*, Merleau-Ponty, ao realizar uma espécie de taxonomia da violência e determinar seu significado dentro do contexto histórico mais amplo, elabora uma reflexão fenomenológica sobre a natureza ambígua da história e da política, em consonância com o pensamento de Maquiavel, como mais tarde irá analisar em *Signos*: "A pureza dos princípios, não somente tolera, como ainda necessita da violência... Um regime que assume sua violência poderia conter um humanismo verdadeiro" (MERLEAU-PONTY, p.9-10).

Merleau-Ponty, em 1947, creditava à heurística marxista a potência de iluminar e justificar os fatos e os acontecimentos do presente e, ao mesmo tempo, de discernir eventos de orientação. Nesse momento, imperava sobre o marxismo a ideia de uma filosofia capaz de extrair "razão do desatino", ordem da desordem, violência libertária da violência opressora por meio de uma operação de decifração que, precisamente, desvelaria os seus vetores de orientação na sua própria ação. Portanto Merleau-Ponty, nesse momento, como boa parte dos intelectuais marxistas, acreditava na decifração da situação política, da nebulosidade da história, recorrendo a uma ordem de racionalidade ou organização presuntiva. Era a filosofia marxista que iluminava os fatos. Ou seja, a ação revolucionária e o marxismo deveriam decifrar, moldar ou informar a realidade humana, da mesma forma que a psicologia da forma reconstitui operações elementares através das quais a própria percepção dá forma ao mundo: "A imagem que podemos desenhar da vida soviética é comparável a essas figuras ambíguas .... de acordo com a incidência de olhares, sem os próprios materiais impor um dos dois significados" (MERLEAU-PONTY, p.147, 1968).

Já em 1950, ao criticar os campos de trabalho forçado da U.R.S.S., ciente de que o sonho revolucionário se tornou a tragédia anti-humanista do stalinismo, as oposições entre liberdade como princípio (insígnia) e liberdade de ação, entre violência revolucionária e retrógrada não podem mais legitimar ou explicar a regressão da revolução e o terror. O *attentisme* marxista, portanto, é um argumento gasto, expressão de um pensamento de má-fé. Nesse sentido, não seria mais possível, como em Sartre, sustentar uma posição

filosófica que sacrificaria a percepção da adversidade, da contingência, da violência bruta dissimulada em revolucionária em nome de uma escolha política.

Evidentemente, para Sartre não se trata de ignorar ou justificar a violência sistêmica do stalinismo. No texto *Os Comunistas e a Paz*, Sartre discute a relação entre a defesa da União Soviética (URSS) e a continuidade de uma revolução comunista global, tomando como base dois apontamentos de Lênin. Em 1918[7] o líder soviético apontava para a inevitabilidade de uma revolução comunista global. Já em 1923, essa perspectiva otimista é substituída por um chamado de atenção e cuidado com a defesa da revolução soviética. Sartre chama atenção que entre 1918 e 1923 passamos, de certa forma, da confiança ao "*attentisme* revolucionário" à necessidade premente de enfrentar as forças liberais mobilizadas para pôr fim à experiência revolucionária. Assim, o enfraquecimento da luta proletária, da revolução comunista, diz Sartre, decorre dessa dupla situação enunciada por Lênin. Se para um comunista congelado na perspectiva leninista de 1918 o socialismo é inevitável, então a revolução da URSS não seria o único caminho para alcançá-lo. E a revolução, nesse caso, estaria enfraquecida por dentro. Entretanto, se a URSS representa a mais sólida oportunidade histórica assentada concretamente nas premissas do socialismo, todo ataque à União Soviética é um ataque à continuidade da revolução, e ela seria enfraquecida por fora. Nesse caso, o engajamento de intelectuais, assim como a ajuda dos proletariados europeus e a adesão aos partidos comunistas pode ser crucial para sua sobrevivência. Assim, independentemente das decisões do politburo soviético, a luta revolucionária não deveria ser sacrificada pelos erros cometidos.

*As Aventuras da Dialética*, publicadas em 1954[8], representa não apenas uma ruptura com as ideias de Sartre, mas também uma incursão significativa de Merleau-Ponty na esfera política após um período de silêncio relativo sobre o tema desde *Humanismo e Terror*, lançado sete anos antes. Está clara, nos anos 50, a inexistência de uma classe capaz de encarnar o universal em ato, uma classe que realizaria no âmbito concreto da história o destino da dialética marxista. Além do mais, Merleau-Ponty aprofunda, contra uma filosofia da história marxista universalizante, as contingências e os acasos ininteligíveis da história. Ainda no primeiro capítulo, Merleau-Ponty retoma a crítica ao alcance da analítica dialética da luta de classes, mostrando como no mundo inter-humano se operaria um entrecruzamento mais rico e mais complexo de trocas e conflitos entre as condições materiais, a cultura, as estruturas políticas e as formas da religião, como estabeleceu Max Weber ao examinar a ética protestante e o espírito capitalista:

> Há, portanto, uma eficácia da religião e uma eficácia da economia. Weber descreve os intercâmbios entre ambas, um entrelaçado em que ora uma ora outra desempenham o papel de sustentáculo, reviravoltas em que o efeito se volta para a causa, envolve-a por sua vez e a transforma. Mais ainda: Weber não integra apenas os motivos espirituais e as causas materiais, renova a própria concepção de matéria histórica (MERLEAU-PONTY, p. 11, 2006).

Não se trata de dizer que a história não teria sentido, que sobre ela não poderíamos elaborar discursos e interpretações seguras. Merleau-Ponty não contrapõe ao determinismo, ao transcendental racional, uma filosofia da incompreensão ou do acaso absoluto. Mas é preciso aceitar que o sentido da história se constrói na retomada da contingência, na abordagem fenomenológica que supõe um sentido nascente da própria vida, do entrecruzamento das experiências que suscitam o espiritual, o econômico, o material, o sexual,

[7] Sartre publica na revista *Les Temps Modernes* a primeira parte de *Os Comunistas e a Paz*. As duas primeiras partes publicadas em 1952, a terceira e a última em 1954: "A República dos Sovietes permanecerá um exemplo vivo aos olhos dos povos de todos os países e a força de penetração revolucionária desse exemplo será prodigiosa." E em março de 1923: "O que nos interessa, não é apontar essa inevitável vitória final do socialismo. O que nos interessa é a tática que devemos seguir, nós, Partido Comunista da Rússia, nós, poder dos Sovietes da Rússia, para impedir os Estados contra-revolucionários ocidentais de nos esmagar." (SARTRE)

[8] Merleau-Ponty publicou *As Aventuras da Dialética* marcando uma mudança significativa em seu envolvimento com o cenário político e intelectual da época. Enquanto isso, nos anos seguintes, Sartre publica uma série de artigos expressando seu apoio circunstancial ao comunismo, o que para Merleau-Ponty representa um sintoma de ambiguidade histórica. Ele observa que não se pode ser completamente anticomunista nem completamente comunista, destacando a complexidade das posições políticas e suas ramificações filosóficas

a arte, o social, a natureza e todas as formas de vida e existência instituídas e reconstituídas no tecido das relações do ser-no-mundo. Antes de querer guiar a história ou explicá-la por grandes generalizações teoréticas que decorrem de sistemas como o marxismo, o positivismo ou, ainda, o existencialismo sartreano, é preciso deixar-se contaminar pelo seu movimento. Assim, a diferença política entre Sartre e Merleau-Ponty, motivo aparente da ruptura entre ambos, possui raízes filosóficas profundas, especialmente a partir da crítica de Merleau-Ponty ao atomismo sartreano presente na oposição entre o ser e o nada, entre o em si e o para, entre a liberdade versus a situação.

Um tema central explorado por Merleau-Ponty em *As Aventuras da Dialética* é a possibilidade de uma filosofia externa fundamentar uma política e a partir de quais condições isso poderia ocorrer. Essa questão levanta indagações sobre o papel da verdade na política e a interseção entre filosofia e prática política, destacando a importância dessas reflexões no entendimento das dinâmicas históricas e sociais. Para Merleau-Ponty, a filosofia de Sartre seria a expressão de um cogito absoluto no seio da práxis, seria o renascimento da potência constituinte do eu cartesiano na história. O para-si seria o absoluto da liberdade na medida em que é dispensado de considerar a força da situação, como se não pesasse todos os acontecimentos dados e decisões já tomadas. Como descreve D`Allones, no capítulo *Sartre e o Ultrabolchevismo,* Merleau-Ponty aprofunda a crítica a Sartre a partir de três intervenções. Em primeiro lugar, a filosofia política de Sartre é uma filosofia moral, que desconhece a dimensão da temporalidade e ignora a diferença entre um ato político e um ato moral. Em política, análise dos problemas não deve ser reduzida às condições e às circunstâncias do instante, pois os problemas sempre trazem a "espessura da história." A redução ao instante, como Sartre sustenta no texto *Os Comunistas e a Paz*, significa acreditar, mesmo sem ingenuidade, em uma retomada clara e segura de um passado pretensamente interpretável e, por sua vez, na possibilidade de um futuro totalmente previsível. Se somos obrigados a escolher, se estamos condenados ao imperativo de não termos alternativas senão a de escolher sempre, estamos diante de um ato moral e não político. Pois a decisão política, como já havia estabelecido Maquiavel, requer o momento oportuno para a ação, aquele da possibilidade da compreensão, ainda que provável, como podemos ler na *Nota sobre Maquiavel* publicada em Signos (Merleau-Ponty, p. 247, 1991): "Se parece haver um curso inflexível das coisas, é somente no passado; se a fortuna parece ora favorável, ora desfavorável, é porque o homem ora compreende ora não compreende o seu tempo..." A ação política não tem outra verdade que a temporalidade, aquela de um tempo investido pelo jogo da fortuna e da *virtú*, pela densidade do tempo que carrega consigo, em todos os presentes, o nosso horizonte de passado e de futuro. A filosofia de Sartre, portanto, extrai da lógica do tempo somente fragmentos atomizados, sem a espessura da história quando considera que a escolha é uma decisão absolutamente livre e potente para operar, ainda que sem garantias absolutas, a realização da revolução.

Em segundo lugar, é preciso considerar que o estatuto da verdade política no tempo é sempre provável, seja como discurso ou como categoria epistêmica, conforme o texto acima nos indica. Nesse sentido, precisamos fazer política recusando a fundá-la a partir da soberania do cogito e da afirmação do seu poder absoluto de escolher e de transformar a história. É fundamental fazer a crítica da operação totalizante dos sistemas filosóficos, que buscam fazer da política uma razão aplicada, um capítulo de um pensamento universal e prescritivo. Ademais, Sartre, como podemos ler em *Os Comunistas e a Paz*, atribui ao filósofo, ou ao teórico da política, a possiblidade de refundar a política, reorganizá-la a partir da sua moral da ação e da sua visão prescritiva, nos desviando da nossa uma experiência de mundo, da verdade da nossa percepção que deveria fundar a nossa filosofia. Merleau-Ponty se apoia sobre a tese da percepção, da encarnação como modelo das operações humanas. Assim, não caberia no campo da política uma visão universalista e totalizante, ao contrário, estamos sempre no domínio do provável, da mera compreensão para agir, como está no texto sobre Maquiavel. O que está em questão é todo modelo dualista de pensamento, da história, da filosofia política e do agir. Merleau-Ponty recusa o dualismo *do em si* e *do para si*, assim como recusa o absoluto da liberdade no domínio da práxis. Em política, não temos jamais, a não ser por violência, ingenuidade ou

equívoco, uma verdade ou um princípio moral que seja suficientemente potente para justificar os excessos e o inaceitável dos fatos. *As Aventuras da Dialética*, portanto, coloca em questão o estatuto da legitimidade absoluta das escolhas políticas diante do percepção fenomenológica da história. Para Merleau-Ponty, o filósofo deveria propor uma filosofia da história que submeta as condições de inteligibilidade sem alinhá-las a operações prévias, ou princípios de pensamento. Pois a política está instituída, ela é uma expressão dos entrecruzamentos da existência e não, propriamente, uma constituição do pensamento ou de um ato moral. No curso *L'instituition et la Passivité* (p. 55, 2003), Merleau-Ponty aprofunda o tema da instituição, sustentando que ele não se confunde com a passividade, pois a instituição está no tempo, e sempre dotada de dimensões duráveis. Uma história, uma sequência pensável, um evento, uma revolução, um encontro são uma confluência de todas as vagas temporais, pois reavivam em nós sentidos, memórias e expectativas que são autênticas presenças, depositam em nós, agora, nesse instante, um chamado para o futuro, pois vivemos em ato a reversibilidade do tempo, sentimos passado e o futuro fazendo-se presente.

Ignorar a probabilidade e a instituição no campo da política é verter-se ao dogmatismo e ao pseudomarxismo e não "perceber a história". Em terceiro lugar, o círculo da crítica a Sartre retoma, em *As Aventuras da dialética*, um debate já presente no último capítulo da *Fenomenologia da Percepção*: a noção sartreana de engajamento. Para Merleau-Ponty, ela se desfaz do mundo no lugar de ir ao seu encontro. É ação à distância, política por procuração, no lugar de uma arte de intervir; é uma arte de circunscrever a intervenção. O engajamento é o último avatar de uma filosofia da consciência para quem a liberdade, presa entre as coisas, dá ao mundo uma transparência fictícia e à ação, a ilusão de uma possibilidade absoluta. Para Sartre, a liberdade jamais é encarnada, ela é o poder de escolher, inteira, sem perdas, após e antes da ação. Há uma circularidade interdependente entre engajamento e liberdade: o engajamento surge da liberdade e, por sua vez, reforça-a. Nessa perspectiva, o engajamento é visto como uma atitude, não tanto como uma ação direta, mas como uma forma de imaginar e construir uma identidade moral. Na visão de Merleau-Ponty, o marxismo sartreano, que se transforma em ultrabolchevismo, exemplifica tanto os excessos quanto as lacunas do marxismo. Ele falha em capturar adequadamente a complexidade das estruturas fundamentais, a resistência das condições econômicas e naturais e a estagnação das relações interpessoais, como, de certo modo, o próprio Merleau-Ponty se movia no final dos anos 40.

Em *Humanismo e no Terror*, Merleau-Ponty mantinha a crença na visão de Marx de uma revolução proletária para estabelecer uma sociedade mais democrática. Dado que esta seria a primeira revolução da maioria da população, nos deparamos com a confiança do nascimento de uma sociedade baseada em interesses universais e não apenas nas motivações de uma pequena classe dominante, como é o caso da sociedade burguesa. Em *As aventuras da Dialética*, no seu segundo tratado político, a história não caminha para um fim; ela, definitivamente, não está inscrita em uma razão universal, mas é atravessada pela instituição. A visão em consonância com a ortodoxia comunista, aderente a uma concepção mecanicista de revolução social, política e econômica, não responde ao sentido da instituição da encarnação, da temporalidade e a abertura da ambiguidade histórica. "Perceber a história" é ver o que não funcionou, é, ainda, ver obliquamente o que funciona ou o que vai funcionar, mas de modo algum, ver de modo definitivo. É o negativo da história que devemos, antes de tudo, perceber, pois são as experiências inaceitáveis que devem fundar a nossa filosofia e ordenar a nossa reação. Assim como se deve admitir que todas as vivências não apenas se apresentam a nós como um mero resíduo de sobrevivência, mas atualizam em nós todos momentos que tornam possível dar à nossa existência uma dimensão duradoura, compreensível e significativa, ainda que aberta e sem certezas.

Desse modo, a teoria da história merleau-pontiana, compreendida a partir dos deslocamentos críticos em relação ao marxismo e à obra de Sartre, repensada no domínio da instituição, retoma a experiência concreta da percepção e da liberdade descritas na *Fenomenologia da Percepção*. Na política, como na ontologia, Merleau-Ponty se desloca, não sem ambiguidades, para superar todos os dogmatismos. Assim como o corpo

não se move como uma máquina, não reage obedecendo unicamente as leis da reflexologia mecanicista, a história também não se desenvolve como superação. O ponto fulcral é uma certa interdição que proibiria pensar a história atravessada por adversidades e sem garantias, pois a história vai além das categorias do verdadeiro, do falso, da causa e efeito. Desse modo, temos o abandono da teoria do materialismo histórico para uma história das realizações, das trocas de todas as ordens de atividades, sem preferência por nenhuma causa exclusiva, pela solidariedade dos problemas, por uma história como meio de vida, como afinidade de todos os índices, da natureza e da cultura, que não repousam mais em uma lógica globalizante.

Finalmente, o tempo, sobretudo no domínio da política, é a estrutura que confere sentido aos fatos pela apreensão do escoamento perpétuo que sentimos na pele em função, particularmente, das experiências inaceitáveis. A reflexão fenomenológica sobre o tempo da política nos permite alcançar o sentido de uma duração que não subverte a imanência à transcendência, a diferença à identidade, a probabilidade à verdade, a violência crua à ação revolucionária, as condições inaceitáveis do presente a um futuro incerto. Na articulação entre imanência e transcendência, a política, está, antes de tudo, dada na experiência do tempo original fundado nos horizontes de passado e futuro — protensão e retenção — já descritos por Husserl desde *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Merleau-Ponty resgata a noção de implicação do passado — e, de forma simétrica, do futuro — no presente, a partir da ideia husserliana de intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*), a relação não predicativa que, ao unir o indivíduo ao mundo, inaugura o tempo vivido.

Finalmente, o *lebenswelt* da política é atravessado pelo tempo vivido, remontaria a um fundamento que, ambiguamente, liga e separa todos os seres: a tensão do tecido social, as experiências inaceitáveis que fundam a nossa filosofia. Sendo assim, a própria reflexão política, por sua inscrição nesse mundo da vida, não nos permitiria separar o Merleau-Ponty filósofo do teórico de ocasião, pois, a exemplo da *Fenomenologia da Percepção*, a reflexão política interrogaria o mundo social sem pretender esgotá-lo ou possuí-lo integralmente; além do mais, anunciaria, desde os primeiros textos políticos, a tese do quiasma do *Visível e Invisível*. A atualidade política de Merleau-Ponty remonta sua própria Filosofia: movimento de abertura ao mistério da razão e do mundo, mistério onde se inserem tão profundamente a história e a política, onde se inscrevem todas as questões do ser. Desse modo, Merleau-Ponty sustentaria uma ideia profundamente fenomenológica da política: um fenômeno aberto e incompleto porque tem o campo da vida e a história diante de si. *As Aventuras da Dialética*, a partir de uma reflexão que surge da própria realidade do mundo em constante disputa, está assentada, portanto, no que chamamos de *lebenswelt* da política.

Assim, desde os primeiros ensaios de política, publicados em *Sens et non-sens*, Merleau-Ponty começa a maturar uma contínua proposição profundamente fenomenológica da política que encontramos também em Fanon: uma tese de filosofia política, como expressamos na abertura desse trabalho, é sempre a interpretação de uma experiência inaceitável. O *lebenswelt* da política começa, justamente, pela retomada livre da nossa experiência e não pela ordenação dela a partir de axiomas ou princípios universalizantes. Merleau-Ponty aprofunda a ideia fenomenológica de que o *lebenswelt* da política está situado no domínio da ambiguidade primordial, é instituído na medida em que incorpora a um fundo natural e inumano uma existência social e retém na duração do tempo presente todas as vagas temporais.

**Referências bibliográficas**

ALLONES, D' Myrian Revault. **Merleau-Ponty, La chair du politique**. Éditions Michalon, 2001.

FALABRETTI, E. S. (2020). *Violência e história: o lebenswelt da política*. TEOLITERARIA - Revista De Literaturas E Teologias, 10(21), 13–35. https://doi.org/10.23925/2236-9937.2020v21p13-35al

FALABRETTI, E. S. (2013). *A estrutura como logos da experiência pré-reflexiva*. Veritas (Porto Alegre), 58(2), 371–398. https://doi.org/10.15448/1984-6746.2013.2.14029

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Lígia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

D'ALLONES, Myriam Revault. **Merleau-Ponty: La Chair du politique**. Paris: Éditions Michalon, 2001.

KOESTLER, Arthur. O zero e o infinito. Barueri: Amarylis, 2013.

LEFORT, Claude. **Sur une colonne absente: écrits autour de Merleau-Ponty**. Paris: Éditions Gallimard, 1978.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'Instituition la passivité ( Notes de cours au Collège de France-1954-1955)**. Paris: Belin, 2003.

MERLEAU-PONTY. **Le monde sensible et le monde de l'expression** (Cours au Collège de France, Notes, 1953). Texto établi et annoté par Emmanuel Saint Aubert et Stefan Kristensen. MetisPresses. Genève, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **As aventuras da dialética**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, São Paulo,1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Humanismo e Terror: sobre o problema comunista**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1968.

HUSSERL, Edmund. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo.** (Tradutor: Pedro M. S. Alves). Rio de Janeiro, 2017.

MUSTAFA, Yazbek. **A revolução argelina**. São Paulo: EDUNESP, 2010.

SAINT AUBERT, Emmanuel. Conscience et expression. (avant-propos). In: MERLEAU-PONTY. **Le monde sensible et le monde de l'expression** (Cours au Collège de France, Notes, 1953). Texto établi et annoté par Emmanuel Saint Aubert et Stefan Kristensen. MetisPresses. Genève, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. Crítica da razão dialética: precedido por questões de método. Tradução de Ghilherme João de Freitas Teixeira; apresentação da edição brasileira, Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SARTRE, Jean Paul. **Situations IV**. *Paris: Gallimard, 1964.*

SARTRE, Jean Paul. **Situations VII. Problèmes du marxisme**. *Paris: Gallimard, 1964.*

# A Ding hegeliana e o mundo implicado em A dívida impagável (2019)[1*,2**]

## *Hegel's Ding and the implicated world in A dívida impagável (2019)*

Federico Sanguinetti
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
sanfede@hotmail.it

**Resumo:** No livro *Homo Modernus: para uma ideia global de raça,* Denise Ferreira da Silva fornece uma interpretação do pensamento de Hegel no contexto de uma escavação que visa explicar as condições de possibilidade filosóficas da opressão racial global contemporânea. Contudo, esta não é a única dimensão da relação de Ferreira da Silva com o pensamento de Hegel. A coletânea *A dívida impagável,* publicada pela autora em 2019, delinea uma tentativa de fundamentação de um projeto que ao mesmo tempo denuncie o horizonte teórico que originou a atual opressão racial/global e forneça as bases para um "pensar outra-mente". O conceito hegeliano de *Ding* (= coisa) – figura entre as referências para este projeto. Os objetivos deste artigo serão, portanto, I) traçar as linhas fundamentais do "pensar outra-mente", II) compreender a apropriação/torção do conceito hegeliando de *Ding* da parte de Ferreira da Silva, e III) destacar a relação entre estes dois pontos.

**Palavras-chave:** Ferreira da Silva; Hegel; *Ding*; Mundo Implicado; racialidade; projetos emancipatórios.

**Abstract:** In her book *Toward a Global Idea of Race*, Denise Ferreira da Silva provides an interpretation of Hegel's thought in the context of an excavation that aims to explain the philosophical conditions of possibility of contemporary global racial oppression. However, this is not the only aspect of Ferreira da Silva's confrontation with Hegel's thought. The collection *a dívida impagável*, published in 2019, attempts to develop a project that both denounces the theoretical horizon that gave rise to current racial/global oppression and provides the basis for "thinking other-wise". The Hegelian concept of *Ding* (= thing) is one of the references for this project. The aims of this article are I) to outline the fundamental lines of "thinking other-wise", II) to understand Ferreira da Silva's creative appropriation of the Hegelian concept of *Ding*, and III) to highlight the connections between these two aspects.

**Keywords:** Ferreira da Silva; Hegel; *Ding*; Implicated World; Raciality; Emancipatory Projects.

[1*] Enquanto o artigo estava tramitando no processo editorial da revista, Denise Ferreira da Silva publicou a tradução portuguesa do seu livro de 2022 intitulado *Unpayable Debt*. A tradução portuguesa deste livro saiu em 2024 com o título *A dívida impagável*. Acontece que *a dívida impagável* já era também o título de uma antologia de ensaios publicada pela autora em 2019. Este artigo se baseia nos textos da coletânea publicada em 2019.

[2**] Agradeço muito Pedro João da Silva Bisneto, Agnes de Oliveira Costa e Érico Andrade por ter lido e comentado versões anteriores do presente artigo.

Recebido em 10 de junho de 2024. Aceito em 10 de outubro de 2024.

## INTRODUÇÃO

No livro *Homo Modernus: para uma ideia global de raça* (= *HM*), Denise Ferreira da Silva fornece uma interpretação do pensamento de Hegel no contexto de uma narrativa que visa explicar as condições de possibilidade filosóficas daquilo que ela chama de *analítica da racialidade*.[3] A analítica da racialidade é um conjunto de ferramentas *científicas* (tais como "diferença racial", "diferença cultural", "miscigenação", "hibridagem")[4], que produzem, segundo a autora, uma diferença insuperável entre os seres humanos: por um lado, subjetividades tidas como autônomas, livres, autodeterminadas, plenamente racionais, identificadas com pessoas brancas; pelo outro lado, subjetividades tidas como heterônomas, não livres, determinadas por causas e agentes externos, não plenamente racionais, identificadas com pessoas não brancas. Ferreira da Silva chama as primeiras de *Eu transparentes* (para sublinhar como estas subjetividades não são identificadas com o elemento corpôreo, material, mas com o elemento puramente racional, e também o fato de que elas não se percebem como racializadas) e as segundas de *Eu afetáveis* (para sublinhar a identificação com o elemento corpôreo, sensível, afetivo, aberto à influência daquilo que escapa ao controle).[5] Determinando esta diferença, a analítica da racialidade se configura como um saber/poder que determina a posição subalternizada e oprimida de determinados indivíduos e grupos. Uma condição de possibilidade necessária e fundamental para a determinação da diferença humana fixada pela analítica da racialidade é a própria *tese da transparência*, a saber, a específica concepção da subjetividade como sendo completamente autônoma, que a autora vê realizada no pensamento hegeliano[6].

Contudo, esta não é a única dimensão da relação de Ferreira da Silva com o pensamento de Hegel, e no presente artigo me proponho a destacar um outro aspecto da confrontação da autora com a obra do filósofo alemão. Se *HM* pode ser interpretado como uma grande análise dos pressupostos teóricos da analítica da racialidade, de sua configuração, e de seus efeitos no atual cenário de opressão racial/global, o livro *A dívida impagável* (= *ADI*) me parece delinear uma tentativa de fundamentação de um projeto que ao mesmo tempo denuncie o horizonte teórico que originou a atual opressão racial/global e forneça as bases para um "pensar outra-mente" – entendendo com esta formulação, ao mesmo tempo, um pensar fora da tese da transparência e da distinção, "interna"[7] ao humano, entre Eu transparentes e Eu afetáveis (pensar "uma outra mente", ou melhor, além do conceito de mente), bem como pensar em geral uma outra configuração ontoepistemológica, um outro mundo que possa abrigar tanto as demandas para a emancipação racial/global como projetos emancipatórios eficazes. O conceito hegeliano de *Ding* (= coisa) – figura entre as referências centrais para este projeto. Os objetivos deste artigo serão, portanto, I) traçar as linhas fundamentais do "pensar outra-mente", II) compreender a apropriação/torção do conceito hegeliando de *Ding* da parte de Ferreira da Silva, e III) destacar a relação entre estes dois pontos.

Desde um ponto de vista de recorte textual, focarei principalmente em *ADI*, que reúne e organiza uma série de contribuições publicadas em forma de artigos em lingua inglesa[8] – citando também, quando

[3] Tenho tentado reconstruir a análise da autora no meu SANGUINETTI (2023).

[4] Cf. FERREIRA DA SILVA (2017a).

[5] Uma distinção pelo menos parecida é oferecida por DEJESUS (2022, p. 16, nota 14): "-branco/-Negro: duas das clausuras fundamentais – posto que dispostas pelo diagrama da racialidade – que o ser, na atualidade, realiza. Sua in-corporação produz seres marcados, de forma inversa, pela racialidade: o ser-Negro, assim gritado de um exterior, e para o qual a racialidade tende à experiência totalitária (tudo, ou quase, é racismo); o Ser-branco, cujo traço racial é apagado desde o começo do jogo, e de maneira que as questões de raça perdem a densidade ou se tornam rarefeitos (nada, ou quase, é racismo). Em cada clausura, um dos seus componentes é eclipsado pelo outro: na -branca é o rastro da raça que se põe à sombra; na -Negra, o próprio ser."

[6] Cf. *HM*, cap. 4 e FERREIRA DA SILVA (2005).

[7] Coloco "interna" entre aspas, pelo fato do Eu afetável ser produzido, contraditoriamente, como humano e não humano ao mesmo tempo.

[8] Cf. FERREIRA DA SILVA (2013, 2014a, 2017b, 2017c).

for oportuno, outros textos publicados, para preencher a discussão[9]. O que pretendo fazer, portanto, é desmontar e remontar o texto da autora com o intuito de mostrar a função (da apropriação) do conceito hegeliano de *Ding* no contexto argumentativo desta obra.[10]

Desde um ponto de vista estrutural, procederei da seguinte forma. Na Seção 1) fornecerei uma breve análise dos pilares ontoepistemológicos que configuram o cenário metafísico, o Mundo Ordenado, que está na base da analítica da racialidade e de seus efeitos em *ADI*. Na Seção 2) resumirei as linhas fundamentais do "pensar outra-mente", a saber, a contraproposta epistemológico-metafísica de Ferreira da Silva, e destacarei as motivações que estão na sua base. Na Seção 3) tentarei mostrar a interpretação que autora fornece do conceito hegeliano de *Ding* e seu papel teórico no contexto da proposta do "pensar outra-mente". Na Conclusão, colocarei – mesmo que de modo sumário – a posição interpretativa da autora com relação ao pensamento de Hegel no âmbito mais amplo dos estudos hegelianos contemporâneos.

## 1. O MUNDO ORDENADO

### 1.1 OS TRÊS PILARES ONTOEPISTEMOLÓGICOS DO MUNDO ORDENADO

Em *ADI*, Ferreira da Silva repensa a questão da representação moderna, já abordada em *HM*.

"Representação moderna" indica o modo de conceber o mundo dos modernos. "Modo de conceber o mundo" significa tanto o modo como se pensa que o mundo é estruturado (ontologia) como as modalidades segundo as quais se pensa que o mundo é conhecido pelo sujeito (epistemologia).

Em *HM*, ambas estas dimensões da representação moderna se aglutinam em torno do conceito de razão. Em particular, Ferreira da Silva destrincha esta tese reconstruíndo o modo em que os modernos pensaram a razão como i) princípio regulador dos fenômenos,[11] ii) princípio de autoprodução e autodeterminação,[12] e iii) princípio de cognoscibilidade da realidade.[13] Tais prerrogativas da razão, segundo a autora, têm sido alicerçadas em conceitos definidos pela autora de "pilares ontoepistemológicos", a saber, princípios que constituem ao mesmo tempo determinações da realidade tidas como fundamentais e formas que estruram o nosso modo de compreendê-la. Entre eles, Ferreira da Silva menciona: *tempo, interioridade, espaço, exterioridade, transparência, historicidade, globalidade*.[14] Estes conceitos são tidos como os conceitos que estruturam a visão do mundo moderna no duplo sentido ontológico e epistemológico mencionado acima.

Em *ADI*, Ferreira da Silva traduz a questão da representação moderna na questão do modo em que os modernos abordam matéria e forma.[15] E junto com esta redescrição do projeto nestes termos, Ferreira da Silva opera uma síntese dos princípios ontoepistemológicos da compreensão do mundo dos modernos. Os princípios ontoepistemológicos são resumidos nos conceitos de *separabilidade, determinabilidade* e *sequencialidade* e são atrelados à reflexão de três autores: Descartes, Kant e Hegel.

Com relação à *separabilidade*, Ferreira da Silva argumenta que

[9] Me limitarei quase exclusivamente a textos publicados anteriormente a *ADI*.

[10] Por razões de espaço, a minha análise focará prevalentemente na dimensão "metafísica" desta apropriação.

[11] A razão é entendida aqui como uma força determinante, que opera segundo leis limitadoras. Ferreira da Silva tem em mente tanto as leis dos fenômenos naturais como as leis no sentido do direito abstrato moderno.

[12] A razão é entendida aqui como força criadora. Ferreira da Silva tem em mente tanto a potência criadora do mundo natural como a capacidade humana de produzir a história.

[13] Neste sentido, a razão é atributo exclusivamente humano, enquanto i) e ii) dizem respeito ao mundo humano e não humano.

[14] Não pretendo aqui apresentar esta lista como sendo exaustiva.

[15] Cf. *ADI*, p. 38.

> [n]o século XVII [...] Descartes introduziu uma separação entre a mente e o corpo em que a mente humana, por causa de sua natureza formal, adquire a capacidade de determinar a verdade tanto sobre o corpo do homem quanto sobre qualquer coisa que compartilhe seus atributos formais, como solidez, extensão e peso (*ADI*, p. 38).

A separabilidade, portanto, parece implicar uma distinção fundamental entre duas regiões ontológicas, a mente e o corpo, bem como uma fundamentação do conhecimento certo na própria mente, a qual "é capaz de decifrar o 'Livro da Natureza' independentemente" (*ADI*, p. 129), a partir de determinações formais ("solidez, extensão, peso," etc...) e da causalidade eficiente.[16]

Tal modo de conhecer, por sua vez, estabelece uma separação nos seus objetos, concebidos como relata conectados por relações externas.[17]

Este cenário constitui, segundo a autora, o pressuposto da reflexão kantiana:

> Essa *separação* [*grifo meu*, FS] é justamente o que o sistema filosófico de Kant, desenvolvido a partir do programa de Newton, consolida, especialmente a ideia de que o conhecimento é responsável por identificar as forças ou leis limitantes que *determinam* [*grifo meu*, FS] o que ocorre nas coisas e eventos (fenômenos) observados (*ADI*, p. 38).

Com efeito, Ferreira da Silva vê na filosofia de Kant a *consolidação do princípio da separabilidade* e o desenvolvimento pleno do princípio da *determinabilidade*.[18]

Por um lado, a consolidação da separabilidade parece se dar em virtude de três movimentos teóricos. O primeiro é a instituição de espaço e tempo como formas da intuição: a apreensão dos fenômenos é limitada à juxtaposição espacial e temporal. O segundo é a consolidação de uma compreensão de mundo segundo leis que "unem" relata. O terceiro é a separação entre sensibilidade e entendimento, e a limitação do conhecimento às categorias da quantidade, qualidade, relação e modalidade.[19]

Pelo outro lado, este último elemento teórico produz a instituição plena da determinabilidade. Com efeito, esta remonta à "ideia de que o conhecimento resulta da capacidade do entendimento de produzir conceitos formais que podem ser usados para determinar (isto é, decidir) a verdadeira natureza das impressões sensíveis reunidas pelas formas da intuição" (*ADI*, p. 39). No cenário kantiano, "o mundo se torna um efeito, ou seja, o resultado da determinação – de julgamentos ou decisões produzidas pelas intuições puras e das categorias do Entendimento, isto é, as ferramentas que a mente emprega para acessar a Verdade sobre as coisas do mundo" (*ADI*, p. 133).

Neste movimento, Ferreira da Silva vê o reforço das ideias cartesianas segundo as quais o elemento formal é o elemento que carateriza o conhecimento certo e a mente é capaz de produzir conhecimento certo precisamente em virtude de sua configuração formal.

De fato,

> Kant define os limites do conhecimento ao que *nas* coisas – como *objeto* – está disponível aos sentidos (movimentos e alterações). Além disso, repetindo a afirmação de Descartes de que a mente somente pode conhecer *com* certeza o que lhe é semelhante – ou seja, o abstrato ou o formal –, Kant consolida o pensamento moderno ao elevar o formal (como o puro ou o transcendental) ao momento anterior e além do que é acessível aos sentidos. Somente lá, como Descartes já havia afirmado um século antes, a mente sente-se confortável para lidar com os tipos de objetos – números e figuras geométricas – dos quais trata sem referir-se ao Espaço-Tempo. Afinal, somente os

[16] Cf. *ADI*, p. 128.

[17] Há aqui uma rejeição das causas finais e formais.

[18] Se interpreto corretamente, Ferreira da Silva vê a determinabilidade *in nuce* no pensamento de Descartes, mas não em forma plenamente desdobrada.

[19] Cf. *ADI*, p. 39.

> objetos com tais atributos são capazes de possibilitar os enunciados que Kant considera legítimos ao conhecimento, isto é, aqueles que adicionam ao que já é conhecido sem recurso à experiência (*ADI*, p. 133).[20]

O pensamento de Hegel coincide com o estabelecimento do terceiro pilar ontoepistemológico do mundo moderno, a *sequencialidade*.[21] Este pilar ontoepistemológico tem como pré-condição a noção de *atualização*, que também carateriza segundo Ferreira da Silva o pensamento hegeliano.[22] A noção de atualização descreve um movimento pelo qual os lados diferenciados pelo princípio da separabilidade (corpo e mente, objeto e sujeito, sensibilidade e entendimento, causa e efeito, etc...) são concebidos como manifestações de uma única realidade, o espírito. Nas palavras da autora, a noção de atualização faz com que "corpo e mente, espaço e tempo, Natureza e Razão, [sejam] duas manifestações da mesma entidade, a saber, o Espírito, ou a Razão *enquanto* Liberdade" (*ADI*, p. 39), isto é a razão em quanto princípio absoluto que se autodetermina. A partir deste cenário, a sequencialidade é a noção que organiza numa narrativa progressiva os vários conceitos que eram mantidos separados e estáticos nas configurações de pensamento de Descartes e Kant.[23] Em particular, segundo a autora, tais conceitos são concebidos como momentos do autodesenvolvimento do espírito. Além disso, a sequencialidade fornece a base para entender o próprio espírito como algo que se desenvolve no tempo, constituindo assim o pilar que está na base da concepção de historicidade: "a noção de *sequencialidade*, [...] descreve o Espírito como movimento no tempo, um processo de autodesenvolvimento, e a História como a trajetória do Espírito" (*ADI*, p. 39).

Com relação ao argumento de Ferreira da Silva em *ADI* acerca da consolidação dos três princípios ontoepistemológicos da separabilidade, determinabilidade e sequencialidade é necessário destacar três pontos, que serão importantes para a continuação da minha exposição.

i) Em primeiro lugar, é importante esclarecer que todo o percurso reconstruído pela autora é interpretado como uma resposta a um problema filosófico central da modernidade, isto é: como pensar a liberdade humana, concebida como autonomia e autodeterminação, de tal forma que ela seja protegida da ameaça do constrangimento externo e da determinação vinda de fora?[24]

ii) Em segundo lugar, é necessário destacar que os três pilares ontoepistemológicos da separabilidade, determinabilidade e sequencialidade sustentam uma visão de mundo que Ferreira da Silva chama de "Mundo Ordenado". O "Mundo Ordenado" é o mundo da modernidade ocidental, em que vige a separação entre sujeito e mundo[25], o "Mundo das Categorias [...], o território da separabilidade [...], sempre-já *no/do* Tempo" (*ADI*, p. 101), onde o paradigma da quantidade domina sobre o paradigma da qualidade[26] e

[20] Cf. *ADI*, p. 135: "Entre outras coisas, na versão kantiana do conhecimento, a coisa formal de Descartes (o *cogito*) [...] protagoniza a tarefa de ordenar o Mundo, ou de classificação e mensuração da Natureza [...]. Como destaquei anteriormente, a determinabilidade é crucial para o conceito de julgamentos sintéticos *a priori* articulado por Kant justamente por ser a noção que ele usa para tratar do que Descartes chamava do "nexo" das consequências, ou seja, precisamente aquilo que a mente racional persegue quando tenta estabelecer algo *com* certeza. Enfim, sem dúvida, a determinação é a tarefa da mente."

[21] Ferreira da Silva está aqui condensando aspectos da interpretação de Hegel que ela oferece em *HM*. Sobre este ponto, cf. o meu SANGUINETTI (2023).

[22] Em *HM*, Ferreira Da Silva discute também uma outra noção, gêmea da noção de *atualização*, a saber, a noção de *reconhecimento*. Cf. *HM*, p. 182 e ss.

[23] Um bom exemplo que corroboraria a leitura da autora me parece ser a *Enciclopédia das ciências filosóficas*, embora a autora não a mencione.

[24] Cf., entre outras passagens, *HM*, p. 213.

[25] Cf. *ADI*, p. 97.

[26] Cf. *ADI*, p. 96, nota 49.

"a efetividade torna-se o principal descritor do que acontece com as coisas" (*ADI*, p. 133) por meio de relações de causa e efeito necessárias, tornando possível uma concepção sistemática da natureza.[27]

iii) Em terceiro lugar o Mundo Ordenado é considerado como o cenário que possibilita e justifica tanto o contexto atual de opressão racial, chamado por Ferreira da Silva de "reino da violência" (*ADI*, p. 97), como modalidades inadequadas de compreensão de tal fenômeno – em particular, a explicação denominada pela autora de "dialética racial". No que segue, abordarei estas duas noções.

## 1.2 O REINO DA VIOLÊNCIA E A DIALÉTICA RACIAL

Para compreender o que Ferreira da Silva entende com "reino da violência", é necessário pontuar novamente que o Mundo Ordenado fornece as condições de possibilidade conceituais para que se determine uma diferença, entre os seres humanos, entre Eu transparentes e Eu afetáveis.[28] Como lembrado na introdução, *Eu transparentes* são subjetividades conceituadas como livres – isto é, como sendo efetivamente autónomas, protegidas da determinação vinda de fora[29] –, autoconsciências plenas, e identificadas com as *subjetividades brancas europeias*. *Eu afetáveis* são subjetividades conceituadas como não livres, isto é, não autónomas, autoconsciências não efetivas, determinadas "na exterioridade" (*ADI*, p. 59) por agentes naturais (leis da natureza) e sociais (por exemplo, culturas tidas como superiores enquanto consideradas "civilizadas"), e identificadas com *subjetividades não-europeias* e racializadas como tais. E a diferenciação entre Eu transparentes e Eu afetáveis configura tanto um cenário de opressão racial dos Eu afetáveis da parte dos Eu transparentes, bem como uma relação conflituosa pela qual os Eu afetáveis são percebidos pelos Eu transparentes como resíduos de exterioridade que ainda ameaçam sua liberdade como autonomia irrestrita.[30]

O argumento central de Ferreira da Silva é que as estruturas político-jurídico-econômicas dominantes (portanto as concepções dominantes de justíça, direito, economia, poder político, etc...) *são informadas pelos,* e *reproduzem os efeitos dos* princípios que, por sua vez, estão na base da diferenciação entre Eu transparentes e Eu afetáveis – diferenciação, esta, que por sua vez fundamenta tanto a subjugação racial quanto a expropriação colonial.[31] Assim sendo, estas mesmas estruturas desempenham a função de proteger os *Eu transparentes*, como sujeitos autonomos, das (supostas, ou melhor, percebidas como tais) ameaças representadas pela presença dos *Eu afetáveis*. Neste contexto, a autora aduz como exemplo de funcionamento desta máquina jurídico-político-econômica as mortes de jovens negros da parte da polícia (portanto amparadas nas instituições jurídicas[32]), as políticas de expropriação de terras e corpos baseadas nas políticas internacionais dos países dominantes,[33] e o caso dos empréstimos *suprime* nos EUA

[27] Cf. *ADI*, p. 133 e p. 166.

[28] Tal diferença é fixada pelo conjunto de ferramentas cognitivas/simbólicas do *racial* e do *cultural*, desenvolvidas pelas ciências do homem e da sociedade a partir da segunda metade do século XIX. Cf. as primeiras duas partes de *HM*.

[29] Como mencionado acima, esta é a tarefa da filosofia moderna como um todo, segundo Ferreira da Silva.

[30] Se o projeto da modernidade é a fundamentação e a preservação de uma subjetividade totalmente autônoma (= os Eu transparentes), protegida da exterioridade e da determinação vinda de fora, os próprios Eu afetáveis, enquanto não plenamente autônomos, se constituem por sua vez como elementos de exterioridade e portanto se tornam ameaças para tal projeto. Cf. *ADI*, p. 43, onde Ferreira da Silva aponta para esta dinâmica por meio do exemplo da "crise dos refugiados", mostrando que o próprio conceito de "diferença cultural", baseado no princípio da separabilidade, consolida a ideia de uma exterioridade ameaçadora.

[31] Cf. *ADI*, pp. 136-137, p. 174. Para uma crítica das análises que interpretam a raça como um elemento externo à configuração jurídico-política moderna cf. *HM*, pp. 69 e 92.

[32] Cf. *ADI*, pp. 51 e ss.

[33] Como "a invasão do Afeganistão e do Iraque, no início deste século, os conflitos incessantes na República Democrática do Congo, e depois, no Sudão, Nigéria, Etiópia, Eritreia, e agora, a guerra na Síria, Yemen, e outros conflitos de baixa intensidade midiática, que se observam no Haiti, Jamaica, Colômbia, Venezuela, México, e nas comunidades economicamente despossuídas no Brasil e Estados Unidos" (*ADI*, p. 36).

que levaram à crise de 2007/08.[34] Todos estes eventos, segundo a autora, mostram como as instituições jurídico-político-econômicas dominantes operam com base na e reproduzem a opressão racial com base na diferença entre Eu transparentes e Eu afetáveis, por sua vez possibilitada pelo Mundo Ordenado.

Além disso, a diferenciação entre Eu transparentes e Eu afetáveis está na base daquilo que Ferreira da Silva chama de *dialética racial*, a saber, uma explicação, oriunda da sociologia das relações raciais e que a autora considera enganosa, das causas da subjugação racial. Na versão aqui em jogo, esta explicação interpreta a) a situação de subalternidade *econômica* das vítimas da opressão racial resultante da expropriação colonial como b) consequência de uma falha *moral* das pessoas brancas, isto é, como consequência de um preconceito, de uma opinião. Tal preconceito seria o efeito da c) reação indevida, da parte de pessoas brancas, perante a diferença física (*racial*) e mental (*cultural*) dos *Eu afetáveis*, diferenças, essas, assumidas como dados empíricos.[35]

De fato, segundo a autora, "o conhecimento racial produziu ferramentas político-simbólicas, que constituem a dialética racial, as quais explicam diferenças econômicas resultantes de séculos de expropriação da terra do nativo e do trabalho do escravo primeiro em diferença racial e, depois diferença cultural" (*ADI*, p. 139).

Por enquanto é suficiente destacar que tal explicação:

i) está baseada nos três pilares ontoepistemológicos da *separabilidade*, *determinabilidade*, e da *sequencialidade*.[36] Com efeito, ela pressupõe a *separação* entre Eu transparentes e Eu afetáveis, a *determinação* da verdade com base em julgamentos causais (falha moral como *efeito* de preconceito), e a *historicidade* como terreno em que se dão as experiências tanto dos Eu transparentes quanto dos Eu afetáveis.

ii) oculta a dimensão político-jurídico-econômica da subjugação racial, pois

> ao fazer o primeiro termo (da expropriação colonial) desaparecer na relação causal estabelecida entre os outros dois (a falha moral e o defeito natural), oclui a relação (de expropriação colonial) política (jurídico-econômica), justamente a condição fundamental do encontro entre estes "estranhos" nas colônias das Américas (*ADI*, pp. 94-95).

Esta interpretação, portanto, opera tanto uma resolução moral da opressão de sujeitos racializados quanto uma "resolução moral da expropriação colonial [...]" (*ADI*, p. 166),[37] de tal forma que, "neste processo, os métodos e práticas jurídico-econômicos (violência total e expropriação do valor total) da expropriação colonial são desaparecidos" (*ADI*, p. 168).[38] O ponto de Ferreira da Silva, portanto, me parece ser precisamente a *denúncia da oclusão do modo em que as dimensões política, jurídica e econômica embasadas*

[34] Cf. *ADI*, p. 154 e ss.

[35] Cf. *ADI*, p. 94.

[36] Cf. *ADI*, p. 40: "A dialética racial [...] é apenas uma repetição do texto moderno. Além de persistir na reivindicação da certeza, seus enunciados sobre a verdade firmam-se sobre os mesmos pilares – *separabilidade*, *determinabilidade* e *sequencialidade* – montados por filósofos modernos para sustentar seu programa de conhecimento."

[37] Cf. também *ADI*, p. 165.

[38] Cf. *ibidem*: "Ao tomar diferença racial, um produto do primeiro momento do conhecimento racial como *datum*, a sociologia das relações raciais montou um enunciado que atribui às causas sociológicas – preconceitos, discriminação e segregação – da subjugação racial, à presença dos "outros da Europa", diferentes física e mentalmente, em configurações sociais construídas por brancos/europeus colonizadores e seus descendentes. Com isso, ela montou a dialética racial, o movimento de pensamento responsável por, como discutido anteriormente, tornar a defasagem econômica resultante da expropriação colonial em atualização de um atributo *natural* (efeito de suas características raciais, quer dizer, físicas e mentais particulares) dos que tiveram o valor total de seus territórios e trabalho apropriado. Neste movimento, como discutido anteriormente, a determinabilidade — a delimitação de uma causa eficiente ou uma semelhança formal — operando dentro dos conceitos, categorias e formulações do conhecimento racial, transubstancia efeitos da expropriação colonial em defeito moral (preconceitos e crenças raciais irracionais dos brancos) *vis-à-vis* um déficit natural (traços corporais que expressam o não-europeísmo)."

*no Mundo Ordenado* (organizado pelos princípios da separabilidade, determinabilidade e sequencialidade) operam na produção e na reprodução tanto da opressão racial quanto da expropriação colonial.

A partir deste cenário, o projeto da autora em *ADI* me parece apontar para uma alternativa ao Mundo Ordenado, uma alternativa que ao mesmo tempo subtraia a base metafísica ao reino da violência e forneça ferramentas para explicar a subjugação racial e a opressão/expropriação colonial de um modo adequado.[39] Acompanharemos esta parte construtiva do projeto de Ferreira da Silva na seção sucessiva.

## 2. O PENSAR OUTRA-MENTE E O MUNDO IMPLICADO

Diante da análise do Mundo Ordenado e de suas consequências, a proposta teórica de Ferreira da Silva em *ADI* é subverter as coordenadas mais fundamentais do mundo moderno – isto é da "representação moderna"[40]: "Nada menos que uma mudança radical no modo como abordamos matéria e forma" (*ADI*, p. 37). Este projeto subversivo é ao mesmo tempo "um conhecer e um fazer" (*ADI*, p. 53).[41] Ele aponta para uma configuração que Ferreira da Silva chama de "Mundo Implicado", e o faz a partir de uma perspectiva prático/epistemológica que a autora chama de "poética negra feminista". Nas próximas duas sub-seções, abordarei estes dois conceitos (ou melhor, estas duas imagens). Na terceira sub-seção, tentarei colocar em evidência quais são as razões que estão por trás da formulação do Mundo Implicado como um "outro mundo".

### 2.1 A PARTIR DE ONDE O PROJETO DE MUNDO IMPLICADO É PENSADO? POÉTICA NEGRA FEMINISTA, NEGRIDADE, IMAGINAÇÃO

A poética negra feminista é definida como um "modo de intervenção" (*ADI*, p. 36). Em particular, Ferreira da Silva mobiliza a poética negra feminista como uma *praxis* capaz de fornecer pressuposições filosóficas que vão na contramão do Mundo Ordenado.[42] Esta *praxis*, afirma a autora, é "inspirada pelo corpo sexual da nativa/escrava" (*ADI*, p. 85), a saber, ela move do corpo negro feminino, em particular de sua dimensão sexual, como aquilo que "escapa aos parâmetros epistemológicos e éticos do pensamento moderno" (*ADI*, p. 150). O corpo sexual da mulher nativa/escrava é tomado assim como ponto de partida para o pensar/agir, pois a dimensão sexual do corpo feminino nativo/escravo é, segundo a autora, o *outro* e o *fora* da configuração jurídico/moral moderna e nele estão abrigadas possibilidades de subversão tanto desta configuração quanto, mais em geral, de seus pressupostos ontoepistemológicos. Isso se dá na medida em que se considera o corpo feminino nativo/escravo para além da determinação possível pelas categorias do Mundo Ordenado: "Aqui, o corpo figura um desejo não-representável/não-regulado [...] fora da ordem legal-moral e fora da produção econômica e simbólica" (*ADI*, p. 71).[43]

---

[39] Em particular, um elemento central da proposta teórica de Ferreira da Silva, que segundo a autora pode arrombar e fazer ruir a estrutura do Mundo Ordenado, é uma concepão da diferença que não pressuponha o pilar ontoepistemológico da separabilidade. Cf. abaixo, p.130 e p.132, nota 65. Em geral, me parece que o pilar da separabilidade tenha uma espécie de primazia sobre (ou ao menos anterioridade com relação a)os outros dois pilares do Mundo Ordenado.

[40] Cf. *ADI*, p. 55.

[41] Cf. *ibidem*: " é uma *práxis* que desestabiliza o que veio a ser, mas que não fornece um guia para o que ainda virá-a-ser [...], [uma práxis] a qual reconhece todos os efeitos e implicações assim como as presunções que informam nossas narrativas sobre existir com/em outros."

[42] Cf. *ADI*, p. 85.

[43] Cf. *ADI*, p. 64: "O corpo sexual da mulher nativa/escrava – um referente usualmente repudiado nos textos que sustentam as atuais teorias críticas raciais, de gênero e de sexualidade – permanece inacessível justamente porque ela não pode ser recuperada como o sujeito do desejo em descrições ético-políticas que pressupõem o corpo político [polity] como este foi descrito por Locke e Hobbes." Cf. também *ADI*, p. 62 e 65.

Por isso, argumenta Ferreira da Silva, o corpo sexual da mulher nativa/escrava é capaz de mostrar e denunciar o "reino da violência" instaurado pelas instituições político/jurídico/economicas e que permanece além das análises da opressão racial e da exploração econômica oferecidas pelo materialismo histórico e por outros projetos de(s)coloniais.[44] De fato, o corpo sexual da mulher nativa/escrava, em particular na dimensão do desejo, é aquilo que fica além do âmbito da representação moderna – é o "não-representável", um "lugar" inacessível ao Mundo Ordenado, que não se deixa capturar no terreno simbólico dele e que, precisamente por isso, é capaz de "expor" o reino da violência que dele se desprende. Com efeito, o corpo sexual da mulher nativa/escrava constitui "o avesso" do sujeito transparente e autodeterminado, livre – que no Mundo Ordenado costitui o sujeito dos direitos (jurídico/políticos) e da moralidade e que configura a opressão racial.[45]

Este, segundo a autora, é um caminho para poder pensar mais em geral a noção de *negridade* fora do andaime categorial do Mundo Ordenado. A saber, a poética negra feminista, pensando/agindo a partir do desejo do corpo sexual da nativa/escrava, permite emancipar a *negridade* (e os Eu afetáveis que tal categoria produz) do horizonte simbólico do Mundo Ordenado – que forjou junto à ciência racial o próprio conceito de negridade como um conceito científico e histórico funcional aos projetos de dominação e opressão. Dito em outras palavras, a poética negra feminista libera a negridade da sua "categoricidade", animada pelo princípio ontoepistemológico da *determinabilidade*, que a torna uma ferramenta de opressão. Assim, a negridade "não-categorial" abre um espaço de enfrentamento ao Mundo Ordenado (e ao reino da violência que ele sustenta) que não se deixa capturar pela lógica deste.

> Poderia a intenção da poeta emancipar a Categoria da Negridade dos modos de conhecer científicos e históricos que a criaram, a qual é também a oficina da Crítica Negra Feminista? [...] Sim. Desde fora do Mundo que conhecemos, no qual a Categoria da Negridade existe no/como pensamento sempre-já um referente da mercadoria, objeto, outro, como um fato mais para além da evidencia –, uma Poética [Poethics] da Negridade, ou seja, está figurada pelo sexual no corpo feminino, seria capaz de anunciar uma variedade de possibilidades para o conhecer, o fazer e o existir (*ADI*, pp. 85-86).[46]

De fato, os sujeitos *transparentes* e *afetáveis* que emergem no contexto moderno ocidental são *efeitos* do Pensamento, da Razão Universal que está no cerne do Mundo Ordenado. Neste cenário, a *negridade* se reduz a um *pedaço de espaço e de tempo* "cartesianos", a uma mera "categoria" que kantianamente *determina* e fixa a configuração de determinados sujeitos.[47] Perante este cenário, portanto, a poética negra feminista quebra as regras de pensamento do Mundo Ordenado, emancipando a *negridade* de suas amarras, desafiando o reino da violência que por ele é produzido. Destarte ela abre à possibilidade de pensar o mundo *outramente,*[48] um mundo regido por pilares ontoepistemológicos outros.[49] Pensar este outro mundo, que a autora

[44] Seria importante analizar aqui a categoria de *excesso* proposta pela autora. Tal como a Coisa, o excesso possui uma função ambivalente. Dentro das coordenadas do Mundo Ordenado, o excesso parece justificar a violência total sobre corpos negros, justificando a extração de valor. Ao mesmo tempo, ele se torna índice da possibilidade de um Mundo Implicado. A autora me parece portanto ver no excesso a possibilidade de exposição da violência do Mundo Ordenado e, ao mesmo tempo, a possibilidade de pensar o excesso *outramente*. Contudo, por razões de espaço, não é possível aqui analisar esta noção mais de perto. Agradeço Agnes de Oliveira Costa por ter me sugirido refletir sobre este ponto. Outra imagem fundamental é a imagem da *luz negra* (cf. FERREIRA DA SILVA, 2019a).

[45] Cf. *ADI*, pp. 62-63, 71 e 77.

[46] Cf. também *ADI*, p. 97: "Emancipar a Negridade do Mundo Ordenado exige que o conhecer e o fazer sejam emancipados do Pensamento, desarticulados das maneiras pelas quais o Pensamento – o suposto trono do universal – é limitado, circunscrito e encarcerado pela Verdade."

[47] Cf. *ADI*, p. 98. A reprodução do conceito de *negridade* como categoria seria um dos erros que estão na base das explicações da "narrativa sociológica da subjugação racial". Cf. também *ADI*, p. 93.

[48] Sobre a capacidade da poética negra feminista e da negridade de decretar o fim do Mundo Ordenado, cf. *ADI*, p. 37 e p. 91.

[49] Cf. *ADI*, p. 109: "A Poética Negra Feminista vem-a-ser, existe *aqui,* num Mundo Implicado cuja imagem é a Poética sem fim: isto é, como *Corpus Infinitum*, a existência para o além do Espaço-Tempo."

chama de Mundo Implicado ou *Corpus Infinitum*, requer uma perspectiva epistemológica diferente do Pensamento embasado na concepção moderna de razão universal, e da "vontade de verdade" que lhe é própria. Esta perspectiva epistemológica diferente, proposta pela poética negra feminista é a Imaginação, entendida como uma capacidade criativa que permite encarar a tarefa de "*des-pensar* este mundo com vista a seu fim",[50] "de pensar O Mundo outramente" (*ADI*, p. 37) fora da economia cognitiva e simbólica da racionalidade moderna ocidental pós iluminista.[51] "[S]oltos das garras do *Subjectum*, com o Mundo emancipado da razão universal e suas separações, outras maneiras possíveis de conhecer e fazer podem ser contempladas sem as acusações de irracionalidade, misticismo ou vã fantasia" (*ADI*, p. 108).

Assim, a Imaginação que anima a poética negra feminista representa o lado epistemológico de uma ontoepistemologia não-moderna – em certo sentido, pode se dizer que o Entendimento categorial está para o Mundo Ordenado como a Imaginação está para o Mundo Implicado.[52] E são precisamente os alicerces desta outra ontoepistemologia que teremos que investigar na próxima seção.

## 2.2 O MUNDO IMPLICADO OU *CORPUS INFINITUM* E SEUS PILARES ONTOEPISTEMOLÓGICOS

A poética negra feminista e a negridade que ela permite repensar se opõem, de fato, aos três pilares ontoepistemológicos que sustentam o Mundo Ordenado: separabilidade,[53] determinabilidade,[54] e sequencialidade.[55] O que resulta da dissolução do Mundo Ordenado é, portanto, o cenário que a autora chama de Mundo Implicado ou Corpus Infinitum.

> Sem a *separabilidade*, a diferença entre grupos humanos e entre entidades humanas e não humanas possui poder explicativo e significado ético muito limitados. Afinal, como a não-localidade presume, além das superfícies em que a noção dominante da diferença é inscrita, tudo no universo coexiste [...]. Sem a *separabilidade*, é impossível reduzir o conhecer e o pensar à *determinação,* tanto na distinção cartesiana entre mente/corpo (na qual o segundo tem o poder de determinar) quanto na redução formal kantiana do conhecimento a um tipo de causalidade eficiente. Sem a *separabilidade*, a *sequencialidade* (o pilar ontoepistemológico de Hegel) não é capaz de explicar os diversos modos de existência humana no mundo, já que a autodeterminação possui uma área muito limitada (o espaço-tempo) de operação. Quando a não-localidade orienta nosso imagear do universo, a diferença não é uma manifestação de um *estranhamento* irresolúvel, mas a expressão de uma implicação elementar. Isto é, quando o social reflete o Mundo Implicado, a socialidade não é mais nem causa nem efeito das relações envolvendo existentes

[50] Cf. FERREIRA DA SILVA (2019a, p. 46).

[51] Nas palavras da autora, a análise que ela faz do corpo sexual da nativa/escrava, ainda se coloca dentro desta economia cognitiva e simbólica da racionalidade moderna ocidental (dentro daquilo que Ferreira da Silva chama de "representação moderna"). Contudo, esta análise visa a produzir um "corte" que interrompe a narrativa do humano como ser autoderminado e a partir do qual a poética negra feminista pode empreender sua tarefa de pensar o mundo outramente (cf. *ADI*, p. 77).

[52] Cf. FERREIRA DA SILVA (2016, p. 58): "Depois de romper os muros vítreos, formais e fixos do Entendimento, liberada do jugo da certeza, a imaginação pode conceber um rearranjo dos componentes fundamentais de tudo para refigurar O Mundo como um todo complexo sem ordem. Consideremos uma possibilidade: e se, em vez de O Mundo Ordenado, pudéssemos imaginar O Mundo como uma Plenitude, uma composição infinita em que cada singularidade existente está sujeita a se tornar uma expressão possível de todos os outros existentes, com os quais ela está emaranhada para além do espaço e do tempo." Cabe destacar aqui que singularidade é um termo (também) da física, e indica precisamente, pelo que pude entender, uma situação em que a gravidade chega a ser tão forte que espaço e tempo colapsam.

[53] Cf. *ADI*, p. 87-88. O mundo sem separabilidade è um mundo em que não se dá a separação sujeito-objeto inauguarada pela modernidade e que origina o sujeito autodeterminado que está na base do reino da violência - cf. *ADI*, p. 47 e p. 99. Seria interessante aprofundar a relação entre Ferreira da Silva e Deleuze, mesmo que a autora afirme que "[m]inha inspiração não é Deleuze, mas Gottfried Wilhelm Leibniz [...]" (FERREIRA DA SILVA, 2020b). Cf. abaixo, pp. 135-136.

[54] Cf. *ADI*, p. 48. O Mundo sem determinação é portanto um mundo sem causalidade eficiente. Sobre a crítica de como a causalidade eficiente produz a negridade *como categoria* (isto é, como ela "prende" a negridade nas coordenadas do Mundo Ordenado) - cf. *ADI*, pp. 91-95. Sobre a negridade entendida fora de sua interpretação categorial, cf. *ADI*, p. 95.

[55] Cf. *ADI*, p. 92.

> separados, mas a condição incerta sob a qual *tudo* que existe é uma expressão singular de cada um e de todos os outros existentes atuais-virtuais do universo, ou seja, como *Corpus Infinitum* (*ADI*, pp. 45-46).[56]

Os pilares ontoepistemológicos do Mundo Implicado se colocam, dessa forma, em radical oposição com relação aos pilares que sustentam o Mundo Ordenado, sendo eles a *transubstancialidade*, a *transversalidade*, e a *atravessabilidade*. Em conjunto, eles dão corpo ao horizonte da *virtualidade*, que pode ser interpretado como o lado ontológico da Imaginação como princípio epistemológico da poética negra feminista.[57]

Com efeito, a autora resgata os princípios ontoepistemológicos do Mundo Implicado de obras literárias, em particular de obras da escritora estadunidense Octavia E. Butler.[58] Cada princípio ontoepistemológico é exemplificado por personagens de livros da autora:[59] a transubstancialidade é refigurada por Anyanwu, protagonista de *Wild Seeds*, a transversalidade é refigurada por Olamina, protagonista de *Parable of the Sower*, e a atravessabilidade é refigurada por Dana, protagonista de *Kindred*.

A *transubstancialidade* indica uma função metamórfica, que permite ultrapassar as determinações categoriais que capturam os seres em classes separadas. Em outras palavras, ela rompe com as categorias e com a grade de gêneros (*kinds*) segundo a qual, desde Aristóteles até as classificações científicas modernas e contemporâneas, tendemos a comprender os entes e seus comportamentos.[60] A *transversalidade* indica uma função que possibilita o "atravessamento instantâneo das linhas de separação físicas e emocionais,

[56] Este cenário, em que o sujeito não é pensado em oposição ao mundo, a mente racional em oposição ao corpo, o interno ao externo, onde não há linearidade temporal e historicidade e onde o conhecer opera "sem as categorias modernas" (*ADI*, p. 93), abre a uma série de perguntas distintas: "E se, em vez de o Mundo Ordenado, imageássemos cada coisa existente (humano e mais-que-humano) *como* expressões singulares de cada um dos outros existentes e também do *tudo* implicado em que/como elas existem, ao invés de como formas separadas que se relacionam através da mediação de forças?" (*ADI*, p. 43). E se, ao invés continuar produzindo conhecimento dentro dos padrões científicos, animados pelas categorias modernas do Mundo Ordenado, construíssemos um discurso "fora das amarras do Entendimento" (*ADI*, p. 79) baseado em "descritores poéticos, isto é, indicadores da impossibilidade de se compreender a existência com as ferramentas do pensamento que sempre reproduzem a *separabilidade* e seus pilares, a saber, a *determinabilidade* e a *sequencialidade*?" (*ADI*, pp. 43-44). "Por que não presumir que além de suas condições físicas (corporais e geográficas) de existência, em sua constituição fundamental, no nível subatômico, os humanos existam emaranhados com todas as coisas (animadas e inanimadas) do universo?" (*ADI*, p. 45). Estas perguntas orientam para o desdobramento de novos pilares ontoepistemológicos em radical oposição com relação aos pilares que sustentam o Mundo Ordenado.

[57] Contudo, não me parece haver um paralelismo unívoco e simétrico com relação aos três princípios da separabilidade, determinabilidade e sequencialidade – quero dizer, não consigo enxergar uma correspondência inversa "1:1" entre os pricípios ontoepistemológicos do Mundo Ordenado e os do Mundo Implicado. Isso me parece fazer sentido na medida em que as determinações do Mundo Implicado não manifestam a separabilidade e a determinabilidade próprias do Mundo Ordenado, a qual faz com que – embora interligados – separabilidade, determinabilidade e sequencialidade sejam conceitos intensionalmente distintos e separados de modo *categorial*. Pelo contrário, os princípios ontoepistemológicos do Mundo Implicado me parecem se *atravessar/transversalizar* de um modo diferente – não categorial, justamente como ferramentas *poéticas*. Sobre este ponto, cf. *ADI*, p. 116.

[58] Cf. *ADI*, p. 115: "[E]ncontro nesses três livros, e em outros livros de Octavia Butler [...] descritores que referem-se à virtualidade – isto é, à transubstancialidade, à transversalidade e à atravessabilidade –, ou seja, que apontam para a imagem do Mundo Implicado por onde, inspirada pelo poeta Glissant, a Poética Negra Feminista vagueia." Cf. também *ADI*, p. 150. Glissant me parece ser um autor pouco citado por Ferreira da Silva, mas que constitui uma referência importante para o projeto da autora. Também, uma fonte de inspiração da autora são os trabalhos da física quântica, que apontam para a não espacialidade e a não localidade, contra as rígidas determinações espaço-temporais da física clássica que regem o Mundo Ordenado. Ferreira da Silva me parece querer conduzir a física quântica além dos pressupostos do Mundo Ordenado que ainda lhe são (ao menos parcialmente) constitutivos.

[59] De acordo com a não separabilidade e não determinabilidade dos três conceitos, Ferreira da Silva observa que "[t]odos os três descritores, de fato, poderiam ser aplicados às três histórias justamente porque eles marcam os movimentos possíveis graças às conexões anteriores, à implicabilidade profunda, ao tempo e ao espaço, mas que operam no (e lidam com os efeitos das separações do) Espaço-Tempo" (*ADI*, pp. 116-117).

[60] Cf. *ADI*, p. 117: "A *transubstancialidade* torna-se uma possibilidade justamente porque o corpo de Anywanu rompe as linhas formais (de separabilidade) inscritas pelas nossas categorias (Corpo, Espécie, Gênero). Além de ultrapassar essas formas, seu corpo torna-se naquilo em que tenha se *metamorfoseado* ou que tenha curado. Isto somente pode ser imaginado porque em seu corpo (órgãos, células, moléculas, partículas) já existe a possibilidade de que ela poderia ter existido como um golfinho, por exemplo."

reais ou imaginadas". Ela assinala ao mesmo tempo uma possibilidade virtual omnilateral e um horizonte de compenetração tanto entre os existentes entre si, como entre o âmbito do existente e o virtual.[61] A *atravessabilidade* quebra com o princípio da causalidade eficiente, na medida em que admite a possibilidade que um efeito preceda uma causa. Isto é, permite a possibilidade de uma compreensão totalmente distinta da concatenação temporal dos eventos.[62]

A partir dos pilares ontoepistemológicos da *transubstancialidade, transversalidade*, e *atravessabilidade* é possível entender mais de perto as imagens de Mundo Implicado e *Corpus Infinitum*. A imagem do *Corpus Infinitum* expressa a ideia de que o mundo não é pensado como "o outro" de uma subjetividade cartesiana desencarnada. Como vimos acima, o humano não é definido pela racionalidade (moderna europeia) e não se constitui por negação determinada perante o resto dos entes. Também, a imagem de *Corpus Infinitum* põe o acento na dimensão corporal que a ontoepistemologia moderna tinha considerado irrelevante, para procurar apenas na mente e em seus atributos formais a fonte do conhecimento.[63] A imagem de *Mundo Implicado* espressa a ligação imanente de todas as coisas entre si. Ele é um Mundo infinitamente "dobrado" sobre si mesmo[64] cujas "dobras" não se dão no apenas nível da "efetividade", da existência factual, mas abarcam também o virtual e o imaginário – cf. acima, p. XX.[65]

Esta ontoepistemologia não é "uma ontologia diferente – uma resposta diferente ao modo em que o mundo é – mas inspira um modo diferente de pensar" (FERREIRA DA SILVA, NEUMAN, 2019, p. 30 - *tradução minha*). Entendo portanto que o projeto da autora não seja fornecer uma ontologia como resultado de um conhecer *determinante*, mas "uma nova *imagem* [*grifo meu*, FS] da existência"[66] – um modo de pensar o mundo em que tudo aquilo que acontece "é ao mesmo tempo expressão de, e expresso por, seja lá o que existe debaixo, acima e ao lado; o que já se foi, e o que ainda está por vir" (FERREIRA DA SILVA, 2020a, p. 214 – *tradução minha*).

Com base nos resultados alcançados até aqui, na próxima seção será possível recapitular desde uma perspectiva mais abrangente a proposta filosófica da autora em *ADI* e entender mais de perto as razões que estão por trás do seu gesto teórico.

## 2.3 PARA QUE UM OUTRO MUNDO? MUNDO IMPLICADO E DESCOLONIZAÇÃO

Dadas a amplitude e profundidade do argumento de Ferreira da Silva, bem como a grande quantidade de noções que ela mobiliza, é útil aqui percorrer novamente o que foi apresentado para poder apreciar

[61] Cf. *ADI*, p. 116: "Agora, para esse tipo de transversalidade – o atravessamento instantâneo das linhas de separação físicas e emocionais, reais ou imaginadas – ser imaginável, é preciso contemplar o nível no qual *tudo* pode vir-a-ser e em que tal vir-a-ser e não-vir-a-ser afeta qualquer existente (humano e mais-doque humano, animado e inanimado)."

[62] Cf. *ADI*, p. 117: "A *atravessabilidade*, isto é, o deslocamento imediato entre diferentes pontos no tempo presume a causalidade linear, ou seja, a existência de diferentes pontos no tempo, mas não obedece à limitação imposta pela mesma, justamente a causalidade eficiente, isto é, a ideia de que um efeito não pode preceder uma causa – Dana salva a vida de seu antepassado quando ele tinha três anos e ela vinte e sete; ao salvar sua vida, ela garante sua própria existência. Cf. também *ADI*, p. 151. É importante sublinhar que "esses descritores [*transubstancialidade*, *transversalidade*, *atravessabilidade*, FS] como índices de implicabilidade profunda, não nomeiam ou determinam. Tal uso seria simplesmente uma repetição das manobras conduzidas pelos filósofos da razão universal" (*ADI*, p. 115).

[63] Sobre este ponto cf. em geral *HM* , parte 1.

[64] Pode ser útil lembrar que a palavra "implicar" vem do latim "implicare", que significa literalmente "dobrar sobre si mesmo", "dobrar junto", "entrelaçar" (im = em + plicare = dobrar).

[65] Esta configuração ontoepistemológica constitui portanto a proposta de um novo modo de conceber a relação entre matéria e forma e um novo modo de pensar a diferença, que não se deixam capturar pela grade teórico/simbólica do Mundo Ordenado.

[66] Para citar o título de FERREIRA DA SILVA, DESIDERI (2022).

melhor a justificativa e os ganhos teóricos da proposta da autora. Na Seção 1 vimos que Ferreira da Silva aponta para três pilares ontoepistemológicos (separabilidade, determinabilidade, sequencialidade) que constituem os alicerces da cosmovisão ocidental moderna, a qual a autora chama de Mundo Ordenado e pretende desafiar. Podemos resumir os motivos centrais deste desafio nos seguintes pontos:

1a) O Mundo Ordenado é um projeto funcional a pensar o humano como um ser diferente de todos os outros na medida em que ele possui uma mente e é um ser livre e autodeterminado, autônomo.[67]

2a) Contudo, nem todos os seres humanos são concebidos como autônomos. Com efeito, o Mundo Ordenado produz uma diferença entre Eu transparentes (sujeitos pós-iluministas europeus) e Eu afetáveis (sujeitos outros com relação à subjetividade pós-iluminista europeia).

3a) A produção da diferença entre Eu transparentes e Eu afetáveis constitui a base de projetos que configuram o cenário contemporâneo de opressão racial (= o reino da violência), produzindo uma relação de tensão em que os Eu transparentes percebem os Eu afetáveis como sujeitos que não apenas não habitam o espaço da liberdade e da autonomia, mas também o ameaçam. Portanto, eles se tornam alvo de uma violência amparada nas próprias instituições econômico/jurídico/políticas do Mundo Ordenado.

4a) O terreno simbólico-cognitivo do Mundo Ordenado não apenas configura o cenário de opressão racial dos Eu transparentes para com os Eu afetáveis. Também, ele não permite uma compreensão adequada desta relação. De fato, ele produz uma explicação que coloca como causa da opressão racial uma falha moral de pessoas brancas, baseada num preconceito, numa opinião ou crença errada. Isto é, coloca como causa da opressão racial a reação (moralmente injustificada) de pessoas brancas para com os traços físicos e os costumes de populações não-brancas. Exta explicação, segundo Ferreira da Silva, não apenas se baseia no pilar da *determinabilidade* que é costitutivo do Mundo Ordenado, mas faz também desaparecer a dimensão político-jurídico-econômica da subjugação racial, pois considera a subjugação racial como *externa* ao andaime político-jurídico-econômico do Mundo Ordenado. Assim este andaime não é atingido no seu cerne pela condenação da opressão racial global. Destarte, não apenas o Mundo Ordenado seria responsável pela configuração atual da opressão racial/global, mas ele a reproduz informando os próprios marcos de compreensão das dinâmicas de opressão. Daí a tarefa de pensar um outro horizonte ontoepistemológico, o Mundo Implicado, que permita, por um lado, fornecer uma compreensão adequada dos processos de subjugação racial, e, pelo outro lado, fundamentar um cenário alternativo ao Mundo que gera o reino da violência.

A ideia de Mundo Implicado, portanto, é pensada a partir da necessidade de subversão dos efeitos do Mundo Ordenado.

1b) O Mundo Implicado subverte a ideia de liberdade como autonomia, pensando o humano como profundamente imbricado com cada ser.

2b) Isso faz com que não se produza a separação entre Eu transparentes e Eu afetáveis.

3b) Por conseguinte, o Mundo Implicado desfaz o chão que sustenta a opressão racial/global.

4b) Ao mesmo tempo, o Mundo Implicado fornece ferramentas analíticas para uma compreensão da opressão racial/global funcional à emancipação (uma compreensão que não reproduz o Mundo Ordenado na base da opressão racial/global precisamente porque foge de explicações que o consolidam).

[67] Cf. FERREIRA DA SILVA (2017a).

Este ponto merece um aprofundamento. Em particular, precisamos mostrar quais são, segundo a autora, os ganhos de uma compreensão da opressão racial/global a partir do Mundo Implicado. Isso é algo que a autora faz contrapondo a sua análise, particularmente, ao materialismo histórico marxista e à dialética racial que mencionamos na seção 1.

Contra as interpretações marxistas da relação entre o racial, o capitalismo e a opressão colonial, Ferreira da Silva argumenta que os pilares da *separabilidade*, da *determinabilidade* e da *sequencialidade* que estão na base das interpretações maeterialistas históricas não permitem entender como a racialidade e a colonialidade informam o funcionamento do capital do cenário contemporâneo.[68] Em particular, a *separabilidade* faz com que a produção econômica seja vista como "um aspecto distinto da existência humana coletiva" (*ADI*, p. 175). A *determinabilidade* faz com que o modo de extração de valor próprio da apropriação colonial (= acumulação primitiva) seja considerado *categorialmente distinto* do modo de produção capitalista. A *sequencialidade* faz com que o conceito de acumulação primitiva seja colocado *antes* do modo de produção capitalista.[69]

Esta análise das modalidades segundo as quais o materialismo histórico compreende as relações entre o racial, o colonial e o capital, nos permite estabelecer uma ponte com a análise que Ferreira da Silva faz da dialética racial. De fato, segundo a autora, o materialismo histórico oclui o modo em que o racial e o colonial estão implicados nas estruturas do capitalismo e nas configurações ético-políticas que a ele se acompanham assim como a dialética racial ocluia o modo em que a racialidade opera no cerne da dimensão propriamente jurídico-político-econômica moderna reduzindo-a a uma falha moral.[70]

Só uma análise que não reproduz os pilares ontoepistemológicos da separabilidade, determinabilidade, e sequencialidade pode fornecer ao mesmo tempo um marco de compreensão adequedo da triada racial/colonial/capital:

> Por isso, eu proponho uma figuração fractal da tríade formada pelo colonial, racial e capital que, ao violar a separabilidade, provoca o colapso de seus efeitos, quer dizer a anterioridade e a exterioridade. Em vez de descrevê-la como uma relação dentro de uma totalidade, a figura fractal descreve uma implicação, um momento na *infinidade*. Enfim, em vez do Mundo Ordenado, esta figura refere-se ao Mundo Implicado (*ADI*, p. 161-162).[71]

[68] Cf. *ADI*, p. 175.

[69] Em geral, cf. *ADI*, p. 171 e ss. para uma explanação mais detida de como os pilares ontoepistemológicos do Mundo Ordenado informam as análises materialistas-históricas. Cf. também *ADI*, p. 87 e p. 164: "A temporalidade linear, como uma conjugação de separabilidade e determinabilidade, quer dizer, como sequencialidade, ofusca como o colonial participa diretamente da acumulação do capital. Como? Nesta figuração, em ambos na delimitação do empírico e na delimitação de conceitos, a separabilidade sustenta a descrição clássica do materialismo histórico que circunscreve a produção capitalista propriamente dita à Inglaterra do fim do século XIX. Em outras palavras, a separabilidade opera nas teses sobre o colonial e o capital e em como ela ofusca o que expõe, como estes estão profundamente implicados."

[70] Cf. *ADI*, p. 90 e ss. Um problema comum do materialismo histórico e da dialética racial "é a falta de ferramentas do materialismo histórico ou raciais críticas capazes de abordar o papel da escravidão na acumulação do capital, ou seja, como a dominação colonial-imperial é constitutiva das arquiteturas jurídico-econômicas próprias do – e não [...] temporalmente (*separadas* do) anteriores ao capital."

[71] Cf. PF, 207: "Apenas um pensamento complexo, não-linear, pode traçar como (*a*) a matriz colonial (jurídico-econômica) que sustentou o capital mercantil (*b*) opera através do *arsenal racial* (político-simbólico) que continua a alicerçar o capital industrial, bem como (*c*) o capital financeiro por meio da violência racial. " As bases metafísicas do pensamento fractal, que correspondem ao Mundo Implicado, são expostas como segue – cf. FERREIRA DA SILVA (2020a, pp. 212-213): "A partir daquilo que chamo de "perspectiva materialista primária", por conta da pressuposição ôntica do *plenum* (no nível da partícula), *o que acontece* é também uma composição (ou *de-composição* ou *re-composição*), sempre já um reagrupamento do que aconteceu antes e do que ainda está para acontecer. Uma vez que se apreende tudo que existe como *plenum*, tanto *o que acontece* quanto *o que existe* não possuem mais os limites fixos dos corpos de Newton e das categorias de Kant (formas), e isso possibilita pensar diferentemente o mundo." Cf. também FERREIRA DA SILVA (2014b).

Em virtude do maior potencial explanatório, este horizonte de compreensão expõe de modo adequado o "reino da violência" que resulta da relação racial/colonial/capital. Por um lado, a análise proposta pela autora pretende mostrar como a triada racial/colonial/capital está embutida nas práticas e no vocabulário ético-político que deveria condenar racismo, pobreza, desigualdade, etc. Pelo outro lado, a análise proposta é pensada de tal modo que ela própria não acabe alimentando tal cenário, pois, sendo ela conduzida a partir do Mundo Implicado, evita os próprios pilares ontoepistemológicos que dão sustento à divisão entre Eu transparentes e Eu afetáveis, bem como ao "reino da violência" que resulta desta divisão. Finalmente, este horizonte de compreensão é visto como um horizonte que dá conta das instâncias da de(s)colonização, isto é "a restauração do valor total expropriado de terras nativas e corpos escravos" (*ADI*, p. 37). De fato, segundo Ferreira da Silva, é só a partir de um cenário que não separa o racial, o colonial e o capital, mas os compreende como fractalmente co-implicados, que faz sentido a ideia de de(s)colonização nos termos aqui especificados.[72] Assim, é apenas a partir de uma compreensão de mundo que foge dos pilares do Mundo Ordenado que projetos de(s)colonizadores eficazes e novas instituições jurídico-econômicas podem ser pensados.[73]

Com base no cenário aqui delineado, acredito que seja agora possível se aproximar ao modo em que Ferreira da Silva mobiliza, reinterpretando-a, a noção hegeliana de *Ding* como uma noção que remete ao Mundo Implicado.

## 3. A *DING* HEGELIANA E O MUNDO IMPLICADO

### 3.1 DUAS OUTRAS FONTES DE INSPIRAÇÃO PARA O MUNDO IMPLICADO

Antes de nos deter sobre a interpretação do conceito hegeliano de *Ding* oferecida por Ferreira da Silva, é preciso lembrar que ele não é a única referência que a autora mobiliza para pensar os conceitos/imagens de Mundo Implicado e *Corpus Infinitum*. De fato, além das referências às obras literarias de Octavia Butler (cf. acima p. 131) e à física quântica (cf. acima, nota 56 e abaixo nota 77), cabe notar como a autora mencione outros dois autores que constituem fontes de ispiração para a criação dos conceitos/imagens em questão – a saber, G.W. Leibniz e, de modo mais pontual e menos desenvolvido, M. Pistoletto (cf. FERREIRA DA SILVA, 2020b).

Pistoletto me parece fornecer uma inspiração para Ferreira da Silva pelos seus trabalhos sobre a infinidade[74], a refração dos espelhos[75], e as reflexões teóricas sobre as ideias de implicação e criatividade[76] – confesso, contudo, não conhecer suficientemente a obra de Pistoletto para poder apontar aqui os elementos que relacionam sua trajetória com a elaboração do Mundo Implicado e do *Corpus Infinitum*.

[72] Cf. *ADI*, p. 178 e ss.

[73] Cf. *ADI*, p. 97: "A decolonização exige a implantação de outras arquiteturas jurídico-econômicas de retificação através das quais o capital global restaura o valor total que continua a derivar da expropriação do valor total rendido pela capacidade produtiva do corpo do escravo e da terra do nativo. Antes de podermos desenhar tais arquiteturas, precisamos de uma outra descrição da subjugação racial pois a que possuímos hoje não é capaz de compreender a demanda pela decolonização, isto é, necessitamos um des-conhecer e des-fazer [*unknowing and undoing*] d/o Mundo que atinja seu âmago. Antes de começarmos a desenhar coletivamente um modelo da reconstrução, precisamos seguir a Negridade enquanto esta sinaliza que conhecer e fazer podem ser desatados de um tipo específico de pensamento, o que é necessário para abrir a possibilidade para um afastamento radical de um certo tipo de Mundo." Cf. também FERREIRA DA SILVA (2020b).

[74] Cf. por exemplo a nova exposição "Infinity", que está tendo lugar em Roma a partir de 18 de Março de 2023.

[75] Vejam-se as obras "*Quadri specchianti*" – cf. http://www.pistoletto.it/it/crono04.htm#:~:text=I%20Quadri%20specchianti%20costituiscono%20il,significato%20e%20svilupparne%20le%20implicazioni, acessado em 02.04.2023.

[76] Cf. MORIN, PISTOLETTO (2014) e PISTOLETTO (2022).

Um pouco mais à vontade me sinto com a segunda fonte de inspiração para autora, isto é, a ideia leibniziana segundo a qual o mundo é a totalidade das relações de todas as mônadas, as quais são perspectivas individuais sobre todas as coisas[77] – um mundo em que tudo "coexiste tal como Leibniz [...] descreve, isto é, *enquanto* expressão singular de todas as coisas no universo" (*ADI*, p. 45). Neste cenário, Ferreira da Silva me parece enxergar um modelo que vai na contramão (ou, pelo menos, que possui elementos que vão na contramão) do Mundo Ordenado. Mais especificamente, o conceito leibniziano de *Plenum* desafia a configuração do Mundo Ordenado definida essencialmente pelo princípio da *separabilidade*, em que Eu imateriáis (mentes) são separados do corpo. Em virtude dessa diferença, o *Plenum* leibiziano é um cenário ontoepistemológico marcado pela radical afetabilidade de todos os entes, os quais são moldados pela totalidade das relações que entretêm com todos os outros entes (passados, presentes e futuros). Aqui parece claro como há uma violação dos pressupostos que fundamentam a distinção entre Eu transparentes e Eu afetáveis, bem como uma violação da *sequencialidade* temporal e da justaposição espacial. Ao mesmo tempo, o *Plenum* leibniziano é marcado por variações de ordem qualitativa, ao invés de quantitativas, como no cenário newtoniano que prepara o terreno à formulação kantiana da *determinabilidade*.[78]

Contudo, é o conceito hegeliano de *Ding* que parece ser alvo de um resgate mais aprofundado. Ele é trabalhado pela autora com um grau maior de elaboração conceitual e figura como uma peça chave para elucidar a noção do Mundo Implicado. Na seção sucessiva, finalmente, abordarei esta função do conceito de *Ding* no contexto do argumento de *ADI* tal como ele foi exposto até aqui.

### 3.2 O CONCEITO HEGELIANO DE *DING* E 'A COISA' DE FERREIRA DA SILVA

O conceito hegeliano de *Ding* é tomado como ponto de partida para pensar a relação entre matéria e forma *fora* da representação moderna – nada menos do que um dos objetivos centrais declarados da autora.[79] Neste contexto, a relação de Ferreira da Silva com ele me parece ser ao mesmo tempo uma relação de apropriação e de transformação radical. No que segue, fornecerei uma breve reconstrução do contexto em que Hegel introduz o conceito de *Ding* no segundo capítulo da *Fenomenologia do Espírito* para depois mostrar como ele figura em *ADI*.

#### 3.2.1 O LUGAR DO CONCEITO DE *DING* NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

Antes de poder abordar o modo em que o *Ding* aparece em *ADI* e reconstruir sua função teórica na economia argumentativa deste texto, é preciso delinear brevemente o contexto em que ele aparece na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Para tanto, é necessaria uma breve explicitação de minha leitura desta obra.

---

[77] Cf. LEIBNIZ (2009).

[78] Cf. *ADI*, p. 96, nota 49, em que a autora cita um trecho do próprio Leibniz: "No *Plenum*, todo movimento tem algum efeito sobre corpos distantes em proporção às distâncias entre eles. Afinal, cada corpo é afetado, não somente por aqueles em contato com este e de alguma maneira sente o efeito de tudo que acontece com eles, mas também, através deles, sente os efeitos daqueles em contato com os corpos com os quais estão em contato imediato. A partir disso, essa comunicação estende-se além de qualquer distância. Consequentemente, todo corpo é afetado por tudo que acontece no universo e, assim sendo, quem consegue enxergar tudo consegue ler em cada coisa o que acontece em todos os lugares e até mesmo o que já aconteceu e o que acontecerá ao observer, no presente, o que é remoto no Espaço e no Tempo." Cf. *ADI*, p. 113: "Sem as leis e as formas da razão universal e suas formulações de Espaço e Tempo, a figuração do Mundo Implicado como *Corpus Infinitum* – inspirada pela descrição do universo como *Plenum* de Leibniz – possibilita uma descrição da existência marcada pela capacidade destrutiva e criativa (radical livre e partícula virtual) sinalizada pelo corpo sexual da nativa/escrava."

[79] Cf. *ADI*, p. 38 e acima, Seção 1. Cf. também *ADI*, p. 123, nota 78: "Com essa manobra de reivindicar A Coisa – neste texto, ela refere-se à formulação de Hegel da própria, como ficará claro mais *adiante*–, proponho um ponto de partida "metafísico" radicalmente imanente inspirado pelos fracassos da física quântica, justamente o campo científico responsavel por expor a *indeterminabilidade* fundamental da realidade além do espaço-tempo na dimensão quântica, isto é, o *plenum*."

Interpreto a *Fenomenologia do espírito* (pelo menos a primeira parte dela, e talvez entre outras coisas)[80] como uma espécie de argumento transcendental que visa a fornecer uma justificação filosófica do conhecimento objetivo – isto é, da ideia do ser humano ser capaz de conhecer as coisas como elas são. Com "argumento transcendental" entendo aqui uma análise que visa reconstruir as condições de possibilidade de algo. No caso específico em questão:

- se parte da constatação de que os seres humanos conhecem, e "conhecer" não pode significar nada menos do que "conhecer objetivamente", sob pena de cair em uma contradição interna (como definir "conhecimento" uma relação que fica aquém das coisas como elas são em si mesmas?);

- não se considera viável uma investigação prévia sobre a costituição do conhecimento ou seus critérios de validade, mas se propõe uma reconstrução imanente, guiada por um processo que se considera científico,[81] de capacidades e condições que têm que se dar para que um ente possa ser entendido como um ente que conhece.

Mais especificamente, a primeira parte da *Fenomenologia* (até o capítulo sobre o Espírito) oferece as condições de possibilidade para que um ente possa ser considerado como possuindo *intencionalidade* – entendendo por "intencionalidade" a "capacidade de mentes e de estados mentais de serem acerca de, representar, estar por (*stand for*) coisas, propriedades e estados de coisas" (Jacob, 2003 - *tradução minha*). No capítulo intitulado "A Percepção ou: a coisa e a ilusão", Hegel aborda a capacidade da mente de ser acerca de *coisas*, *objetos particulares* – tais como "uma determinada arvore", "uma determinada casa", ou "um determinado cristal de sal". Aqui temos uma relação de tipo representacional entre um sujeito em um objeto. O sujeito da percepção é tematizado como um Eu. O objeto da percepção é tematizado por Hegel como "a *coisa [Ding] de muitas propriedades*." "Assim está agora constituída a coisa da percepção e a consciência, determinada como percebente, enquanto essa coisa é seu objeto" (FE, p. 98).

No argumento de Hegel, a coisa como o objeto da percepção é constituída por três momentos: o momento do "*aqui* simples" (*este* cristal de sal, na sua própria singularidade e materialidade), o momento das propriedades (a *brancura* deste cristal de sal, a forma *cúbica* deste cristal de sal, o *peso* deste cristal de sal), e o momento da "*coisidade*", como meio indiferente que "suporta" todas as propriedade deste cristal de sal. É importante aqui frisar que a *coisidade* (*Dingheit*) é um *momento* que constitui a *coisa* (*Ding*) como o correlato objetual da consciência perceptual. O objeto da percepção é *uma* coisa singular e material, que possui *muitas* propriedades, que coexistem nela: *este* cristal de sal é *branco,* e *também cúbico, também* tem *um deteriminado peso*, etc.: ele é "o referente de multiplicidades capturadas por termos como 'Também', o 'Um' e o 'Muitos'" (*ADI*, p. 74, nota 27).

### 3.2.2 *A COISA* EM *ADI*

Se interpreto corretamente, Ferreira da Silva parte desta tematização hegeliana da coisa como *objeto* de consciência intencional de um *sujeito* entendido como um Eu para apontar para um outro caminho. Em particular, Ferreira da Silva me parece querer resgatar o momento da *coisidade* (o momento do *também)* para, através dele, detonar a própria relação representacional que se dá entre o Eu e o objeto, e, com isso, abrir um horizonte ontoepistemológico em que os próprios polos do Eu e do objeto *não se geram*. Isso se tornará mais evidente um pouco mais à frente.[82]

[80] Cf. McDOWELL (2018 e 2020).

[81] "Científico" aqui não é entendido no sentido das "ciências positivas" (tais como a física, a biologia, o direito), mas no sentido de "propriamente filosófico".

[82] Esta agenda teórica da autora se constitui como uma extensão para um âmbito filosófico mais abrangente de insights de Lloyd acerca de reflexões de Samuel Beckett sobre artes visuais. Cf. *ADI*, p. 53, n. 7: "Neste sentido,

Por enquanto, é necessário frisar a distinção que Ferreira da Silva faz entre *A Coisa*, e *uma coisa*. *A Coisa* não é *uma coisa* particular, já compreendida como um objeto para uma consciência.[83] *A Coisa* indica, antes, um horizonte ontológico outro, que não se deixa capturar pelo esquema sujeito-objeto, mente-mundo, que informa a *Fenomenologia do Espírito* e, mais em geral, a cosmovisão ocidental moderna baseada primeiramente no pilar ontoepistemológico da *separabilidade*.[84] *A Coisa* de Ferreira da Silva me parece assinalar precisamente a possibilidade de alternativas a esta visão – alternativas à representação moderna, entendendo este conceito tanto no sentido mais estrito, especificamente epistemológico, enquanto relação epistêmica entre um sujeito e um correlato objetivo, como no sentido mais abrangente, como visão de mundo. Desde este ponto de vista mais abrangente, A Coisa sinaliza a possibilidade de uma outra ontoepistemologia – a do Mundo Implicado, em que matéria e forma são pensadas além da estrutura categorial e simbólica própria da modernidade ocidental. No que segue, procurarei mostrar mais em detalhe a relação entre a proposição d'A Coisa e o projeto de substituição do Mundo Ordenado pelo Mundo Implicado, relacionando a proposição d'A Coisa com temas centrais que tecem a proposta teórica da autora.

*a) A Coisa como exterioridade radical (= "anti-objeto"):*

Na tradição que tem produzido o Mundo Ordenado as coisas são ob-jetos (aquilo que é posto perante a consciência, para a consciência) e, ao mesmo tempo, ob-stáculos (aquilo que se contrapõe, que está "contra" à consciência, exterioridades que ameaçam a possibilidade de uma concepção dos Eu enquanto livres, autônomos).[85] Por isso, como mencionado na Seção 1, pensadores como Descartes, Kant e Hegel (entre outros) têm se esforçado para reconduzir a exterioridade das coisas a princípios que remontam à interioridade da consciência.[86]

A Coisa, pelo contrário, aponta para "um horizonte de *exterioridade* radical" (*ADI*, p. 55, *grifo meu*), que não é de algum modo *para* uma consciência – pois, como já observado, no cenário determinado pel' A Coisa não se gera o dualismo consciência/objeto, nem, consequentemente, a necessidade de proteger uma

minha manobra em direção à Coisa ecoa com a análise de David Lloyd sobre os trabalhos visuais de Samuel Beckett, mais especificamente em relação às reflexões sobre os enunciados de Beckett sobre a 'decomposição do objeto' ou 'a decomposição do sujeito', momento em que ele encontra 'o problema da coisa que excede tanto o objeto e o sujeito, expressão e representação' (LLOYD 2011, p. 2070). Na leitura de Lloyd, encontro a manobra de Beckett de distanciar-se do modernismo através de sua recusa à 'anterioridade' do sujeito no campo das artes, um momento da crítica geral da representação moderna, precisamente a manobra que, este artigo argumenta, deveria ser estendida aos textos históricos e sociais científicos." Cf. também *ADI*, p. p. 54: "Sem oferecer um programa ou projeto, extraindo o que sustenta os programas de conhecer e fazer predominantes, eu contemplo o horizonte consistentemente articulado e rejeitado pelo pensamento moderno – aquele prometido pela Coisa ao apontar para além da representação moderna, o qual é também o referente de considerações sobre a afetabilidade." Além disso, vejo aqui um link entre a interpretação d'A Coisa de Ferreira da Silva e o resgate que ela faz da ideia leibniziana de *expressão* como alternativa a relação representacional sujeito-objeto.

[83] Cf. *ADI*, pp. 52-53, nota 7: "[E]xiste uma diferença entre *A Coisa* (enquanto um referente ontológico) e *uma coisa* (o termo genérico mobilizado em relação a algo que ainda não tem nome, mas que já é abordado como um *objeto*)."

[84] Como mostrado na seção 1, o pilar ontoepistemológico da separabilidade é pressuposto pela determinabilidade e pela sequencialidade. A separabilidade parece ser a assunção ontoepistemológica fundamental do Mundo Ordenado.

[85] A exterioridade, de fato, implica a afetabilidade – ou seja, ameaça a transparência, a autonomia, a liberdade.

[86] Como mostrado na Seção 1, este movimento pode ser visto nas filosofias de Descartes, Kant e Hegel. Em Descartes a *res extensa* pode ser reconduzida aos princípios formais da mente. Em Kant, a estrutura transcendental do sujeito possui os requisitos formais necessários para julgar (= determinar) objetivamente acerca dos estados de coisas. Em Hegel, a natureza se torna manifestação do próprio espírito, que se reconhece nela. Em todos estes projetos, segundo Ferreira da Silva, a corporeidade é colocada entre colchetes.

consciência supostamente autônoma da afetabilidade causada pela exterioridade das coisas. A autora de fato quer tomar como "ponto de partida o momento anterior à, enquanto simultaneamente contempla o além da, representação."[87] Em particular, enquanto exterioridade radical, ela se coloca como uma espécie de anti-objeto: "A Coisa resiste dissolvendo qualquer tentativa de reduzir o que *existe e acontece* aos registros do objeto, do outro ou da mercadoria" (*ADI*, p. 109).[88]

A exterioridade radical da qual A Coisa é o referente, contudo, não indica um horizonte de indiferença omnilateral, generalizada – muito pelo contrário, ela prevê a profunda implicabilidade de todas as coisas.[89] E tal implicabilidade profunda de todas as coisas é ligada à dimensão material, elemental[90]. A materialidade, a elementalidade, são aquilo que interliga todos os seres – não no plano das leis de natureza, como exterioridade desde sempre para um sujeito (= como *espaço*, e, mais em geral, dentro do âmbito "[d]as intuições puras e [d]as categorias do conhecimento de Kant" - *ADI*, p. 74), mas de um modo que quebra com a relação materia/forma do Mundo Ordenado.

> Domado, apreendido como um significante da *exterioridade* dentro do pensamento moderno ocidental, o corpo foi repetidamente usado como referente de outros modos de existir como seres humanos, daquilo que excede e, portanto, ameaça as narrativas da lei e da moral autorizadas pela razão soberana (*ADI*, p. 74).[91]

*b) A Coisa como referente do corpo sexual feminino (= "anti-sujeito"):*

Mais especificamente, a elementalidade d'A Coisa é o horizonte assinalado pelo corpo feminino nativo/escravo.[92]

> Aqui, eu estou atendendo ao convite de Moten de resgatar [*to retrieve*] o corpo da *espacialidade-exterioridade*, o momento de significação no qual a filosofia moderna o aprisionou; mas, o faço atendendo à figura da mulher (nativa/escrava) colonizada, através da qual ele situa a emergência do sujeito/objeto negro em resistência [*resisting black su(o)bject*]. Um referente da Coisa, sem/fora do valor (de conhecimento, de moralidade ou de troca), ela resiste/existe *como/em* excesso (*ADI*, pp. 74-75).

Em particular, se interpreto corretamente, Ferreira da Silva vê no corpo sexual da mulher nativa/escrava um anti-Sujeito, que precisamente pelo fato de ser excluído do quadro metafísico/moral/político/econômico do Mundo Ordenado e feito alvo de violência, é "uma resposta à possibilidade de existir e pensar outramente. Aqui, o corpo sexual da nativa/escrava figura a posição desde a qual o pensamento atende a A Coisa. Não como um significante, mas por ser sistematicamente rejeitado como significante de

[87] A proposta teórica de Ferreira da Silva, portanto, não parte do sujeito, da consciência, do Eu, mas é "pré-posicionada (antes do e em direção) ao Homem nascido no mundo" (*ADI*, p. 111).

[88] Cf. *ADI*, p. 52, onde, pelo contrário, a autora explica que no terreno da representação, "[a] Coisa [*Das Ding*] não faz mais do que possibilitar o sujeito, o "Eu", a figura que media as formulações do objeto, do outro e da mercadoria."

[89] Cf. *ADI*, p. 112: "Basicamente, isto significa que ao nível quântico *tudo* está (todas a partículas estão) profundamente implicado, porque os constituíntes elementares de tudo existem (de uma forma ou de outra), tem existido desde os, e estiveram muito próximas uma das outras nos, primeiros momentos que seguiram o Big Bang. Muitas implicações seguem-se desta descrição de *tudo* [*everything*]. No que me toca, e como já disse outras vezes, eu leio como uma imagem da realidade (implicabilidade profunda) ao nível da "Coisa", aquela dimensão (*em-si-mesma*) que Kant afirmou não interessar ao conhecimento e que Hegel transformou em conteúdo do Espírito."

[90] Me parece possível afirmar que a proposta de Ferreira da Silva seja um "novo materialismo". Cf. FERREIRA DA SILVA (2022, p. 263): "Only by attending to the elemental, I propose, in lieu of the metaphysical—that is, by abandoning the universal and the transcendental—is it possible to devise descriptors and maneuvers capable of dismounting the onto-epistemological pillars that support the reign of necessity. With elementum, I am moving to an anti/ante-Kantian reading of what Kant called the Thing (das Ding) by considering it in a materialist reading of Leibniz's plenum-—that is, I am approaching the Thing as matter."

[91] Sobre a desvalorização do corpo no pensamento moderno ocidental cf. *HM*, parte 1. Cf. acima, nota 42.

[92] Cf. *ADI*, p. 75.

qualquer expressão ou atualização do Sujeito" (*ADI*, pp. 46-47).[93] A Coisa, portanto assinala a possibilidade de uma modalidade de existência do (ou além do) humano que não é pautada na subjetividade como autodeterminação.[94]

*c) A Coisa como virtualidade:*

Mais especificamente, a exposição da violência no corpo da mulher nativa/escrava[95] é lida como "um vazio" e "um abismo", "povoado por todas as possibilidades contidas pelos referentes o "Também", o "Um" e o "Muitos" da Coisa" (*ADI*, p. 76). Este me parece ser o lugar da *virtualidade* como horizonte alternativo ao Mundo Ordenado, um horizonte no qual "o 'Também', o 'Um' e o 'Muitos' [são] não resolvidos". Este cenario, portanto, oferece a possibilidade de uma concepção alternativa da diferença enquanto tal, pois reconfigura as relações entre as categorias de identidade e pluralidade que forjam a concepção de diferença do Mundo Ordenado.96 E este pensar é guiado, como vimos na seção 2, pela imaginação, "quando em vez da ordem do Sujeito, o pensamento atende à infinidade que A Coisa tanto abriga e oferece" (*ADI*, p. 44).[97] Com efeito, A Coisa é aquilo que escapa o Pensamento e a representação moderna porque se coloca *aquém*, *antes* (e a autora espera também *além, depois* - no sentido de uma substituição, *ao invés de*) da distinção sujeito/objeto, tornando-a ao mesmo tempo impossível.

*d) A Coisa e a negridade:*

A Coisa possui também relação direta com a formulação hegeliana da negridade. Uma vez liberada da sua dimensão categorial (= a categoria de negridade como ferramenta da analítica da racialidade) pela poética negra feminista, a negridade é vista como aquilo que pode promover a liberação da própria Coisa (= do Mundo Implicado) em geral de sua captura no aparato categorial do Mundo Ordenado – a negridade se tornaria aqui a força disruptiva que permite pensar o mundo fora das amarras categoriais e do pensamento determinante.[98] Ferreira da Silva toma como ponto de partida do pensar a

> capacidade disruptiva da Negridade ativada pelo corpo sexual feminino, através da atenção à virtualidade, a qual torna possível contemplar a implicabilidade profunda que prevalece na existência, ou seja, matéria imageada *como* contingência e possibilidade em vez de necessidade e determinabilidade. Esta

[93] Cf. *ADI*, p. 71: "Aqui, o corpo figura um desejo não-representável/não-regulado que, diferentemente do momento da violência divina de Benjamin e da cena erótica de Bataille, não refigura o soberano (a versão ideal da autodeterminação), mas continua fora da ordem legal-moral e fora da produção econômica e simbólica *como* uma figuração da Coisa." Em particular, o interesse de Ferreira da Silva foca na dimensão do desejo – cfr. *ADI*, p. 71: "Estou interessada num modelo de intervenção capaz de contemplar o corpo *como* um referente da Coisa *afora* da significação moderna, isto é, um modelo que exponha precisamente o referente que a versão da razão soberana de Hegel protegeu *na/como* interioridade, quer dizer, o desejo."

[94] Cf. FERREIRA DA SILVA (2011, p. 146): "[I]t will be necessary to relinquish self-determination, which has led to the writing of the classical hierarchy in the global table of identity and difference organized by the arsenal of raciality and their assumption that the 'other of Europe' should remain separated to avoid contamination, or die out."

[95] Cf. a discussão de Ferreira da Silva acerca de como Saidiya Hartman e Fred Moten abordam a cena do espancamento de Aunt Esther, descrita por Frederick Douglass. Em *Unpayable Debt* o corpo cativo ferido na cena da subjugação me parece se tornar o ponto de vista epistemológico privilegiado para expor a violência do Mundo Ordenado. Em *ADI*, cf. pp. 112-113

[96] Cf. *ADI*, p. 74. Não é possível me deter aqui, mas acredito que a proposta de repensamento da diferença proposta por Ferreira da Silva seja radicalmente anti-dialética.

[97] Cf. *ADI*, p. 80: "A Coisa deve ser contemplada, isto é, longe do universal, em direção ao cósmico (o abismo).

[98] Cf. *ADI*, p. 101: "De fato, negridade abriga a esperança de que o Fim do Mundo emancipe A Coisa das Categorias (das estratégias de particularização do pensamento moderno) e também de qualquer tentativa de lhe conferir uma Essência (seja como significante da teleologia do Espírito ou do fluxo que é a Duração), modelada pelo Tempo ou não." Como notado acima, pp. 128-129, "a negridade não fornece uma ontologia diferente – uma resposta diferente ao modo em que o mundo é – mas inspira um modo diferente de pensar". O esperimento da autora nos convida para um cenário em que "o pensamento dá um passo atrás, se encontra parte da grã bagunça que é o plenum e se contenta de oferecer soluções momentâneas para cada instância conforme uma intenção mediada pelo contexto dado" (FERREIRA DA SILVA, 2019b, p. 9 – *tradução minha*).

> imagem emerge numa leitura materialista (da matéria) guiada pela "Coisa", a "universalidade indiferente e passiva" de Hegel, o "Também" de tantas propriedades ou "matérias" – isto é, algo que em tudo que existe e ocorre apresenta-se como consciência e suas ferramentas, só porque deixa de ser quando apreendido no Espaço Tempo (*ADI*, p. 114).

Aqui vemos mais de perto como seja precisamente o momento da *coisidade* da *Ding* hegeliana que constitui o cerne da apropriação da autora. Com efeito, o momento da *coisidade*, no argumento hegeliano, é o momento da coexistência das propriedades da coisa individual, propriedades que, tomadas na sua universalidade, são chamadas de "matérias".[99] Num determinado estágio do desenvolvimento dialético da dialética da percepção na *Fenomenologia*, encontramos a consciência assumindo para si a unificação da coisa *num* objeto, enquanto o correlato mundano é a multiplicidade de propriedades. Aqui, "o que se chama propriedade, vem a ser representado como *matéria livre*. A coisa é elevada, dessa maneira, a um verdadeiro *também,* enquanto se torna uma coleção de "matérias"; e, em vez de ser Uno, fica sendo uma simples superfície envolvente" (FE, p. 102). Esse momento registrado pela multiplicidade de "matérias" (= a *brancura*, a *cubicidade*, a *salinidade*, etc...) que coexistem ao mesmo tempo me parece ser a o cerne d'A Coisa de Ferreira da Silva como referente do Mundo Implicado: um horizonte *material* em que "cada uma dessas 'matérias' está onde está a outra", uma "porosidade pura" (FE, p. 110).[100] Pela sua natureza extra-categorial, A Coisa se torna assim um modo para pensar a negridade fora das amarras do pensamento moderno, que a tornam uma ferramenta de subjugação:

> quando não é abordada como categoria, mas *como* referente de um outro modo de existir no mundo, a negridade retorna (a) A Coisa, desde seu exílio nos limites do pensamento moderno. Aqui, eu mobilizo a negridade como guia, num procedimento poético feminista que tem como alvo o pilar central do mundo pensado (*ADI*, p. 123).

## CONCLUSÃO

Chegado a este ponto, espero ter conseguido retraçar as linhas fundamentais da interpretação/apropriação da *Ding* hegeliana em *ADI*, bem como ter mostrado o contexto argumentativo mais amplo em que ela se insere. A *Ding* hegeliana fornece a base para a formulação d'A Coisa, como referente do Mundo Implicado, isto é, um cenário ontoepistemológico que pretende

- subtrair o chão "metafísico" ao reino da violência;

- explicar como o reino da violência se produziu;

- tornar inteligível a demanda para a de(s)colonização;

- e ao mesmo tempo possibilitar a formulação de projetos emancipatórios eficazes.

A partir destes resultados, é possível comparar a interpretação/apropriação do conceito hegeliano de *Ding* em *ADI* com a interpretação de Hegel oferecida pela autora em *HM*.

Como mencionado na introdução, em *HM* Hegel é interpretado como o autor que fundamenta a "tese da transparência", a saber, uma concepção da subjetividade como racional, irrestritamente livre e autônoma. Esta concepção da subjetividade será fixada nas décadas sucessivas pelas ciências antropológica e social

[99] Cf. FE, p. 98.

[100] Cf. FERREIRA DA SILVA (2019a, p. 47): "*Em estado bruto, A Coisa, como um referente de intedeterminação* (∞ - ∞) *ou como matéria prima, saúda a capacidade da negridade de libertar a imaginação das garras do sujeito e suas formas, o que não é senão um primeiro gesto em face de um modo de pensar que contempla total e simultaneamente a virtualidade e a realidade*.

junto com o seu outro – uma subjetividade ligada ao corpo, não-livre, heterônoma – por meio do arsenal de ferramentas teórico-simbólicas que a autora chama de "analítica da racialidade", e que produzem de modo científico a distinção entre Eu transparentes (brancos) e Eu afetáveis (não-brancos) que está na base da opressão racial/global.

Em *ADI*, Ferreira da Silva me parece resgatar do pensamento hegeliano um conceito, o conceito de *Ding*, que se contrapõe ao Eu transparente. Contudo, me parece haver uma diferença fundamental entre o modo como o conceito de *Ding* aparece em Hegel e em Ferreira da Silva. Na narrativa hegeliana da *Fenomenologia*, a *Ding* se torna objeto da consciência perceptual, a coisa das muitas propriedades – permanecendo assim dentro da representação moderna e do Mundo Ordenado que ela gera. Na narrativa de *ADI*, A Coisa é pensada como um horizonte ontológico que precede a polaridade entre consciência intencional e seu correlato objetivo e que não desemboca nesta dualidade sujeito-mundo. Portanto, A Coisa pode ser vista como o ponto de partida para pensar um horizonte ontoepistemológico que, evitando a cena da representação, não gera Eu transparentes – e, por conseguinte, Eu afetáveis – e evita assim os pressupostos que estão na base do reino da violência.

Esta diferença me parece ser significativa com relação à abordagem interepretativa de Ferreira da Silva perante uma tendência muito forte dentro dos estudos hegelianos, isto é, a tendência a atualizar o pensamento hegeliano, às vezes com correções e "departidas parciais"[101] para encontrar nele instrumentos para lidar com problemas filosóficos contemporâneos.[102] Com efeito, o resgate/transformação do conceito de *Ding* na imagem d'A Coisa operado pela autora visa a uma rejeição completa de todo o arcabouço ontoepistemológico hegeliano.

Neste sentido, se ainda hoje há projetos filosóficos que se concebem como hegelianos enquanto outros propõem correções, adaptações e atualizações do pensamento de Hegel segundo o mote "com Hegel, além de Hegel", o mote de Ferreira da Silva me parece que poderia soar "a partir de Hegel, contra Hegel, fora de Hegel". "A partir de Hegel" no duplo sentido de que, por um lado, para a autora é fundamental investigar a força produtiva do pensamento hegeliano no contexto simbólico/jurídico/econômico/político/moral hegemônico contemporâneo e, por outro, ela encontra no próprio pensamento hegeliano conceitos, como o conceito de *Ding*, dos quais ela se apropria de forma criativa. "Contra Hegel" porque esta apropriação criativa, bem como o projeto mais amplo em que ela se insere, visam procurar uma alternativa (metafísica, epistemológica, política, jurídica, econômica, ética) ao mundo que o pensamento hegeliano contribui a configurar. "Fora de Hegel" porque esta alternativa recusa completamente o terreno ontoepistemológico fundamental em que o projeto hegeliano está assentado.

**Referências bibliográficas**

**Obras abreviadas:**

*ADI* = FERREIRA DA SILVA, D. (2019). *a dívida impagável*. São Paulo.

FE = HEGEL, G.W.F. (2023). *Fenomenologia do Espírito2*. Petrópolis: Vozes.

[101] A ideia de "departidas parciais" alude ao título de uma seção do cap. 1 de *HM*, em que Ferreira da Silva discute projetos críticos posmodernos e de teóricos/as críticos/as da raça. Com este título, a autora me parece sugerir, por um lado, que tais projetos não escapam os pressupostos fundamentais (tais como a historicidade e a transparência) que geram opressões que eles próprios pretendem criticar. Por outro lado, ela me parece indicar que o próprio projeto dela é uma departida destes projetos que ela vê como tentativas importantes, mesmo que limitadas. Uso aqui esta expressão para indicar projetos de atualização crítica do pensamento de Hegel no sentido de projetos que *não abandonam* pelo menos alguns pressupostos centrais do pensamento hegeliano.

[102] Penso, por exemplo, em Butler, McDowell, Brandom, Žižek, Habermas, Honneth entre outr*s.

*HM* = FERREIRA DA SILVA, D. (2022). *Homo Modernus. Para uma ideia global de raça*. Rio de Janeiro: Cobogó.

**Outras obras citadas:**

DEJESUS, A. (2022). *Notas sobre a atualidade da ferida colonial*. Recife: Titivillus Editora.

FERREIRA DA SILVA, D. (2005). Bahia Pêlo Negro. *Ethnicities* 5-3: 321–342.

FERREIRA DA SILVA, D. (2011). Notes for a Critique of the Metaphysics of Race. *Theory, Culture & Society* 28-1: 131-148.

FERREIRA DA SILVA, D. (2013). To Be Announced: Radical Praxis or Knowing (at) the Limits of Justice. *Social Text* 31-1/114: 43–62.

FERREIRA DA SILVA, D. (2014a). Toward a Black Feminist Poethics: The Quest(ion) of Blackness Toward the End of the World. *The Black Scholar* 44-2: 81-97.

FERREIRA DA SILVA, D. (2014b). *Transversing* the Circuit of Dispossession.The Eighteenth Century 55-2/3: 283-288.

FERREIRA DA SILVA, D. (2016). Sobre diferença sem separabilidade. Texto de Denise Ferreira da Silva para o catálogo da 32a Bienal de Arte de São Paulo, "Incerteza viva".

FERREIRA DA SILVA, D. (2017a). *O evento racial* - https://www.youtube.com/watch?v=T_QBEPK7too

FERREIRA DA SILVA, D. (2017b). 1 (life) ÷ 0 (blackness) = ∞ - ∞ or ∞ / ∞: On Matter Beyond the Equation of Value. *E-flux journal* no. 79, Fevereiro 2017.

FERREIRA DA SILVA, D. (2017c). Unpayable debt: reading scenes of value against the arrow of time. In: LATIMER, Q., SZYMCZYJ, A. *The documenta 14 Reader*. Munique e Nova Iorque: Prestel Publishing.

FERREIRA DA SILVA, D. (2017d). Blacklight. In: MOLLOY, C., PIROTTE, P., SCHÖNHEICH, F. *Otobong Nkanga: Lustre and Lucre*. Berlin: Sternberg Press.

FERREIRA DA SILVA, D. (2019a). Em estado bruto. *Ars* 17-36: 45-56.

FERREIRA DA SILVA, D. (2019b). An End to 'this' World. Denise Ferreira da Silva interviewed by Susanne Leeb and Kerstin Stakemeier. *Texte zur Kunst*. https://www.textezurkunst.de/en/articles/interview-ferreira-da-silva/. (Consultado em 14.08.2023).

FERREIRA DA SILVA, D.; NEUMAN, A. (2019). 4Waters: Deep Implicancy. Correspondência publicada para o evento Images Festival.

FERREIRA DA SILVA, D. (2020a). Pensamento fractal. *PLURAL* 27-1: 206-214.

FERREIRA DA SILVA, D. (2020b). Reading the Dead. A Black Feminist Poethical Reading of Global Capital. In: Lethabo King, T., Navarro, J., Smith, A. *Otherwise World: Against Settler Colonialism and Anti-Blackness*. Duke UP.

FERREIRA DA SILVA, D. (2022). *Unpayable Debt*. Sternberg Press.

FERREIRA DA SILVA, D.; DESIDERI, V. (2022). Another Image of Existence. *Performance Philosophy* 7-1: 132-145.

JACOB, P. (2003). Intentionality. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/intentionality/>.

LEIBNIZ, G. W. (2009). *Monadologia e outros textos*. Org. e trad. F. L. Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra.

LLOYD, D. (2011). Beckett's Thing: Bram Van Velde and the Gaze. *Modernist Cultures* 6-2: 269-295.

MCDOWELL, J. (2018). Qual é o tópico da *Fenomenologia*? *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 15-25: 1-17.

MCDOWELL, J. (2020). Brandom on the Introduction to the Phenomenology. In *Reading Brandom. On* A Spirit of Trust. Org. G. Bouché. Abingdon/New York: Routlege.

MORIN, E., PISTOLETTO, M. (2014). *Impliquons-nous. Dialogue pour le siècle*. Actes Sud, Arles.

PISTOLETTO, M. (2022). *La formula della creazione*. Biella: Cittadellarte Edizioni.

SANGUINETTI, F. (2023). Hegel e a analítica da racialidade de Denise Ferreira da Silva. *Veritas* 68-1: 1-19.

# Dialética e Decadência Ideológica: para uma teoria marxista da filosofia contemporânea

## *Dialectics and Ideological Decay: towards a marxist theory of contemporary philosophy*

Francisco Cannalonga
Mestrando Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)
franciscocannalonga@gmail.com

Jonnefer Francisco Barbosa
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)
jfbarbosa@pucsp.br

**Resumo:** Neste trabalho, com base na teoria da decadência ideológica de Lukács, procuraremos oferecer um contraponto à "tese clássica" acerca da gênese da filosofia contemporânea, que concebe como seu impulso fundamental unicamente o avanço das ciências da natureza, que engendram uma "crise de identidade" do pensamento filosófico, forçando-o a refundar suas bases em um sentido empirista. A teoria da decadência ideológica de Lukács, ao contrário, procura iluminar a maneira que as premissas teóricas assumidas pela filosofia contemporânea correspondem às necessidades ideológicas da burguesia, fornecendo uma base material para a compreensão da "crise de identidade". Por outro lado, procuraremos demonstrar que essa crise é fundamentalmente uma crise da filosofia burguesa, fruto das premissas teóricas que emergem do processo de decadência ideológica e que não se observa no pensamento de Marx, que se desdobra a partir de premissas teóricas radicalmente diversas.

**Palavras-chave:** dialética; cientificidade, materialismo, empirismo, historicidade.

**Abstract:** In this paper, following Lukács' theory of ideological decay, we shall offer a counterpoint to the "classical thesis" about the genesis of contemporary philosophy, which envisions as the main driving force solely the advance of the natural sciences, that engenders a "crisis of identity" in philosophical thought, forcing it to restructure its basis in an empiricist fashion. Lukács' theory of ideological decay, on the contrary, sheds light the way in which the theoretical premises adopted by contemporary philosophy correspond to the ideological needs of the bourgeoisie and provides a material basis for a comprehension of its "crisis of identity". We shall also show that such crisis is fundamentally a crisis of bourgeois philosophy, resulting from the theoretical premises which emerge out of the process of ideological decay, that is not present in the thought of Marx, which develops itself from radically different theoretical premises.

**Keywords:** dialectics; scientificity; materialism; empiricism; historicity.

Recebido em 28 de junho de 2024. Aceito em 29 de setembro de 2024.

*doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 21, n. 3, nov. de 2024, p. 144 - 167 / ISSN: 2179-7412 DOI: https://doi.org/10.5380/dp.v21i3.95952

**Premissa**

A "teoria da decadência ideológica" de Lukács constitui um dos eixos centrais de seu pensamento de maturidade e representa uma das mais abrangentes tentativas de reinterpretação materialista dos rumos seguidos pela filosofia e da ideologia contemporânea. Tal teoria não somente procura indicar o fundamento material, mas a estrutura e articulação conceitual necessária do pensamento que emerge desta base. A fim de demonstrar sua atualidade e fecundidade, nos propomos a tratar, a partir de seus parâmetros teóricos, um dos problemas latentes da historiografia filosófica: a questão acerca da gênese da filosofia contemporânea e suas determinações constitutivas. Para isso, na primeira seção, devemos expor em linhas gerais as teses tradicionais deste processo, para então, na segunda seção, explorar a maneira como a "teoria da decadência ideológica" é capaz de não apenas oferecer um contraponto interpretativo, como também preencher lacunas latentes nas teses tradicionais, finalmente, na terceira seção, vamos abordar a causa motriz "crise de identidade" que dá ensejo ao desenvolvimento da filosofia contemporânea, tal como aparece identificada nas teses tradicionais, procurando salientar a *natureza social e de classe* de tal crise.

**I. A "crise" do pensamento filosófico e a gênese da filosofia contemporânea**

Nos mais autorizados tratamentos do tema,[1] o desenvolvimento que conduz à gênese da filosofia contemporânea é enquadrado como o resultado de um processo frequentemente caracterizado como uma "crise" – que principia nos anos que sucedem à morte de Hegel em 1831, intensificando-se com a dissolução da escola hegeliana a partir dos anos 1840 (coincidindo com o período do *Vormarz*) e se desdobrando até meados dos anos 70, quando já assume contornos definitivos[2] – e, muitas vezes, como uma "crise de identidade" no âmago do pensamento filosófico em seu conjunto,[3] que ensejará um processo de "redefinição" da filosofia.[4] Os fundamentos dessa crise remontam ao vertiginoso avanço das ciências empíricas e experimentais (sobretudo da mecânica, química e da fisiologia)[5] no século XIX, impulsionado pelo desenvolvimento técnico-industrial de algumas nações europeias. As ciências passaram agora, de maneira independente, a oferecer uma descrição mais completa e precisa dos fenômenos do mundo externo, sem qualquer recurso aparente a concepções filosóficas, e com base em métodos e procedimentos experimentais próprios. A filosofia se aparentava obsoleta, fadada a ser substituída definitivamente pelas ciências empíricas, para as quais não oferecia qualquer contribuição. De fato, o ponto nevrálgico da crise gira em torno diferenciação definitiva e mesmo oposição entre as ciências empíricas e a filosofia,[6] resultando finalmente na completa rejeição de qualquer atribuição de cientificidade a esta. Resulta deste

[1] Não nos propomos a elaborar uma bibliografia exaustiva, contudo, para obras que julgamos representativas tenha-se em conta: WINDELBAND, 1901; KÜLPE, 1913; UEBERWEG/OSTERREICH, 1923; TATARKIEWICZ, 1973; ERMATH, 1978; SCHNÄDELBACH, 1984; FREULER, 1997; KÖHNKE, 2012; BEISER, 2014; NORAS, 2020.

[2] Cf. PORTA, 2011, p. 17.

[3] A expressão foi cunhada por Herbert Schnadelbach, cf. SCHNADELBACH, 1984, p. 67.

[4] Certamente o empirismo inglês e o positivismo francês se encontram entre os exemplos mais imediatos deste processo de "redefinição". Contudo, no que se segue procuraremos nos focar nas tentativas de redefinição que ocorrem sobretudo na filosofia alemã, especificamente porque acreditamos que as determinações centrais desse processo podem ser vislumbradas de maneira mais saliente na "viragem anti-hegeliana" que as principais correntes filosóficas assumem na tentativa de redefinir os rumos do pensamento filosófico. Também devemos mencionar que deliberadamente excluímos de nossa síntese movimentos filosóficos de caráter primordialmente social e político (os jovens hegelianos, Feuerbach etc.), procurando nos ater sobretudo às formulações de caráter teórico-metodológico, por razões que esperamos que se tornem claras no desenvolvimento de nosso argumento.

[5] Deve-se mencionar também a importância do advento da historiografia positiva, que se desenvolveu em aberta oposição ao idealismo hegeliano na Alemanha, de cuja descendência filosófica emergem as tradições das *Geisteswissenschaften* e do historicismo alemão de modo geral. Sobre esse ponto cf. KON 1962, SCHNÄDELBACH, 1974; TESSITORE, 1991; BAMBACH, 1995; BARASH, 2003 e BEISER, 2011.

[6] "O termo 'ciência', nesse contexto, deve ser compreendido em um sentido que é fundamentalmente diferente de 'filosofia', na medida em que os contemporâneos estavam convencidos de que eles só poderiam ter o direito de caracterizar sua época como

desenvolvimento um profundo *descredito* generalizado da filosofia e da prática filosófica, mesmo entre seus próprios representantes. Para muitos, tal descrédito haveria de ser atribuído à dominância exercida pela filosofia hegeliana e sua busca por abarcar a totalidade dos conhecimentos em um sistema unitário, dobrando-os às suas necessidades próprias à revelia das ciências concretas. De fato, pode-se se dizer que a gênese da filosofia contemporânea se inicia com uma "viragem" contra o idealismo absoluto de Hegel,[7] sobretudo na Alemanha, mas não a ela restrita.[8]

Sintomático dessa crise é a emergência do materialismo "vulgar" ou "científico" na Alemanha, representado sobretudo por autores como Büchner, Moleschott e Karl Vogt, que, com base em uma formação não-filosófica (advindos em sua maioria de áreas das ciências biológicas como a medicina e fisiologia) proclamavam a definitiva superação do empreendimento filosófico nos resultados das ciências empíricas da natureza - sobretudo nos da fisiologia - e na pressuposição da possibilidade de redução de todos os fenômenos "espirituais" ao mais fundamental nível da causalidade mecânica e do par ontológico matéria e movimento (ou força).[9] De maneira menos radical, também se unem ao materialismo vulgar alemão tendências como o positivismo (Comte, Taine, Buckle), empirismo britânico ( J. S. Mill), evolucionismo (Spencer), monismo (Häeckel) etc. que concordam que todo o escopo dos fenômenos que outrora eram objetos da indagação filosófica (ética, estética, história, psicologia) poderiam ser explicados com base nos últimos resultados das ciências da natureza ou, ao menos, a partir de seus métodos empíricos.[10]

É neste contexto que a filosofia se vê forçada a procurar justificar sua própria existência meio a desenvolvimentos histórico-sociais que ameaçam condená-la ao ostracismo. Chega-se ao impasse no qual os filósofos constatam que "a filosofia não teria um *método* característico próprio; e o avanço das ciências empíricas significou que ela não teria um *objeto* próprio" (BEISER, 2014, p.17). Emerge a necessidade de refundação das próprias bases da filosofia e superação de sua forma pretérita, sobretudo naquela condensada pelo sistema especulativo de Hegel e sua escola - que na visão dos contemporâneos estabelecia um monopólio acerca do que poderia ser considerado "científico" e degradava as ciências particulares a meras peças auxiliares da "autêntica" ciência filosófica. Contra as ambições desenfreadas do idealismo especulativo de Hegel e seu sistema "maximalista", a filosofia agora assumiria uma postura "minimalista" e uma maior "modéstia" acerca de suas atribuições e possibilidades.[11] A filosofia assume, então, um caráter usualmente caracterizado como "positivo", isto é, a perspectiva de que todo o conhecimento deve ser exclusivamente empírico, de que a fenomenalidade empírica é o limite derradeiro e insuperável (ao menos para as vias de conhecimento racionais) para o conhecimento da realidade - todo o conhecimento não empírico deve ser considerado impossível ou irrelevante. Leo Freuler oferece uma cristalina síntese do significado dessa nova atitude "positiva" ora assumida pela filosofia, sublinhando o rechaço à especulação idealista e a circunscrição do escopo de todo o saber exclusivamente ao mundo empiricamente dado:

científica tão somente através de um processo de libertação da filosofia do idealismo alemão e resistência a sua reinvindicação monopolística de ser científica" (SCHNADELBACH, 1984, p. 60).

[7] "Essa atividade [...] se inscreve no contexto global da derrocada do idealismo hegeliano, em uma orientação que se concretiza pela oposição a esse idealismo e que ganha força após a morte de Hegel, nos anos 1840" (FREULER, 1997, p. 24).

[8] Por exemplo, sobre a viragem anti-hegeliana da filosofia francesa cf. OLDRINI, 2001, pp. 157-158.

[9] As disputas intelectuais suscitadas por essas posições características do materialismo vulgar redundaram na conhecida "querela do materialismo" (*materialismusstreit*), cuja discussão excede o escopo deste trabalho. Devemos, no entanto, indicar que esse materialismo será duramente combatido por todo o escopo da filosofia acadêmica do período e uma das acusações mais frequentes será acerca de seu caráter dogmático e de suas estravagantes pretensões de natureza ontológica – em muitos aspectos uma crítica que ecoa aquela dirigida ao idealismo hegeliano, cf. NORAS, 2020, p. 108 e ss.

[10] Característico disso é a posição de Hyppolite Taine, que afirmará que o conhecimento histórico é "no fundo, nada mais do que uma tarefa psicológica" (TAINE, 1863, p. XLII) – isto é, um objeto da psicologia empírica.

[11] Cf. TATARKIEWICZ, 1973, p. 8.

> [...] a segunda metade do século XIX é um destes períodos onde as mentalidades, após serem elevadas aos céus da especulação, são novamente atiradas para baixo, para o mundo "real", "concreto" da experiência, para o mundo dos "fatos positivos", do "sensível", para aquilo que Lotze caracterizará em 1852 como uma "fé exclusiva no sensível" e uma "confiança no fato de que ele constitui a única realidade", ou para aquilo que Frege chamará em 1893 de uma "tendência muito difundida de reconhecer como existente apenas o sensível". No sentido mais amplo, o imperativo da redefinição indica, portanto, simplesmente esse movimento geral de um retorno ao mundo dado da realidade sensível. (FREULER, 1997, pp. 92-93)

Essa mudança de perspectiva, contudo, haveria de representar apenas um primeiro passo na tentativa de salvaguardar a legitimidade da filosofia enquanto empreendimento intelectual válido. A partir dessa nova premissa conceitual diversas tendências haveriam de procurar, de diferentes maneiras, desenvolver o fazer filosófico de acordo com as novas exigências do tempo e a necessidade da filosofia se colocar em uma relação positiva com as ciências empíricas.[12]

Não podemos no escopo desse trabalho, sequer de maneira alusiva, descrever todas as tendências que emergem deste processo, indicaremos apenas algumas das principais correntes de pensamento que emergem nesse período, a fim de melhor dilucidar o caráter e as determinações que julgamos centrais da nova filosofia e as tentativas de soluções para a "crise de identidade" enfrentada pelo pensamento filosófico. Uma das primeiras tentativas de lidar com essa problemática consistia no projeto de Friedrich Adolf Trendelenburg de reformulação da filosofia enquanto uma reflexão lógica sobre os métodos e pressupostos das ciências empíricas e não necessariamente sobre seus conteúdos efetivos. Na concepção de Trendelenburg a filosofia não procuraria submeter as ciências, a partir de seu conteúdo fático, aos desígnios de sua arquitetura sistemática, mas antes tomaria o "fato" das ciências como seu objeto de investigação, buscando tornar claros seus procedimentos metódicos com a finalidade de esclarecer sua "validez" enquanto conhecimento objetivo – projeto que se realiza em um retorno à lógica de matriz aristotélica. Neste sentido, Trendelenburg concebe a filosofia como uma "teoria das ciências" (*Wissenschaftstheorie*) e não mais, como no idealismo de outrora, uma "doutrina das ciências" (*Wissenschaftslehre*).[13]

Uma outra proposta consistia na tentativa de refundação do conjunto da filosofia a partir do modelo metodológico fornecido pelas ciências da natureza (isto é, a partir de seus métodos empíricos-analíticos) como bases para a fundamentação de uma psicologia de natureza empírica enquanto fundamento da nova filosofia. Essa proposta foi formulada primordialmente por Fries e Beneke, sendo, contudo, desenvolvida ou reverberada por toda uma pletora de autores como Wilhelm Wundt, Franz Brentano, J. E. Erdmann, Karl Fortlage, Jurgen Bona Mayer, entre outros. Nesta perspectiva, caracteriza-se o método psicológico como contraparte do procedimento metodológico das ciências empíricas da natureza (que se ocupam exclusivamente das experiências *externas*) para o conjunto das experiências *internas*. Isto é, a partir de uma base radicalmente empirista, predica-se a introspecção e a observação dos estados internos para fundamentar análise destes de maneira independente da percepção externa, com a finalidade de esclarecer a formação genética do aparato conceitual cognoscitivo (categorias como espaço, tempo, causalidade etc.), assim como esclarecer as operações mentais que subjazem o próprio conhecimento científico (juízos, proposições etc.) – em muitos aspectos, essa perspectiva filosófica encontra pontos de contato com o

[12] Não obstante sua inegável importância para a história da filosofia, não mencionaremos em nosso resumo pensadores deste período que se vinculam de maneira mais ou menos explícita à tradição irracionalista e que não apresentavam a mesma preocupação com o desenvolvimento das ciências da natureza (como Schopenhauer, Nietzsche e Kierkegaard). Razão disso é que, na medida em que estes autores se colocavam como "outsiders" em relação à filosofia "profissional", sua influência só pode ser sentida efetivamente (com exceção de Schopenhauer) quando as premissas básicas da filosofia contemporânea – desenvolvidas a partir desta "crise de identidade" - já haviam se cristalizado. Contudo, é interessante mencionar que mesmo Schopenhauer – em virtude de seu fenomenalismo – poderia ser considerado como um autor cuja filosofia estaria "em conformidade com os dados próprios da experiência científica, sempre ideal e positiva" (DE CAREIL, 1862, p XXII *apud.* FREULER, 1997, p. 160).

[13] Cf. PORTA, 2011, p. 24.

empirismo britânico representado sobretudo por John Stuart Mill e sua lógica indutiva.[14] Para Beneke – descolando-se da tese kantiana de que o conhecimento dos estados internos é tão somente um conhecimento de fenômenos – o desenvolvimento de uma psicologia empírica (e a subsequente refundação da filosofia sobre essa base) sucederia em preservar a relevância da filosofia, na medida em que era concebido que o conhecimento dos estados internos, adquirido pela via da introspecção, representava um conhecimento mais "seguro" do que aquele advindo das ciências da natureza, em função do caráter "imediato" de sua apreensão. Distintamente do conhecimento necessariamente "mediado" das ciências da natureza – que lidam exclusivamente com fenômenos, mas nunca com o "em-si" destes – a percepção interna é, por sua vez, ela mesma o "em-si" que se apresenta de maneira não-mediada, intuitiva, na introspecção. Tal concepção acerca do caráter mais preciso do conhecimento da experiência interna com relação ao conhecimento "relativo" dos fenômenos externos encontra eco em outros autores importantes como Dilthey, Bergson, Brentano, com o espiritualismo francês, representado sobretudo por Victor Cousin etc.[15]

Contudo, em oposição a essa tendência, outros autores procuraram fundamentar a relevância da filosofia enquanto matéria distinta da psicologia e da análise dos processos psicológicos.[16] É o caso de Lotze, que apontará – recorrendo a Kant – a incapacidade da psicologia em determinar a validade geral dos pensamentos, estabelecendo uma distinção entre a indagação acerca da gênese dos pensamentos e a estrutura normativa dos pensamentos, quer dizer a forma em que *deve-se* pensar,[17] referindo-se à validade dos princípios lógicos que concebe como independentes da gênese empírica da representação.[18] O mesmo argumento será retomado por Windelband, para quem a psicologia tão somente procura determinar o encadeamento temporal das representações, mas é incapaz de determinar seu valor de verdade, isto é, sua objetividade – algo que seria tarefa da filosofia, ora concebida como uma "ciência dos valores" (de verdade, morais, estéticos, etc.).[19] Essas premissas serão desdobradas no programa de retorno às premissas do idealismo transcendental kantiano,[20] enquanto investigação das condição de possibilidade do conhecimento empírico – portanto, também do conhecimento científico – a partir de uma análise da constituição formal do entendimento e de sua arquitetura conceitual (capaz de outorgar objetividade ao informe múltiplo da sensibilidade), sob a forma de uma *teoria do conhecimento* [*Erkenntnisstheorie*]. A elaboração clássica deste programa (embora certamente não a primeira)[21] deve-se a Eduard Zeller, em sua seminal conferência de 1862 "Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie" ("Sobre o significado e a tarefa da teoria do conhecimento"):

[14] Cf. KOHNKE, 2012, p. 72.

[15] Cf. FREULER, 1997, p. 178.

[16] Essa oposição, contudo, não nos deve fazer perder de vista que se trata de uma oposição no seio de um movimento unitário, fundado em premissas idênticas. Como indica Mario Porta: "A reação anti-idealista nunca conformou propriamente uma escola, mas seu marcado corte antimetafísico e sua visceral reação de todo o pensamento especulativo lhe asseguram uma inequívoca identidade. Elemento essencial de tal identidade é a tendência ao 'dado' (*Gegebenheit*) [...] sendo 'faticidade', 'realismo', 'empirismo', 'objetivismo' e 'positivismo' termos recorrentes nela" (PORTA, 2011, p. 26).

[17] Cf. LOTZE, 1874, pp. 11-12.

[18] Este argumento será retomado por Frege em sua crítica ao psicologismo e é de fundamental importância para o desenvolvimento da filosofia analítica contemporânea Cf. GABRIEL, 2002.

[19] Cf. FREULER, 1997, p. 210.

[20] Esse ensaio de retorno ao paradigma do idealismo transcendental kantiano, contudo, de nenhum modo se restringe às correntes neokantianas tradicionais, podendo ser observadas em diversos pensadores anteriores como Schopenhauer, Fries, Beneke etc. Sobre isso cf. sobretudo KÖHNKE, 2012; BEISER, 2014 e NORAS 2020.

[21] Para um estudo sobre desenvolvimento da ideia de "teoria do conhecimento" neste período cf. KÖHNKE, 1981.

> Essa ciência [a teoria do conhecimento – F.C.] forma sobretudo o fundamento formal de toda a filosofia; é dela que as derradeiras decisões acerca do correto método na filosofia e na ciência em geral devem partir. Pois só podemos discernir a maneira de proceder para adquirir representações corretas com base nas condições em que a formação das nossas representações se conecta à natureza da nossa mente; essas condições, contudo, devem ser investigadas pela teoria do conhecimento e determinadas de acordo com quais e sob quais condições a mente humana é capaz de conhecer a verdade. (ZELLER, 1877, p. 483)

Em outra chave, inscreve-se também na indagação acerca das determinações fundamentais do conhecimento a tentativa de circunscrever um domínio de objetos cujos métodos advindos das ciências da natureza não seriam adequados para apreender e cuja competência recairia para as ciências humanas ou históricas ou de maneira mais geral às ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). É o caso, por exemplo, do já mencionado Windelband, que em uma conferência de 1894 ("Geschichte und Naturwissenschaft"), procura sublinhar a diferença metodológica entre as ciências da natureza e as ciências históricas ou culturais, através da distinção taxonômica entre ciências nomotéticas e ideográficas, respectivamente.[22] Partindo da concepção acerca do caráter exclusivamente empírico do conhecimento, Windelband aponta que o procedimento das primeiras estaria na identificação de regularidades empíricas e sua generalização na forma de leis universais; as segundas se debruçariam sobre eventos históricos, de natureza singular, procurando atribuir *valor* a estes eventos de natureza única e irrepetível. Na mesma perspectiva neokantiana, esse programa será desenvolvido por Rickert, com o foco sobre o distinto processo de formação conceitual das respectivas ciências, de conceitos individualizantes que expressam valores nas ciências humanas e de conceitos generalizantes que expressam legalidades nas ciências naturais. Mais influente, contudo, é a formulação de Dilthey – decorrente de seu projeto de inspiração kantiana de uma "crítica da razão histórica" – acerca da distinção entre o método de explicação (*Erklärung*), particular das ciências da natureza, voltadas para a identificação de leis causais e o método da compreensão (*Verstehen*), específica da história e das ciências do espírito. Dilthey, contudo, vai além da distinção puramente metodológica realizada por Windelband e Rickert, postulando um domínio de objetos distintos, de distintas formas de apreensão. Sem abandonar o empirismo – mas em oposição às teses de natureza positivista (sobretudo de Mill) de que seria possível integrar as "ciências morais" (humanas) ao paradigma de ciências nomológicas[23] – Dilthey retoma a distinção entre experiência interna e externa, indicando que as ciências da natureza, ao liderem exclusivamente com as experiências externas (de caráter fragmentário e atomizado), só podem apreender a conexão dos fenômenos através de hipóteses, enquanto as ciências do espírito apreendem de maneira imediata a conexão dos fenômenos, na medida em que lidam com a forma de experiência contínua e indissolúvel da vida (*Leben*). Assim, segundo Dilthey, a função das ciências do espírito é desvelar os pressupostos que conferem *sentido* aos fenômenos da vida, através de um procedimento introspectivo-hermenêutico e não produzir hipóteses acerca da existência de legalidades imanentes ao mundo histórico da vida.[24] Tal concepção da filosofia enquanto indagação acerca do *sentido* da experiência interior, em oposição à experiência exterior (objeto das ciências empíricas), encontrará diversos pontos de contato com o pensamento de Bergson na França[25] e com o pragmatismo norte-americano, sobretudo William James.

[22] Cf. WINDELBAND, 1980, p. 15 e ss.

[23] Cf. APEL, 1984, p. 3.

[24] "Nós explicamos [*erklaren*] através de puros processos intelectuais, mas compreendemos [*verstehen*] através da interação conjunta de todas as forças da alma na apreensão" (DILTHEY, 1924, p. 172).

[25] Cf. ERMATH, 1978, p. 87.

Embora o escopo limitado deste trabalho impeça qualquer aprofundamento sobre diversas tendências intelectuais que sequer puderam ser mencionadas no que se seguiu – por exemplo, o espiritualismo francês, a fenomenologia de Husserl, a filosofia da linguagem de Otto Friedrich Gruppe, o desenvolvimento da lógica formal por Frege, as diversas tendências no interior do neokantismo, os desdobramentos da *lebensphilosophie*, as metafísicas indutivas de Eduard von Hartmann, Gustav Theodor Fechner, Wilhelm Wundt etc. – acreditamos que estas conclusões preliminares são de todo modo válidas para a parcela majoritária da filosofia que emerge nesse período.

Nossa síntese (por desígnio e necessidade, muito reduzida) nos permite estabelecer algumas conclusões preliminares acerca do caráter da filosofia que emerge após a morte de Hegel e a dissolução do hegelianismo.

> (1) Em primeiro lugar, deve-se mencionar o caráter radicalmente empírico e não sistemático assumido pela nova filosofia, que não reconhece como conhecimento válido senão aquele que advém da experiência empírica, seja essa de natureza externa ou interna. Neste aspecto, é estabelecido um decidido rompimento com a problemática ontológica ou metafísica antes proeminentes, sobretudo no idealismo hegeliano (assim como no materialismo "vulgar").
>
> (2) Observa-se também uma convergência em torno dos problemas relativos ao conhecimento, enquanto uma indagação acerca da gênese psicológica, pressupostos epistemológicos e estrutura formal de aquisição do conhecimento empírico (novamente, seja este de caráter externo ou interno), isto é, como indagação acerca da *experiência* (ou, em alguns casos, *vivência*) enquanto tal.
>
> (3) Realiza-se a derradeira ruptura entre as ciências empíricas e seus procedimentos metodológicos e a atividade filosófica como um todo. A filosofia já não procura lidar com os conteúdos efetivos das descobertas científicas (seja questionando ou procurando desenvolver, desdobrar filosoficamente tais conteúdos etc.) como era a praxe do idealismo hegeliano, mas se contenta em estabelecer uma reflexão de segunda ordem exclusivamente acerca dos métodos das ciências, especificamente em sua relação com as determinações formais do conhecimento empírico em geral.
>
> (4) Por fim, em sua tentativa de assegurar seu direito de existência, distanciando-se das questões ontológicas e assumindo uma postura exclusivamente empírica, a filosofia progressivamente move-se para o campo da subjetividade e da finitude.[26] O faz sob a forma de uma reflexão sobre a subjetividade, enquanto portadora das representações empíricas que configuram o escopo do conhecimento possível. Essa dimensão subjetiva se exprime tanto nas indagações acerca da gênese das representações sob um prisma psicológico, na análise da estrutura conceitual da subjetividade cognoscente ou sob a forma de uma investigação da dimensão das vivências e na capacidade de atribuição de sentido ou valor pelo sujeito cognoscente.

Essa síntese, feita com base no que podemos chamar da "tese clássica" acerca da gênese da filosofia contemporânea, representa tão somente uma história *interna* da filosofia, na qual o saber filosófico relaciona-se apenas consigo mesmo e, quando muito, com outros saberes, no *interior* do próprio saber. É assim uma história de um desenvolvimento de natureza *solipsista*, isolado das determinações materiais e ideológicas concretas que o circunscrevem. Para fundamentar uma teoria propriamente materialista da gênese da filosofia contemporânea, é necessário abordar os elementos "profanos" dessa história, a fim de explicitar seus fundamentos materiais e oferecer uma caracterização mais ampla da gênese da filosofia

[26] Não nos debruçaremos sobre as vertentes da filosofia contemporânea não tratadas pelo argumento de Lukács, como as fontes da filosofia francesa do séc. XX, que terá como marcos: "O Pensamento e o movente" de Bergson, a partir da conferências de Oxford em 1911; a publicação de *Les Étapes de la Philosophie Mathématique*, de Léon Brunschvicg em 1912, defendendo que a formalização lógica expõe um processo de abstração e universalização do pensamento a partir de um sujeito cognoscente transcendental. Nos anos 30, os cursos sobre a *Fenomenologia do Espírito* ministrados por Kojève entre 1933 e 1939, com sua ênfase na *Selbstbewusstsein* (consciência-de-si) e na formulação de uma teoria do sujeito; além da tentativa de reabilitação de Nietzsche feita por Bataille na Revista *Acephale* em 1937, fontes que abrem a problemática da interioridade vital que percorrem linhas intensivas da filosofia francesa contemporânea, desde o existencialismo sartriano às filosofias de Lévinas a Deleuze, às formalizações simbólicas de Lévi-Strauss e Lacan, ou mesmo a estética da existência do último Foucault. Embora todas também tenham em comum o campo da subjetividade e da finitude com seu horizonte de experiência fundamental.

contemporânea. Para isso, devemos recorrer à mais ampla tentativa de compreensão do desenvolvimento intelectual do pensamento contemporâneo em uma perspectiva materialista, nos referimos à "teoria da decadência ideológica" de Lukács.

**II. Apologética e as premissas teóricas do pensamento burguês**

Em primeiro lugar, é importante sublinhar que o período histórico no qual se desenrolam essas tentativas de reformulação no seio do arcabouço conceitual da filosofia é igualmente um período de grande eventualidade política e social, a começar pela revolução de julho na França em 1830. As reverberações ideológicas desses eventos no âmbito conceitual foram notadas por Marx, que indica em *O Capital* que o acirramento da luta de classes nesse período "fez soar o dobre fúnebre da economia científica burguesa" (MARX, 2013, p. 86.) e o que antes representava um empreendimento científico concreto para desvelar as estruturas materiais subjacentes à sociedade burguesa deveria dar lugar à mais crassa apologia da ordem social vigente. Esse processo descrito por Marx é caracterizado por Lukács como a gênese da *decadência ideológica* do pensamento burguês.[27] Segundo Lukács, esse processo atinge dimensões verdadeiramente universais com o eclodir das revoluções de 1848, momento em que o proletariado organizado assume pela primeira vez o papel de agente histórico-mundial autônomo, contrapondo-se à totalidade da ordem burguesa. Com a ordem social burguesa posta em xeque pela primeira vez em dimensões verdadeiramente históricas, surge para a burguesia a intransigente necessidade ideológica de conceber o modo de produção capitalista – e seu domínio social por ele implicado – não como uma forma de sociabilidade historicamente determinada, uma etapa de extrema importância, mas necessariamente passageira, do autodesenvolvimento humano, mas como o derradeiro e insuperável cume da evolução humana, independente das contradições profundas que encerra. Para isso, toda a investigação que seja capaz de capturar os dados fundamentais que configuram o caráter historicamente determinado da produção capitalista e da sociedade burguesa devem ser eliminados ou obstados e a positividade empírica deve ser tomada como a única realidade possível, toda tentativa de investigação de sua articulação interna e contraditória passa a ser considerada como impossível ou indesejável. Conforme Lukács:

> A economia clássica, que expressou corajosamente determinadas contradições da economia capitalista de seu tempo, transforma-se no harmonismo [*Harmonismus*] perfeito e mentiroso da economia vulgar. A derrocada da filosofia hegeliana na Alemanha significa o desaparecimento da ideia do caráter contraditório do progresso. Na medida em que uma ideologia do progresso continua a dominar – e ainda será, por um bom tempo, a ideologia dominante da burguesia liberal –, todo elemento de contradição é eliminado; daí resulta a concepção da história como evolução contínua, linear. (LUKÁCS, 2011, p. 215.)

Compreende-se, assim, que a "teoria da decadência ideológica" corresponde a tentativa de conceituar *a forma necessária que o pensamento burguês deve assumir para corresponder às necessidades apologéticas que emergem neste momento histórico*, assim como delinear suas premissas fundamentais, enquanto visão de mundo omnicompreensiva. Tendo isso em vista, quais são, então, os lineamentos teóricos

[27] A "teoria da decadência ideológica" foi elaborada de maneira programática por Lukács no artigo "Karl Marx und das probleme des Ideologischen Verfalls" ["Karl Marx e o problema da decadência ideológica"] de 1938 (disponível em português em LUKÁCS, 2016, p. 99 e ss.), publicado primeiramente na revista *Internationale Literatur*, aparecendo em livro pela primeira vez em 1948, na coletânea de ensaios *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*, sendo republicado diversas vezes em diferentes volumes, notavelmente no volume 4 da edição de suas obras (*Werke 4. Probleme des Realismus I. Essays über Realismus*). Essa teoria, eixo fundamental do pensamento de Lukács - que fornece arrimo para suas investigações sobre o pensamento burguês, notavelmente em sua simultânea crítica ao irracionalismo filosófico e valorização da filosofia burguesa pré-decadência - foi sujeita a toda a sorte de incompreensões, sobre esse ponto cf. NETTO, 1978, p. 57 e ss.

básicos que correspondem à forma da apologética? Marx, por exemplo, referindo-se sobre a forma e as fontes da "renda" (*revenue*), indica que ela explicita as relações da sociedade capitalista em sua forma mais fetichizada e prossegue:

> *Sua existência, como surge na superfície, isola-se de suas conexões ocultas e dos elos intermediários mediadores* [...] *A forma distorcida em que se expressa a inversão efetiva se encontra naturalmente reproduzida na representação dos agentes deste modo de produção* [...] Os economistas vulgares [...] traduzem, de fato, as representações, os motivos, etc., dos portadores envolvidos na produção capitalista, nos quais ela se reflete apenas em sua aparência superficial. *Traduzem-na numa linguagem doutrinária, do ponto de vista da facção dominante, dos capitalistas; por isso, não de uma maneira ingênua e objetiva, mas apologética*. O exprimir limitado e pedante das representações vulgares, que necessariamente se produz naqueles que sustentam esse modo de produção, é muito diferente do impulso de economistas como os fisiocratas, Adam Smith, Ricardo, no sentido de apreender as conexões internas desse modo. (MARX, 1974, p. 267 – nossos itálicos)

Portanto, para Marx, a forma da apologética na economia política vincula-se à apreensão da forma puramente *fenomênica* (i.e. empírica) em que as relações sociais capitalistas se manifestam, descoladas das mediações constitutivas que as engendram, isto é, tal como se apresentam na *representação* dos agentes econômicos – algo muito diferente de como procediam os clássicos da economia política, que procuravam apreender determinações para além de sua forma fenomênica imediata. Lukács, por sua vez, procura desdobrar em sentido mais amplo as determinações da apologética:

> Qual é, de fato, o núcleo de toda apologética? É a tendência a permanecer na superfície dos fenômenos, ignorando os problemas mais profundos, essenciais e decisivos. Ricardo ainda se referia aberta e "cinicamente" à exploração dos operários pelos capitalistas. Os economistas vulgares se refugiam nos mais superficiais pseudoproblemas da esfera da circulação, de modo a banir do mundo da ciência econômica o processo de produção, na medida em que este é processo de produção do mais-valor. De modo análogo, a estrutura de classes da sociedade desaparece da sociologia; a luta de classes, da ciência histórica; e o método dialético, da filosofia. (LUKÁCS, 2010, p. 201)

A marca do pensamento apologético, portanto, se constitui em uma *regressão ao empírico*, que se configura como uma identificação entre a forma e estrutura da representação subjetiva e o ser objetivo. Essa identificação é prenhe de consequências para a visão de mundo que emerge da decadência ideológica. Em primeiro lugar, implica-se que a estrutura e a dinâmica da realidade cognoscível são idênticas à maneira como se refletem na consciência finita, subjetiva, na forma de dados empíricos. Essa hipostasiação ontológica da estrutura da subjetividade cognoscente resulta na gênese de um "mundo empírico" como ponto de partida fundamental da filosofia burguesa. Esse "mundo empírico" é constituído essencialmente por um fluxo de fenômenos de natureza atômica e singular, que se sucedem no tempo e justapõe-se no espaço. O devir dos fenômenos é de natureza contingente, desprovido de qualquer elemento de necessidade, esta (ou qualquer forma de legalidade ou causalidade) é por sua vez concebida tão somente como uma impostação de natureza subjetiva, estabelecida a partir de regularidades observadas na sucessão de fenômenos. Igualmente, a ideia de universalidade e totalidade é despida de objetividade, tornando-se mero expediente intelectual da consciência finita – em nível ontológico, todo o complexo ou totalidade é compreensível como uma soma aditiva de partes simples, sempre passível de redução à estas. Todo o escopo da realidade encontra-se assim reduzido a relações atômicas simples, carente de qualquer outra determinação para além destas que se manifestam empiricamente.

Identificando-se o ser empírico ou a representação com o ser em geral, a filosofia burguesa assume uma perspectiva abertamente subjetiva, moldando o escopo da realidade a partir da estrutura da representação empírica que se reflete na consciência. Desta maneira, a regressão ao empírico que caracteriza o pensamento burguês se converte igualmente numa *evasão do ontológico*, isto é, evasão das determinações e mediações que se encontram para além dos fenômenos capturados pela representação subjetiva. Resulta disso a abdicação de toda a indagação acerca da *gênese* dos objetos e fenômenos apreendidos imediatamente pela representação. A eliminação de indagação de ordem genética e concretamente histórica, a eliminação das mediações e conexões internas e a aceitação da positividade empírica constituem assim um dos elementos fundamentais do pensamento apologético.

Desta maneira, a "teoria da decadência ideológica" procura não somente salientar, mas conceituar a unidade indissolúvel entre a nova perspectiva social adotada pela burguesia reacionária e os desenvolvimentos observados no seio do pensamento teórico, elemento em geral ignorado pela "tese clássica". Vimos anteriormente que a filosofia contemporânea se afirma em grande parte em oposição frontal ao pensamento hegeliano. Contudo, é sintomático observar que o fundamento ideológico dessa posição se encontra definitivamente ausente nas narrativas tradicionais. Esse confronto da burguesia devinda reacionária com o pensamento de Hegel torna-se, desta maneira, um exemplo privilegiado em que se pode observar essa unidade de elementos ideológicos e conceituais que constituem os fundamentos da filosofia contemporânea e confirmam as teses da "teoria da decadência ideológica".

O pensamento hegeliano assume um lugar muito particular no contexto da luta de classes no período em questão: ao mesmo tempo que a decadência ideológica principia a se apoderar do pensamento burguês a partir de 1830, tomava corpo um movimento burguês revolucionário-democrático, em franca oposição às estruturas feudais que ainda dominavam na Alemanha, largamente inspirado pelo pensamento de Hegel.[28] Por outro lado, os sucessos revolucionários e a concretização da luta de classes impõem um forçoso fim às grandes aspirações do humanismo alemão capitaneado por Hegel e Goethe, rumo a uma efetiva concretização daqueles ideais que superassem a "conciliação" implicada em última instância pelo idealismo hegeliano.

> Com a revolução de julho na França e suas consequências na Alemanha, se encerra o período do humanismo clássico [...] Seu fim é uma necessidade sócio-histórica. Pois o caráter específico, o nível espiritual e artístico especificamente alto desse período – assim como suas estreitezas e limites – vinculam-se ao atraso social da Alemanha. Sobretudo no fato de que as oposições de classe, presentes ainda somente em germe, permitiram essa forma radical de expressão das contradições mais essenciais, em última instância abstratas, no espaço *quasi* vazio da poesia e da filosofia pura. Assim que, após a revolução de julho, as oposições de classe se manifestaram sob a forma da luta de classes reais, concretas, mesmo que inicialmente ainda em um nível primitivo; quando as classes e seus partidos começaram a se formar, todas as formas de síntese criadas pelo humanismo clássico tornaram-se insustentáveis. Ou devia-se concretizá-las, desdobrá-las, trazê-las do céu da pura abstração para a terra ou devia-se as descartar (LUKÁCS, 1989, p. 285)

A tentativa de concretização dos ideais humanistas e crítica ao atraso político alemão assumiu a forma simultânea de uma crítica das limitações do pensamento de Hegel ao mesmo tempo em que o assumia como bandeira filosófica da revolução democrática. As forças reacionárias, por sua vez, atacaram impiedosamente o pensamento de Hegel especialmente em função do seu caráter subversivo, culminando na convocação do velho Schelling à Berlim para conter a "hidra do hegelianismo". O elemento mais importante a se salientar, contudo, é o de que as críticas de caráter político-social e religioso à Hegel já carregam consigo os elementos da "redefinição" da filosofia – em termos teórico-conceituais – que observamos acima. Já o velho Schelling procurava afirmar uma filosofia "positiva", fundada em um "empirismo metafísico" em oposição à filosofia dialética "negativa" de Hegel.[29] I. M. Fichte e Weisse, representantes do "teísmo especulativo", procuravam combater o "panteísmo" pressuposto pelo pensamento hegeliano em nome de um Deus *pessoal*, ressaltando a individualidade constitutiva da realidade empírica (em oposição à universalidade das categorias da *Lógica*), enquanto fundamento da liberdade e expressão da vontade divina.[30] O caráter radicalmente empirista dessa posição – oposto ao idealismo hegeliano (caracterizado pelo método "dedutivo-a-priori") é salientado por Osterreich:

[28] Cf. LOSURDO, 1997, p. 524.

[29] "Se, dentre as categorias que temos à nossa disposição para designar as doutrinas filosóficas, frente ao racionalismo não se pode opor nada senão o empirismo, então ela [a filosofia "positiva" de Schelling – F. C.] enquanto antítese [*Gegensatz*] ao racionalismo, não pode negar ser também um empirismo em certa maneira e sentido" (SCHELLING, 1858 p. 126).

[30] Cf. BRECKMANN, 2008, p. 53.

> Abandonando o método de construção dedutivo-apriorístico ele [I. M. Fichte – F. C.] desejava fundamentar a filosofia na experiência [...] Fichte tomou esse ponto de partida com base na experiência como um mérito particular, através do qual ele havia inaugurado uma nova época. (UEBERWEG, 1923, p. 235)[31]

A unidade entre pressupostos conceituais e fundamento político se revela de modo ainda mais flagrante na crítica dirigida à *Lógica* de Hegel por Trendelenburg – cuja importância para o desenvolvimento ulterior da filosofia contemporânea não pode ser subestimada.[32] Em suas *Investigações Lógicas*, Trendelenburg salienta as motivações ético-políticas que balizam sua ofensiva contra Hegel, ressaltando a necessidade de coibir os elementos "ateus" e "subversivos" que a dialética hegeliana entranhava, sobretudo sua fundamentação de uma ética imanente que subsiste sem qualquer referência ao divino.

> O desenvolvimento dialético o desdenhou [isto é, o elemento religioso - F. C] e deixou o mais sagrado de fora do ético. Portanto, se o homem alguma vez atuasse de acordo com essa ética dialética, aquilo que lhe é mais profundo não estaria integrado em sua ação. A vida humana é medida de acordo com suas atividades: mas sua atividade mais profunda, a meditação do homem em seu pensar sobre Deus, não se encontra incluída entre elas; ela é como um adorno sem importância, sem significado prático. (TRENDELENBURG, 1862, p. 87)

De fato, como ressalta Köhnke, os ataques dirigidos ao pensamento de Hegel por Trendelenburg não emanam de uma preocupação exclusivamente teórica, mas inserem-se na mesma tendência do combate ideológico à filosofia hegeliana que conduzem à convocação de Schelling à Berlim:

> Um ano antes de Schelling ser convocado a Berlim, convocação que como é sabido tinha por tarefa "extirpar a semente de dragão da filosofia hegeliana", o romantismo tardio celebrou nas *Logische Untersuchungen* de Trendelenburg [...] sua primeira vitória, certamente a mais importante filosoficamente, tal como aquela que Schelling acreditou conquistar (KÖHNKE, 2012, p. 46)

Compreende-se, assim, que os ataques dirigidos a Hegel a partir de uma perspectiva empirista – que antecipam elementos constitutivos da filosofia contemporânea – não derivam tão somente de uma nova postura imposta pela necessidade de conquistar uma relação positiva e renovada com as ciências da natureza (em oposição às grandiloquentes e desmesuradas ambições da filosofia hegeliana, culpadas pelo "descrédito" da filosofia) mas emanam das necessidades ideológicas da apologética. Assim, o caráter "positivo", "realista", "empirista" assumido pela filosofia burguesa em oposição ao idealismo hegeliano se encontra inexoravelmente imbricado com as circunstâncias históricas e de classe, com a perspectiva social ora assumida pela burguesia – algo especialmente palpável na filosofia alemã, como bem resume Losurdo:

> Triunfam as palavras de ordem "realista" e "positivista". Os "Anais prussianos" dedicam um longo artigo à filosofia de Comte; mas o "positivismo" alemão desde o início se apresenta com particulares tons irracionalistas e vitalistas. Como já para o último Schelling, "positiva" é a experiência religiosa, que Haym acusa Hegel de não compreender e de querer esvaziar racionalisticamente; "positiva" é também a força da Prússia, convocada a unificar a Alemanha; "positivos" são enfim a ciência e a técnica, no entanto muitas vezes vistos em função da preparação da máquina bélica. É essa cultura "positiva" que varreu o idealismo para dar lugar à teorização da *Realpolitik*: uma nova situação é criada e finalmente Bismarck [...] pode resolver "a questão alemã com sangue e aço". (LOSURDO, 1997, pp. 604-605)

Neste aspecto, é flagrante a diferente natureza dessas críticas dirigidas a Hegel com aquelas vindas de Marx. Enquanto os críticos burgueses vislumbram a dialética hegeliana como uma perda de rumo do pensamento filosófico que tão somente se prestou a descreditar a filosofia e predicam um retorno a perspectivas filosóficas anteriores – sobretudo rumo a um retorno ao pensamento de Kant – Marx considera a dialética hegeliana como a "última palavra em matéria de filosofia" e, por essa mesma razão, considera fundamental libertá-la de sua aparência "mistificada" (MARX; ENGELS, 1978, p. 561). Marx não criticará Hegel por suas ambições filosóficas, pelo escopo totalizante de seu empreendimento filosófico, por sua tentativa em apreender conceitualmente a ordem da necessidade das determinações essenciais que subjazem

[31] Não por coincidência, Kohnke indica I. M. Fichte como precursor da teoria do conhecimento contemporânea cf. KÖHNKE, 1981, p. 189.

[32] Cf. BEISER, 2013, p. 11 e ss. e PORTA, 2011, p. 19.

a positividade empírica, mas antes, a mistificação que estes sofrem ao assumir a forma *especulativa* de seu idealismo. O que, contudo, não impede que Marx sublinhe a todo o momento os méritos da dialética de Hegel,[33] que mesmo "no interior da especulação, fornece distinções reais, distinções que capturam as coisas" (MARX; ENGELS, 2007, p. 541). Para Marx, o potencial revolucionário da dialética hegeliana se vincula, justamente, à sua capacidade de apreender os nexos internos que circunscrevem a gênese dos fenômenos, de modo a desvelar sua determinação histórica, na medida em que "uma vez que se exponham claramente estas relações internas, toda a crença teórica na necessidade permanente do estado de coisas atual se exaure" (MARX; ENGELS, 2020, p. 269). Essa é, como vimos, uma consequência intolerável para o pensamento burguês fundado na apologética.

**III. Cientificidade e Crise da Filosofia Burguesa**

O argumento central da "tese clássica", como vimos, afirma que o catalizador da crise filosófica – que a conduziria rumo a sua forma contemporânea – foi o avanço das ciências da natureza. Contudo, como vimos, a nova figura assumida pelo pensamento filosófico define-se sobretudo em função de processos de natureza sócio-histórica que excedem o escopo da pura reflexão teórico-conceitual. Do mesmo modo, devemos indagar se a nova postura da filosofia com relação às ciências da natureza não possui outra raiz para além da própria reflexão filosófica e se a nova postura assumida é efetivamente a única possível. Como indica Lukács, a maneira como a filosofia se coloca com relação às ciências particulares – especialmente com relação às ciências da natureza – encontra-se intimamente vinculada com sua perspectiva social:

> [...] assim como o desenvolvimento das ciências da natureza é determinado, sobretudo, pela produção material, assim também as consequências filosóficas, que surgem de novas questões e respostas, de seus problemas e tentativas de solução, dependem das lutas de classes do período considerado. A decisão de se as generalizações filosóficas da ciência da natureza produzem um progresso quanto ao método e quanto à visão de mundo, ou se elas são impedidas de avançar, isto é, a *tomada de partido da filosofia*, diante dessa questão, brota – de modo consciente ou inconsciente – da posição de seus representantes nas lutas de classes do período considerado. (LUKÁCS, 2020, p. 99)

Como não poderia ser diferente, a regressão ao empírico implicada pela natureza apologética do pensamento burguês haveria de registrar transformações importantes na maneira em que o pensamento filosófico lida com as ciências. No período anterior à decadência ideológica, quando a burguesia exercia o papel de classe revolucionária a filosofia colocava-se numa relação simbiótica com as ciências particulares. Essa relação, contudo, não se traduz numa simples relação teórica desinteressada, mas se inscreve efetivamente no escopo da luta de classes daquele período, no confronto contra a ontologia religiosa do pensamento absolutista. Pense-se na maneira como as descobertas astronômicas moldaram as ideias cosmológicas do Renascimento, como os avanços técnico-científicos (impressão, pólvora e a bússola) fomentaram a filosofia de Francis Bacon, na íntima relação do racionalismo de Descartes e Leibniz com a física e matemática, ou como a mecânica Newtoniana exerceu um papel fundamental no combate iluminista contra a filosofia eclesiástica.[34] Também devem ser mencionados como os avanços

[33] Notável, neste aspecto, é a dura crítica que Marx dirige a Friedrich Albert Lange (figura central no desenvolvimento do neokantismo no século XIX) em função de sua crítica superficial – porém plenamente acordo com os preceitos filosóficos dominantes da filosofia burguesa de seu tempo, como Marx sublinha – à dialética hegeliana: "O que este mesmo Lange diz do método hegeliano e do emprego que dele faço é realmente pueril. Em primeiro lugar, não compreende nada [*rien*] do método hegeliano e menos ainda da forma crítica como eu o utilizo [...] O senhor Lange estranha também que Engels, eu etc. levemos a sério Hegel, esse cão morto, quando os Büchner, Lange, o doutor Dühring, Fechner etc. [...] estão de acordo em o terem enterrado já há algum tempo. Lange comete a ingenuidade de afirmar que eu me 'movo com a mais rara liberdade' no terreno empírico. Não suspeita que esta 'liberdade de movimento na matéria' não é outra coisa que uma paráfrase do *método* com o qual trato a questão, isto é, o *método dialético*." (MARX, 2020, p. 297).

[34] "[...] a física newtoniana desempenhou um grande papel progressista na libertação da intelectualidade francesa das antigas constrições teológicas e – mediados por esta – da ideologia monárquica-absolutista; ela foi na França de então um motor da preparação ideológica da grande revolução" (LUKÁCS, 1956, p. 242).

da biologia foram instrumentais para o desenvolvimento tanto do materialismo francês quanto do idealismo alemão (a problemática da teleologia em Kant, a filosofia da natureza de Schelling) e como a economia política clássica exerceu grande influência sobre diversos setores do pensamento burguês progressista (desde o Iluminismo escocês até Hegel, passando pelos fisiocratas). O fundamento dessa relação vincula-se ao caráter *ontológico* da apropriação das descobertas científicas, na maneira em que eram tomados pela filosofia como descobertas de elementos constitutivos da realidade - natural ou social – a serem integrados na tentativa de sua explicação omnilateral, mesmo na ausência de elementos fundamentais, ainda não descobertos.

> À filosofia daquela época [diz Engels, referindo-se à filosofia moderna, F. C.] cabe a suprema honra de não se ter deixado demover de seu propósito pelo estado limitado dos conhecimentos sobre a natureza de seu tempo, de ter insistido – de Espinosa até os grandes materialistas franceses – em explicar o mundo a partir de si mesmo e deixar a cargo da ciência natural do futuro apresentar a justificativa detalhada disso. (ENGELS, 2020, p. 44)

Algo muito distinto ocorre com a filosofia burguesa a partir de 1830-1848. Como vimos anteriormente, a maneira como a filosofia que emerge no período da decadência ideológica se relaciona com as ciências particulares é sobretudo de caráter *metodológico* e *formal*. À filosofia cabe tão somente a indagação acerca dos métodos específicos de aquisição dos conhecimentos empíricos, a gênese psicológica ou os pressupostos epistemológicos das representações etc. A necessidade material e ideológica da apologética impõe um represamento dos conteúdos efetivos das ciências, para que estes não possam contribuir para a consolidação de uma visão de mundo materialista, capaz de contestar a ordem vigente respaldados no conteúdo das ciências particulares – tal como a própria burguesia havia feito contra as representações religiosas e eclesiástica que forneciam o alicerce ideológico do absolutismo feudal. Desta maneira, todo o conteúdo ontológico advindo das novas descobertas científicas deve permanecer ocultado sob o véu do agnosticismo, ora transmutados em meros "dados" da experiência que podem ser empregados no desenvolvimento técnico da produção capitalista, mas jamais na conformação de uma concepção integral de realidade fundadas naqueles.[35] Como explica Lukács:

> A filosofia recebe então a tarefa de promover esse desenvolvimento no domínio concreto do conhecimento natural ou ao menos não o obstaculizar, no entanto, ao mesmo tempo assegurando que esse alargamento e sistematização do conhecimento da natureza não conduza à consequências em matéria de visão de mundo [*weltanschaulichen Konsequenzen*], que vão na direção contrária às necessidades ideológicas da burguesia; ela deve, portanto, em primeiro lugar, assegurar que não se possa extrair as consequências materialistas e dialéticas que encerram. (LUKÁCS, 1989, p. 201)

Neste aspecto, a convergência da filosofia (burguesa) contemporânea em torno dos problemas do conhecimento – enquanto "crítica" ou "teoria" do conhecimento – se dá em íntimo contato com a necessidade ideológica de operar um controle metodológico sobre a "validade" da absorção dos conhecimentos científicos e sua generalização em uma concepção de realidade cientificamente fundada:

> [...] a teoria do conhecimento adquire a dupla função: de um lado, fundamentar o método da cientificidade [...] de outro, afastar os eventuais fundamentos e consequências ontológicas dos métodos e resultados científicos da única realidade reconhecida como objetiva, por não poderem ser cientificamente fundamentados. Essa postura ideológica é ao mesmo tempo social e historicamente condicionada: as relações de força e os conflitos por elas provocados determinam em última análise o respectivo conteúdo, forma, método e resultado das teorias de conhecimento assim nascidas. (LUKÁCS, 2011, p. 65)[36]

[35] De fato, mesmo o combate travado por diversos representantes da filosofia burguesa contra o materialismo "vulgar" por si mesmo já é expressão dessa circunstância ideológica, algo que se revela sobretudo na assim chamada "querela do *Ignorabimus*", cf. Beiser 2014 p. 97 e ss.

[36] Não obstante a distinta valoração, a afirmação de Lukács é inteiramente secundada pela investigação independente de Köhnke: "Essa é a razão pela qual a teoria do conhecimento se converteu por sua vez em crítica da ideologia, quer dizer, em uma ciência que queria investigar criticamente a legitimidade de tais generalizações, de eventuais invasões dos respectivos campos como, por exemplo, a das ciências naturais nas ciências do espírito. Não somente uma fé na verdade das ciências permitiu decidir suas

Não somente a relação da filosofia com as ciências é radicalmente transformada sob a égide da decadência ideológica, mas a própria maneira como a ciência, seus objetos e objetivos são compreendidos não fica ilesa de tal influência. Uma característica particular do modo de produção capitalista é a constante necessidade de ampliação da produção e do capital, o que implica, por conseguinte, o constante revolucionamento das forças produtivas e, com elas, das ciências naturais. Nestas circunstâncias, a burguesia já não pode travar um combate aberto contra as ciências em si mesmas, como havia feito a aristocracia de outrora, mas antes deve procurar facilitar o seu desenvolvimento. Contudo, como vimos, os conteúdos efetivos das ciências devem ser constantemente represados pelo pensamento teórico, o que resulta numa radical transformação da sua compreensão. Se outrora, no período de ascensão da burguesia, o substrato ontológico das ciências raramente era questionado, agora as ciências são submetidas a um processo de "desontologização", que resulta das premissas conceituais engendradas pela decadência ideológica:

> Desontologização [...] significa, em primeiro lugar, que a física se restringe estritamente ao que é dado como fenômeno, que é matéria de descrição. Desontologização significa, em segundo lugar, que todos os conceitos de essência e substância, e mesmo o conceito de força, são eliminados da ciência e que os únicos conceitos utilizados são aqueles que possibilitam exprimir conexões funcionais no dado [...] De acordo com essa concepção, a física consiste em nada além da mais precisa descrição possível dos fenômenos observáveis, em cujas assim chamadas leis da natureza tem unicamente a função de tornar possível a economia descritiva. (SCHNÄDELBACH, 1984, p. 87)

Assim, na medida em que todo o escopo da realidade se encontra reduzido a um fluxo informe de instanciações sensíveis ou objetos lógico-empíricos simples cuja sucessão temporal não se encontra regida por nenhuma legalidade ou necessidade e a causalidade é reduzida a um princípio metodológico para conformar a aparência de sucessão necessária dos fenômenos na representação, não há, de fato, nenhum conhecimento objetivo, em sentido ontológico, a ser adquirido. Resulta dessa forma que o objetivo último da ciência já não é mais o de explicar os objetos e fenômenos materiais, descobrir os mecanismos que os produzem, mas tão somente *descrever,*[37] de maneira funcional (a partir de funções matemáticas), as relações – isto é, as regularidades empíricas – que determinados fenômenos estabelecem entre si, sem que isso ofereça margem para qualquer inferência de ordem ontológica. As ciências então devem almejar tão somente descrever de maneira mais completa o conjunto dos estados de coisas, isto é, uma descrição *do que* acontece no ser empírico,[38] mas não as razões ou condições de possibilidade que expliquem o *porquê* destes estados-de-coisas efetivamente ocorrerem e, muito menos, oferecer uma imagem unitária da realidade.[39] O primado da descrição, portanto, exclui de seu bojo a explicação e a apreensão das conexões internas e mecanismos causais que *produzem* os fenômenos empíricos.[40] A busca por essas determinações que constituem a possibilidade de apreender cientificamente a *gênese*

questões fundamentais com a ajuda das ciências particulares, mas também a mesma fé na verdade das ciências [...] se converteu no objeto de sua crítica" (KÖHNKE, 2012, p. 160).

[37] "A teoria física não é uma explicação. É um sistema de proposições matemáticas, deduzidas de um pequeno número de princípios, que procuram representar da maneira mais simples, completa e exata um conjunto possível de leis experimentais" (DUNHEM, 1906, p. 26).

[38] "Os conceitos de ordem da física matemática não têm qualquer outra função salvo serem uma sondagem completa das relações do ser empírico" (CASSIRER, 1923, p. 165).

[39] "Conhecer o mundo representando todas as formações individuais tal como elas são é uma tarefa fundamentalmente impossível para a mente humana finita. [...] Quem entende por conhecimento do mundo uma imagem real do mundo deve de partida renunciar a ideia de uma ciência que sequer se aproxime de um conhecimento do mundo em sua totalidade" (RICKERT, 1896, p. 34).

[40] "O fim ao qual tende toda ciência é a constituição de leis mais gerais e supremas, através das quais os fenômenos sejam submetidos a uma regra e uma ordem determinada e somente através das quais podemos assim alcançar os objetos reais do conhecimento. O fundamento absoluto de tais leis aqui permanecem excluídos; uma investigação com tal propósito ultrapassa os limites postos ao saber. Uma tal raiz objetiva pode mesmo existir, mas para a pesquisa empírica e por seu valor de verdade, ela é carente de importância." (CASSIRER, 1922, p. 324).

dos fenômenos e subjazem as regularidades observadas empiricamente, é efetivamente descartada, qualificada como infrutífera e de natureza *metafísica*.[41]

Portanto, para o pensamento que emerge da decadência ideológica, o papel das ciências particulares é tão somente fornecer a mais completa e detalhada descrição da realidade empírica, sendo esta a única forma de conhecimento possível da realidade objetiva. Nesta perspectiva, portanto, o que a filosofia tem a dizer acerca da realidade objetiva, visto que a única forma de conhecimento possível desta – a descrição funcional de estados de coisas empíricos – já é fornecido pelas ciências particulares? A resposta é, efetivamente, *nada*. Ela pode tão somente ser uma reflexão de segunda ordem, de natureza subjetiva-formal, do método de proceder das ciências, mas não uma reflexão de seus resultados concretos. A filosofia já não pode se ocupar de nenhuma maneira de problemas que concernem ao mundo real, através de um confronto com a dimensão ontológica das descobertas científicas (ora decididamente eliminadas), quanto mais fornecer qualquer forma de conhecimento deste. Eis, portanto, o fundamento da "crise de identidade" que conforma o fundamento da filosofia contemporânea. Esta crise não tem sua fonte tão somente no desenvolvimento das ciências da natureza, mas sim nas premissas ontológico-conceituais que o pensamento burguês assume a partir de 1830-1848 que, por sua vez, implicam na transformação da relação que a filosofia estabelece com as ciências particulares, resultando nos sintomas da crise descritos na "tese clássica": a ausência de objeto e de métodos próprios. Como vimos anteriormente, as mais importantes tentativas de solução desse impasse se realizaram na busca por uma delimitação de objetos específicos da filosofia fundados na subjetividade, sem qualquer conexão com a realidade objetiva:

> O motivo filosófico decisivo nos elementos comuns às tendências fundamentais consiste no empenho por encontrar uma localização, uma posição, cuja base inquebrantável é formada pela subjetividade (sensações em Mach, vivências em Dilthey etc.), mas que, sem recorrer à realidade existente em si, negando em cada caso o conhecimento de tal realidade; pretende, não obstante, ser apropriada para encontrar e garantir uma objetividade *sui generis* (LUKÁCS, 2012, p. 80)

Essa busca de uma forma de objetividade ancorada na subjetividade e cindida da realidade objetiva, tendencialmente há de resultar em filosofias de aberto caráter irracionalista, que rejeitam a cientificidade e a racionalidade em nome de um conhecimento "superior" e mais "profundo", capaz de desvelar o verdadeiro *sentido* da existência humana (e não o conhecimento meramente pragmático-manipulatório advindo das ciências naturais). Neste aspecto, é paradigmático o pensamento de Dilthey – que circunscreve a apreensão dos fenômenos histórico-sociais à capacidade *subjetiva-interpretativa* do pesquisador de desvelar o *sentido* dos fenômenos a partir de um processo de introversão no universo misterioso da *Erlebnis* e não a apreensão e exposição científica dos elos objetivos que encerram a possibilidade da sua gênese material. Desta maneira, a despeito de sua inclinação científica e seriedade de pesquisador, Dilthey dá margem e fundamentação teórica para a arbitrariedade subjetiva na interpretação dos fenômenos sociais, situando-a sob uma base hermenêutico-interpretativa (e não dialética) que, ausente o controle ontológico exercido pelas conexões objetivas, posteriormente será explorada para fins progressivamente mais reacionários e irracionalistas, especialmente pelos representantes da *lebensphilosophie* posterior (Spengler, Klages, Baumler, por exemplo).[42] O conteúdo irracionalista encerrado pelo pensamento de Dilthey deriva do rebaixamento das potencialidades da razão enquanto forma de apreensão da realidade em sua intrínseca dimensão objetiva e descortinamento das legalidades que efetivamente *regem* e *engendram* os fenômenos, fundada na prioridade da dimensão ontológica com relação à subjetividade cognoscente.

[41] "Querer descrever, ao contrário, significa desconfiar do que está para além da simples aparição, desconfiar das causas 'ocultas' que agiriam nas sombras e escapariam aos métodos empíricos, é duvidar da própria distinção entre causa e efeito ou ao menos de sua existência real na natureza" (FREULER, 1997, p. 128).

[42] Cf. LUKÁCS, 2020, p. 370.

A cisão radical que se estabelece entre as ciências empíricas e a filosofia resulta, nas palavras de Lukács, em "uma situação particular para a filosofia na sociedade burguesa: a acientificidade [...] da filosofia, que, em momentos críticos de inflexão, volta-se abertamente contra a razão" (LUKÁCS, 2020, p. 96).[43] A cristalização de uma perspectiva irracionalista, que ignora com soberba os resultados das ciências particulares em nome de formas de conhecimento não-racionais, emerge como resultado de um movimento que – como vimos – principiou com o estabelecimento de uma distinção entre a filosofia e as ciências *em nome* dos resultados científicos e em oposição à pretensão da filosofia hegeliana de se apresentar como um conhecimento racional da realidade, a partir de uma posição radicalmente empirista e agnóstica. O resultado é, por fim, uma "passagem do agnosticismo à mística" [*Hinüberwachsen des Agnostizismus in Mystik*] (LUKÁCS, 1989, p. 151).

Como vimos, na medida em que a natureza ontológica dos resultados das ciências deve ser eliminada da reflexão filosófica, é compreensível que esta descambe nestes resultados. Esse, porém, nem sempre foi o caso. Já Hegel indicava na *Ciência da Lógica* como a filosofia deveria procurar desdobrar filosoficamente os resultados das ciências empíricas a fim de trazer à tona, em forma conceitual, as determinações ontológicas a elas subjacentes:

> Apenas a partir do conhecimento mais profundo das outras ciências, o lógico eleva-se para o espírito subjetivo como um universal não somente abstrato, mas [também como um universal] que apreende em si a riqueza do particular [...] Desse modo, o lógico só através disso adquire a apreciação de seu valor, quando se tornou o resultado da experiência das ciências; ele se apresenta ao espírito a partir delas como a verdade universal, não como um conhecimento particular ao lado de outras matérias e realidades, mas como a essência de todo esse outro conteúdo. (HEGEL, 2016, p. 61)

Mas mesmo após a morte de Hegel, no período em que este era considerado um "cachorro morto" e no qual a nova relação da filosofia com as ciências já se encontrava plenamente estabelecida, é possível encontrar uma alternativa: referimo-nos ao pensamento de Marx. É bem conhecido o apreço de Marx pela obra de Charles Darwin, contudo, o elemento que devemos salientar é a atribuição de *valor filosófico* à obra de Darwin e a maneira com que suas descobertas fornecem arrimo para a concepção materialista de Marx. Em uma carta datada de dezembro de 1860, Marx confirma a Engels que a obra de Darwin "contém o fundamento histórico-natural de nossa visão" [*die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält*] (MARX; ENGELS, 1974, p. 131). Esse apreço, contudo, não deve ser identificado às tendências da filosofia burguesa mencionadas acima, que procuravam subsumir, de maneira acrítica, a filosofia e suas questões aos resultados imediatos das ciências da natureza – o que em muitos casos (Lange, Spencer, Büchner) resumia-se na aplicação da lei da seleção natural e "luta pela sobrevivência" de Darwin ao âmbito da sociedade e da história humana. Marx, ao contrário, ridiculariza o caráter tosco de tal procedimento para a compreensão dos fenômenos sociais que deixa de lado toda a especificidade da forma em que a luta de classes emerge e se desdobra em distintas formas sociais de produção, eliminando a autêntica compreensão do desenvolvimento histórico:

> [...] o senhor Lange fez uma grande descoberta. Toda a história deve ficar subordinada a uma única grande lei natural. Esta lei natural é a *frase vazia*, "*a luta pela vida*" ("*struggle for life*") – a expressão de Darwin, assim empregada, converte-se em simples retórica – e o conteúdo desta frase é a lei malthusiana da população – ou melhor [*rather*], da superpopulação. Em lugar, pois, de analisar a "*struggle for life*" tal como se manifesta historicamente, em diversas formas sociais determinadas, não se encontra nada melhor para fazer que converter cada luta concreta em uma fórmula – "*struggle for life*" – e substituir a própria fórmula pela fantasia malthusiana da superpopulação. Há

[43] Novamente, essa afirmação encontra-se amplamente secundada pela investigação independente de um respeitado especialista contemporâneo, a despeito da valoração radicalmente distinta dos fatos descritos: "Em termos gerais, pode-se dizer que a atenção à prática e à ação, assim como a rejeição correlativa da razão estática e das verdades eternas, constituem um dos sintomas mais distintivos da nova geração que se manifesta na virada do século. Qual é, então, a filosofia que se qualifica precisamente como "nova" nessa época? A nova filosofia não é mais racionalista e estática, mas procura ser anti-intelectualista e antirracionalista, passar do estático ao dinâmico, da razão ao espírito, quer dizer, à 'vida'" (FREULER, 1995, p. 9).

> que confessar que este é um método muito penetrante... para a ignorância e a preguiça de espírito pretensiosa, autossuficiente e que se apresenta a si mesma como ciência. (MARX, 2020, pp. 296-297)

De fato, o valor atribuído por Marx e Engels à obra de Darwin vincula-se sobretudo ao seu *aporte ontológico*, no sentido de que a teoria da evolução, da descendência das espécies e da seleção natural constitui elementos importantes para a compreensão científica do escopo ontológico da historicidade que permeia a totalidade das formas de matéria, aí incluída a matéria orgânica e inorgânica. De fato, as descobertas das ciências da natureza, para Marx e Engels, desde 1846 são concebidas como fundamentais no processo de compreensão da natureza histórica do real:

> Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados, no entanto, não podem ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente. (MARX; ENGELS 2007, p. 86, nota *d*)

Igualmente, o problema ontológico da historicidade se encontra na base da rejeição de Marx do materialismo burguês. Em uma nota em *O Capital*, na qual indica o valor de Darwin para a compreensão da história da "tecnologia natural", Marx salienta as limitações inerentes ao "materialismo abstrato da ciência natural, que exclui o processo histórico" (MARX, 2013, p. 446, nota 89) – aqui Marx certamente refere-se ao materialismo "vulgar" de Vogt, Büchner e Moleschott, mencionado acima.

Vê-se, portanto, que o desenvolvimento das ciências da natureza de nenhum modo representou uma crise para o pensamento filosófico de Marx, mas antes – em paralelo ao pensamento burguês anterior à decadência ideológica – a partir de um confronto com a dimensão ontológica de suas descobertas – cumpriu a função de confirmação de teses e impulso para o desdobramento multilateral das determinações fundamentais de seu próprio materialismo. Desse modo, conclui-se que o desenvolvimento das ciências naturais não representou uma crise para a totalidade da filosofia, mas tão somente para a filosofia burguesa que emerge após 1830-1848. Para salientar esse ponto, devemos realizar um breve excurso explorando o procedimento científico de Marx e sua concepção de cientificidade, salientando a maneira como estas emergem de premissas radicalmente distintas daquelas da filosofia burguesa.

Marx não concebe o procedimento da economia política como uma descrição funcional de regularidades empíricas no âmbito da vida econômica (como era de fato o procedimento da escola austríaca e sua teoria subjetivo-psicológica do valor),[44] mas antes como a investigação do processo de sua estruturação ontológica. Para Marx, as regularidades empíricas observadas não constituem um dado positivo insuperável, mas antes são elas mesmas, engendradas pela dinâmica interna, mecanismos e tendências do modo de produção capitalista e, desta maneira, devem ser *explicadas cientificamente*. Exemplo fundamental da compreensão de Marx da atividade científica está na sua descoberta e exposição do valor: o intercâmbio de mercadorias, que configura a regularidade fundamental da economia capitalista, é de natureza contingente, isto é, não há qualquer lei que determine a compra e venda desta ou daquela mercadoria individual, mas – segundo Marx – há uma determinação que atua como *condição de possibilidade* do intercâmbio universal de mercadorias: o fato destas serem portadoras de *valor*, de serem produtos do trabalho humano abstrato. Marx investiga a maneira aparentemente contingente em que o *valor de troca* de uma mercadoria particular é capaz de se expressar em uma infinidade de outras mercadorias, algo que por sua vez revela à existência uma determinação que circunscreve a equiparação dos valores de troca, manifestando-se em meio à

[44] "Ignorando a questão acerca da derradeira causa na mudança de preços (i.e., o problema do valor), essa teoria [a teoria subjetiva do valor – F.C.] se restringe a investigar a dependência funcional entre o nível dos preços de mercado e a quantidade de bens (a lei de oferta e demanda). A 'fórmula de intercâmbio' matemática é então aplicada ao fenômeno da produção e distribuição, restringindo dessa maneira toda sua visão da ciência econômica ao estudo das alterações quantitativas dos preços de mercado" (RUBIN, 2018, p. 431).

aparente contingência do intercâmbio no mercado e que não se identifica com as diversas manifestações do valor de troca (relativo):

> Certa mercadoria, 1 *quarter* a de trigo, por exemplo, é trocada por x de graxa de sapatos ou por y de seda ou z de ouro etc., em suma, por outras mercadorias nas mais diversas proporções. O trigo tem, assim, múltiplos valores de troca em vez de um único. Mas sendo x de graxa de sapatos, assim como y de diversas proporções. O trigo tem, assim, múltiplos valores de troca em vez de um único. Mas sendo x de graxa de sapatos, assim como y de seda e z de ouro etc. o valor de troca de 1 *quarter* de trigo, então x de graxa de sapatos, y de seda e z de ouro etc. têm de ser valores de troca permutáveis entre si ou valores de troca de mesma grandeza. Disso se segue, em primeiro lugar, que os valores de troca vigentes da mesma mercadoria expressam algo igual. Em segundo lugar, porém, que o valor de troca não pode ser mais do que o modo de expressão, a "forma de manifestação" [*Erscheinungsform*] de um conteúdo que dele pode ser distinguido. (MARX, 2013, pp. 114-115)

O valor de troca de uma mercadoria particular, cuja expressão é – nesta etapa da investigação – de natureza contingente e casual (podendo se expressar em uma infinidade de outras mercadorias), é, assim, tão somente a *manifestação* do *valor*, que constitui o mecanismo fundacional de toda a economia capitalista. Neste sentido, a descoberta do mecanismo do valor fornece base para a possibilidade de explicar outros diferentes mecanismos (forma equivalente, forma-dinheiro, moeda, capital, mais-valor etc.) que estruturam a vida social regida pela forma de produção capitalista, tendo no mecanismo do valor seu fundamento último. Esse mecanismo, contudo, não pode ser apreendido unicamente pela descrição empírica das regularidades observadas no âmbito da circulação de mercadorias, mas deve ser apreendido através da análise daquela relação que se estabelece na compra e venda de mercadorias, da abstração dos elementos puramente acidentais e da reconstituição de suas determinações essenciais e conexões internas, que revelam em sua pureza o mecanismo que subjaz o intercâmbio empiricamente apreensível. Conforme Marx:

> Exatamente ao contrário da objetividade sensível e crua dos corpos das mercadorias, na objetividade de seu valor não se encontra um único átomo de matéria natural. [...] Lembramo-nos, todavia, que as mercadorias possuem objetividade de valor apenas na medida em que são expressões da mesma unidade social, do trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social e, por isso, é evidente que ela só pode se manifestar numa relação social entre mercadorias. *Partimos do valor de troca ou da relação de troca das mercadorias para seguir as pegadas do valor que nelas se esconde.* (MARX, 2013, p. 125)

O valor, portanto, não é uma propriedade "natural", de todos os produtos do trabalho humano, mas é ele mesmo uma relação social específica, *particular* do modo de produção capitalista, que pressupõe a intercambialidade universal das mercadorias e, por conseguinte, a natureza abstrata e igual do trabalho que as produz. E é justamente a reconstituição dos nexos internos que articulam os diversos mecanismos estruturantes da organização econômica da sociedade capitalista, a partir da identificação da estrutura basilar do valor, que revela a natureza *histórica* e *determinada* (portanto, superável) deste modo de produção. Por esta razão, Marx indica que a exposição científica da economia política é ao mesmo tempo sua *crítica*. Neste aspecto, Marx vai muito além dos clássicos da economia política, como Adam Smith e Ricardo, que tomavam as formas descobertas pela análise (cujo valor científico se encontra em outro patamar se comparado com o procedimento descritivo de representantes da economia vulgar) como formas eternas da produção em geral, como indica Rubin:

> A formulação metodológica de Marx a respeito dessa questão é aproximadamente a seguinte: por que o trabalho assume a forma de valor, os meios de produção a forma de capital, os meios de subsistência dos operários a forma de salários, a produtividade aumentada do trabalho a forma de mais-valia incrementada? Sua atenção dirigia-se à análise das formas sociais da economia e às leis de sua origem e desenvolvimento, e ao "processo de desenvolvimento de formas (*Gestaltungprozess*) em suas várias etapas" [...] Este método genético (ou dialético), que compreende análise e síntese, foi contraposto por Marx ao método analítico unilateral dos economistas clássicos. [...] Começando pelas formas sociais como dadas, os economistas clássicos esforçaram-se para reduzir formas complexas a formas mais simples, através da análise, para finalmente descobrir sua base técnico-material ou conteúdo. Marx, no entanto, começando de um determinado estado do processo material de produção, esforçou-se por explicar a origem e o caráter das formas sociais que são assumidas pelo processo material de produção. Começou pelas formas simples e, através do método genético ou dialético, prosseguiu até as formas de complexidade crescente. (RUBIN, 1987, p. 57)

Há nesse procedimento de Marx, portanto, uma distinção fundamental com relação à concepção de cientificidade da filosofia burguesa: a não identificação entre sequências de eventos (manifestações do valor no valor de troca e no intercâmbio de mercadorias) e os mecanismos que os produzem (o valor).[45] De fato, Marx afirma categoricamente essa compreensão da natureza da ciência numa passagem célebre, na qual afirma que "toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente" (MARX, 2017, p. 880).

Se no pensamento burguês, através da hipostasiação da estrutura da percepção sensorial, a contingência dos fenômenos é um dado ontológico insuperável, em Marx o caráter contingente do mundo fenomênico emerge como a manifestação de legalidades e tendências imanentes do ser, que em sua interação produzem o fluxo de eventos do mundo. Do mesmo modo, enquanto o pensamento burguês apologético em sua redução do ser à representação, elimina a ideia da possibilidade de apreensão da *gênese* destes eventos – que emergem como um dado positivo e coisificado para o conhecimento, o qual não pode ser ultrapassado – para Marx, ao contrário, a possibilidade de explicá-los cientificamente constitui igualmente a possibilidade *material de transformar a realidade que os engendra*. Para o pensamento burguês, antes, a impossibilidade de explicar a realidade a partir de si mesma é uma consequência imanente do direcionamento apologético por ele assumido no contexto da decadência ideológica, da tentativa de eliminar ou obstar a compreensão da historicidade que permeia a realidade em geral e a vida social em particular. A oposição entre *explicação* e *descrição*, e a opção do pensamento burguês por esta última encerra, assim, um conteúdo ideológico incontornável.

Com isso, compreende-se que a "crise da filosofia" surgida após a morte de Hegel é exclusivamente uma crise *do pensamento burguês* ora circunscrito *às premissas ideológico-conceituais da decadência ideológica* e de maneira alguma uma "crise geral" do pensamento filosófico. A tese clássica acerca da gênese da filosofia contemporânea encontra uma barreira insuperável quando se procura generalizar a proposição de que o desenvolvimento das ciências particulares desencadeou uma "crise" no pensamento filosófico, na medida em que uma exceção de peso se impõe: o materialismo marxista. Por sua vez, a compreensão do fundamento ideológico do pensamento burguês sucede em *explicar* as razões dessa crise, algo que permanece obscurecido ou evadido nas concepções tradicionais. De fato, o desenvolvimento das ciências empíricas não representou uma crise para o pensamento filosófico em geral, mas *especificamente para o pensamento burguês apologista*, na medida em que a pressuposição de um mundo empírico como base para todo o conhecimento da realidade, cuja única forma de conhecimento é a *descrição* de regularidades empíricas (devidamente fornecida pelas ciências particulares), exclui toda a possibilidade do pensamento filosófico confrontar-se diretamente com a realidade. Nessa perspectiva resta à filosofia tão somente a opção de conformar-se em ser um conhecimento reflexão de segunda ordem sobre as ciências e sobre a subjetividade cognoscente, ou lançar-se definitivamente no abismo do irracionalismo. Desta maneira, a circunstância em que a filosofia burguesa se encontra em meados do século XIX (tal como descrita acima), na ausência de um *objeto* próprio de investigação e na carência de um *método* específico derivam exclusivamente da forma apologética, que corresponde às necessidades ideológicas de sua classe e não de uma problemática que se origina exclusivamente no seio de uma dimensão teórico-conceitual alienada da materialidade das lutas sociais e conflitos ideológicos. Do mesmo modo, a nova forma assumida pela filosofia burguesa – seu caráter subjetivo, sua preocupação de natureza exclusivamente formal e metodológica, seu direcionamento anti-ontológico – só pode ser compreendia no escopo do desdobramento e aprofundamento da decadência ideológica conceituada por Lukács.

[45] Sobre esse ponto cf. BHASKAR, 1978, p. 33 e ss.

**Referências bibliográficas**

APEL, K-O. 1984. *Understanding and explanation*. Cambridge: MIT press.

BAMBACH, C. 1995. *Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism*. Nova Iorque: Cornell University Press.

BARASH, J. A. 2003. *Heidegger and the problem of historical meaning.* Fordham University Press: Nova Iorque.

BEISER, F. 2011. *The German historicist tradition*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 2014. *After Hegel. German philosophy 1840-1900*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 2014. *The genesis of Neo-Kantianism. 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press.

BHASKAR, R. 1978. *A realist theory of science*. Sussex: The Harvester Press.

CASSIRER, E. 1922. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Zweiter Band. Berlim: Verlag Bruno Cassirer.

_____. 1923. *Substance and Function and Eistein's Theory of Relativity*. Chicago: Open Court.

DILTHEY, W. 1924. *Gesammelte Schriften*. V. Band. Die Geistige Welt, erste Hälfte. Stuttgart: B. G. Teubner.

DUHEM, P. 1906. *La théorie physique. Son objet et sa structure*. Paris: Chevalier & Rivière.

ENGELS, F. 2020. *Dialética da natureza*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.

ERMATH, M. 1978. *Dilthey. The critique of historical reason*. Chicago: University of Chicago Press.

FREULER, L. 1995. "Les tendances majeures de la philosophie autour de 1900". In: PANZA, M.; PONT, J-C. *Les savants et l'epistémologie vers la fin du XIXe siècle*. Paris: Albert Blanchard.

_____. 1997. *La crise de la philosophie au XIXe Siècle*; Paris: Vrin.

GABRIEL, G. 2002. "Frege, Lotze and the continental roots of analytical philosophy". In: RECK, E. H. *From Frege to Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

HEGEL, G. W. F. 2016. *Ciência da lógica. 1. A doutrina do ser.* Trad. Christian G. lber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes.

KÖHNKE, K. C. 1981. "*Über den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie - und dessen vermeintliche Synonyme*". In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 25, No. 2, pp. 185-210.

_____. 2012. *Surgimiento y auge del neokantismo*. Trad. José Andrés Ancona Quiroz. Distrito Federal: México.

KON, I. S. 1962. *El idealismo filosofico y la crisis en el pensamiento histórico*. Buenos Aires: Editorial Platina.

KÜLPE, O. 1913. *The Philosophy of the Present in Germany*. Nova Iorque: Macmillan.

LOSURDO, D. 1997 *Hegel e la Germania*. Napoli: Instituto italiano per gli studi filosofiche.

LOTZE, H. 1874. *Logik*. Drei Bücher: vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen. Leipzig: Hirzel.

LUKÁCS, G. 1956. *Schicksalswende*. Berlim: Aufbau, 1956.

_____. 1989. *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*. Berlim: Aufbau.

_____. 2010. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo.

_____. 2011. *O Romance histórico*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.

_____. 2016. *Marx e Engels como historiadores da literatura*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.

_____. 2020. *A Destruição da Razão*. Bernard Herman Hess, Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

MARX, K. 1974. *O Rendimento e suas fontes: a economia vulgar*. Trad. José Arthur Gianotti e Walter Rehfeld. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural.

_____. 2013. *O capital. Crítica da economia política, Livro I*. O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.

_____. 2017. *O capital. Crítica da economia política, livro III*. O processo global da produção capitalista. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K.; ENGELS, F. 1974. *Werke 30*. Berlim: Dietz.

_____. 1978. *Werke 29*. Berlim: Dietz.

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

_____. 2020. *Cartas sobre* "O Capital". Trad. Leila Escorsim. São Paulo: Expressão Popular.

OLDRINI, G. 2001. *Hegel e l'hegelismo nella Francia dell'Otocento*. Milano: Guerini e Associati.

RUBIN, I. I. "The Austrian School (1926)". 2018. In: DAY, Richard B.; GAIDO, Daniel. *Responses to Marx's Capital*. From Rudolf Hilferding to Isaak Illich Rubin. Leiden: Brill.

NETTO, J. P. 1978. *Lukács e a crítica da filosofia burguesa*. Lisboa: Seara Nova.

NORAS, A. J. 2020. *Geschichte des Neukantismus*. Berlim: Peter Lang.
PORTA, M. A. G. 2011. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Loyola.

SCHELLING, F. W. 1858. *Sämmtliche Werke*. Zweite Abteilung, Dritter Band. Stuttgart: Cotta.

SCHNÄDELBACH, H. 1974. *Geschichtsphilosophie nach Hegel: die Probleme des Historismus*. Friburgo: Karl Alber.

_____. 1984. *Philosophy in Germany. 1831-1933*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAINE, H. 1863. *Histoire de la littérature anglaise. Tome I*. Librairie L. Hachette: Paris.

TATARKIEWICZ, W. 1973. *Nineteenth Century Philosophy*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

TESSITORE, F. 1991. *Introduzione a lo storicismo*. Roma: Laterza.

TRENDELENBURG, F. A. 1862. *Logische Untersuchungen. Erster Band*. (2ª edição) Leipzig: S. Hirzel.

UEBERWEG, F.; OSTERREICH, K. T. 1923. *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Vierter Teil. (12ª edição). Berlim: E.S. Mittler, 1923.

WINDELBAND, W. 1902. *A history of philosophy*. vol. II. Nova Iorque: Macmillan, 1902.

_____. 1980. "History and Natural Science". Trad. Guy Oakes. In: *History and Theory*, Vol. 19, No. 2 , pp. 165-168.

ZELLER, E. 1877. *Vorträge und Abhandlungen.* Zweite Sammlung. Leipzig: Fues's Verlag.

# “O ser humano não é um ser abstrato, acocorado fora do mundo” - Concepção e críticas da antropologia e da alienação no jovem Marx

## *“The human is no abstract being squatting outside the world” - Conception and critiques of young Marx’s anthropology and alienation*

Gabriel Gioppo
Mestrando Universidade Federal do Paraná (UFPR)
gabrielprgioppo@gmail.com

Polyana Tidre
Universidade Federal do Paraná (UFPR)
polyanatidre@gmail.com

**Resumo** No presente artigo, buscamos defender a tese de que o jovem Marx constrói uma concepção de alienação a partir de um entendimento de ser humano inteiramente despojado do caráter abstrato que lhe era conferido por Feuerbach. Marx retoma de Feuerbach o caráter naturalista, e, portanto, materialista de sua noção de sensibilidade humana, recusando, contudo, uma perspectiva de ser humano desvinculada do “mundo das necessidades” e das “relações de trabalho”, a partir dos *Anais*, e, mais tarde, da “base terrena” da história, inaugurando com Engels um materialismo que lhes é próprio. Para demonstrar essa tese, empreenderemos, nas três primeiras partes do artigo, uma reconstrução da concepção de alienação nos diferentes textos do jovem Marx – e de Engels –, dos *Anais* à *Ideologia*, passando pelo *Esboço* e pelos *Manuscritos*. A última parte do texto será dedicada à avaliação da recepção e de possíveis críticas às concepções antropológica e da alienação marxianas. Com isso, defenderemos, retomando a tese de Mészáros, que o entendimento de alienação e de ser humano esboçado pelo jovem Marx não terá nenhuma alteração significativa em relação ao que o autor apresentará em escritos posteriores, contra a tese de uma ruptura epistemológica, tal como representada por Althusser, e contra a crítica de um jovem Marx supostamente essencialista, cuja virada conceitual se daria somente a partir da *Ideologia alemã*, tal como enunciada por Gianotti.
**Palavras-chave:** Antropologia; Alienação; Feuerbach; Marx.

***Abstract:*** In this article, we aim to defend the thesis that the young Marx builds a conception of alienation based on an understanding of human being that is entirely stripped of the abstract character given to it by Feuerbach. Marx takes over from Feuerbach the naturalistic and therefore materialistic character of his notion of human sensibility, refusing, however, a perspective of the human being detached from the “world of needs” and “labor relations”, starting from the *Annals*, and, later, from the very “earthly basis” of history, inaugurating with Engels a materialism of their own. To demonstrate this thesis, in the first three parts of the article we will reconstruct the concept of alienation in the different texts of the young Marx - and Engels - from the *Annals* to the *Ideology*, including the *Outlines* and the *Manuscripts*. The last part of the article will be dedicated to evaluating the reception and possible critiques of Marx’s conception of anthropology and alienation. With this, we will argue, taking up Mészáros’ thesis, that the understanding of alienation and of human being outlined by the young Marx will not have any significant change in relation to what the author will present in later writings, against the thesis of an epistemological rupture, as represented by Althusser, and against the allegation of a supposedly essentialist young Marx, whose conceptual shift would only occur from the *German Ideology* onwards, as enunciated by Gianotti.
**Keywords:** Anthropology; Alienation; Feuerbach; Marx.

Recebido em 30 de junho de 2024. Aceito em 29 de agosto de 2024.

*doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 21, n. 3, nov. de 2024, p. 166 - 186 / ISSN: 2179-7412
DOI: https://doi.org/10.5380/dp.v21i3.95951

**Introdução**

Buscamos defender no presente artigo a tese de que o jovem Marx constrói uma concepção de alienação a partir de um entendimento de ser humano inteiramente despojado do caráter abstrato que lhe era conferido por Feuerbach. Marx retoma de Feuerbach o caráter naturalista, e, portanto, materialista de sua noção de sensibilidade humana, recusando, contudo, uma perspectiva de ser humano desvinculada do "mundo das necessidades" e das "relações de trabalho", a partir dos *Anais*, e, mais tarde, da "base terrena" da história, inaugurando com Engels um materialismo que lhes é próprio.

A reconstrução que empreendemos da concepção de alienação nos diferentes textos do jovem Marx – e de Engels –, dos *Anais* à *Ideologia*, passando pelo *Esboço* e pelos *Manuscritos*, nos possibilitará mostrar que (*i*) Marx supera o aspecto abstrato da antropologia feuerbachiana ao ancorar o fenômeno da alienação no mundo moderno, na sociedade civil-burguesa, na intensificação da divisão do trabalho e na propriedade privada. Ademais, (*ii*) buscaremos demonstrar que o caráter ativo e prático da antropologia do jovem Marx se opõe ao caráter abstrato do ser humano em Feuerbach. A compreensão do sensível como atividade sensível por Marx implica um entendimento de humano como algo que não pode ser dado *a priori*, mas que se constitui a partir da ação de produção e reprodução de sua vida material. Ao mesmo tempo, Marx se opõe ao caráter determinístico de um materialismo ingênuo segundo o qual o ser humano seria completamente determinado por seu meio, sem a possibilidade de superação das condições dadas. Assim, o materialismo contemplativo de Feuerbach é substituído pela defesa de um materialismo histórico, enquanto que sua antropologia abstrata é substituída por uma concepção de ser humano que, como o encontramos no *18 de Brumário*, ou, já nas *Teses sobre Feuerbach* ou na *Ideologia*, é capaz de, a partir de circunstâncias legadas pelo passado, fazer sua própria história, apto a uma prática revolucionária consistindo na coincidência entre modificação das circunstâncias e automodificação.

Para que a tese central seja demonstrada, o texto será dividido em quatro partes. Nas três primeiras, será reconstruída a argumentação apresentada por Marx e Engels nos escritos de juventude para a elaboração de uma nova concepção de alienação. Em um primeiro momento, serão abordadas a *Questão judaica* e *Introdução* à *Crítica da filosofia do direito de Hegel,* nas quais Marx se apropria de modo original do conceito de alienação, transpondo-o do terreno religioso e livrando-o da antropologia abstrata de Feuerbach para ancorá-lo na esfera contraditória da sociedade civil-burguesa, apontando com isso, pela primeira vez, para o aspecto alienante da atividade do trabalho enquanto "deformadora".[1]

Em seguida, buscar-se-á mostrar como, seja no *Esboço para uma crítica da economia política,* seja nos *Manuscritos econômico-filosóficos,* Engels e Marx aprofundam a análise do funcionamento da sociedade civil-burguesa, em especial no que se refere às suas consequências negativas para a classe trabalhadora. Os recursos críticos da dialética hegeliana, bem como os aspectos sensíveis e naturalistas da filosofia de Feuerbach, serão mobilizados para criticar os pressupostos e as conclusões da expressão teórica dessa forma social, a economia política, e para mostrar como a exteriorização e a objetivação do trabalho social só podem se dar, neste caso, como trabalho alienado de si mesmo, dos outros, do produto de seu trabalho e da natureza.

Finalmente, a reconstrução se encerrará em *Ideologia alemã*, onde a crítica da economia política e da sociedade civil-burguesa será aprofundada através da formulação rigorosa de uma perspectiva materialista sobre a história dos diferentes modos de produção e de suas manifestações ideológicas. Em franca oposição ao caráter contemplativo e, no final das contas, abstrato da antropologia de Feuerbach, o materialismo

[1] Ainda que, segundo Mészáros, a noção de alienação figure já desde a tese de doutorado de Marx (2016, p. 68 e segs.), acreditamos que é somente a partir dos *Anais* que aparece seu entendimento original do conceito, o qual se distancia da concepção hegeliana ao ser apreendido, em sua relação com as novas relações de trabalho modernas, em seu aspecto negativo, i.e., "deformador" (SCHÄFER, 2012, p. 76 e segs.).

histórico de Marx e de Engels procurará apreender a atividade humana como prática, isto é, em suas dimensões concretas e ativas, descrevendo as formas reais de servidão, desde a divisão do trabalho, o Estado e a indústria até o mercado mundial.

A última parte do texto será dedicada à avaliação da recepção e de possíveis críticas às concepções antropológica e da alienação marxianas. Com isso, defenderemos que o entendimento de alienação e de ser humano esboçado pelo jovem Marx não terá nenhuma alteração significativa em relação ao que o autor apresentará em escritos posteriores, contra a tese de uma ruptura epistemológica, tal como a representada por Althusser, e contra a crítica de um jovem Marx supostamente essencialista, cuja virada conceitual se daria somente a partir de *A ideologia alemã*, tal como enunciada por Gianotti. Com respaldo em Mészáros, nos oporemos às posições de Althusser e de Gianotti, mostrando em que medida as concepções antropológica e da alienação em Marx pressupõem, já em seus textos de juventude, sua ancoragem em fundamentos sociais, econômicos e históricos.

## 1. Primeiras aparições do conceito de alienação em Marx: *Questão judaica* e *Introdução* à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*

### *1.1. A crítica dos jovens hegelianos ao Estado cristão e sua reivindicação por emancipação política*

Marx inicia *Sobre a questão judaica* esclarecendo a crítica feita por Bruno Bauer, representante dos jovens hegelianos, ao Estado cristão prussiano: "O *Estado cristão* só conhece *privilégios*" (QJ, p. 33, destaques do autor). Esse será o principal ponto de crítica levantado por Bauer a um Estado que concede direitos a certos indivíduos ou grupos como se fossem privilégios, favorecendo-os, ao mesmo tempo que interdita a outros a fruição desses mesmos direitos em função de suas diferenças religiosas. Assim, enquanto cristãos gozam de determinados direitos por serem cristãos, outros, como judeus ou ateus, são excluídos dos mesmos, não podendo, por exemplo, exercer cargos no funcionalismo público.[2]

Em oposição, Bauer e os demais jovens hegelianos, reivindicando-se das posições de Hegel, defendem a ideia de um Estado no qual todo ser humano *como ser humano* é livre. Defendem, portanto, um Estado que garanta a igualdade e liberdade formais, onde todos teriam o mesmo tratamento a despeito de suas diferenças religiosas – ou de quaisquer outras diferenças, como por exemplo o pertencimento a uma determinada classe social.

No mesmo sentido, a crítica de Bauer se estende aos próprios judeus, os quais, ao invés de defenderem um Estado moderno, aspirariam unicamente a ser reconhecidos por esse Estado de privilégios – isto é, como um grupo particular ao qual seriam concedidos direitos especiais (por exemplo, o direito à prática do *Sabath*). Assim, os judeus não teriam a pretensão de contestar o tratamento diferenciado dado pelo Estado a uma certa parcela da população, reivindicando, ao contrário, um reconhecimento enquanto grupo que deveria, também, receber um tratamento privilegiado.

Nesse contexto, a superação da questão judaica oferecida por Bauer consiste na defesa da superação da religião, a qual seria possível através de dois pressupostos. Por um lado, seria necessário que o ser humano em geral renuncie à religião, o que, para Bauer, seria possível a partir do reconhecimento tanto do judeu como do cristão, ou do ser humano religioso em geral, de suas respectivas religiões "somente como *estágios distintos do desenvolvimento do espírito humano*, como diferentes peles de cobra descartadas pela *história*", ao mesmo tempo que isso implicaria um reconhecimento do ser humano "como a cobra que nelas trocou de pele" (QJ, p. 34, destaque do autor).

[2] O pai de Marx será diretamente afetado por essa interdição, sendo obrigado a converter-se ao protestantismo a fim de poder continuar a praticar a advocacia, atividade considerada na época como parte do setor público (HEINRICH, 2018, p. 75).

Essa crítica é um eco da exposição sistemática feita por Feuerbach sobre a alienação do ser humano enquanto gênero (*Gattung*) na noção de Deus exposta em *A essência do cristianismo*. Na obra, publicada em 1842, Feuerbach descreve o estranhamento ou o não reconhecimento experienciado pelo ser humano, que, ao se tomar individualmente e se perceber como finito, limitado e imperfeito, atribui essas propriedades erroneamente ao próprio gênero (EC, p. 16), não lhe restando a partir de então senão agregar as noções de perfeição, infinitude e bondade suprema àquele que ele entende como um ser radicalmente cindido de si próprio, diante do qual o indivíduo apareceria como um mero simulacro. O ser humano, criador da representação de Deus, se percebe, ele próprio, como criado por este "à sua imagem e semelhança". Ele é, assim, não só rebaixado a uma condição inferior, mas cindido de sua própria essência[3] e posto como antípoda de Deus:

> A religião é a *cisão* [*Entzweiung*] do homem [*des Menschen*] consigo: ele põe Deus face a si como um ser que lhe *oposto* [*ein ihm entgegengesetztes Wesen*]. Deus *não* é o que o homem é – o homem *não* é o que Deus é. Deus é o ser infinito, o homem o ser finito, Deus é perfeito, o homem é imperfeito, Deus eterno, o homem temporal, Deus todo-poderoso, o homem impotente, Deus santo, o homem pecador. Deus e homem são extremos: Deus é absolutamente positivo, a soma de todas as realidades, o homem o absolutamente negativo, a soma de todas as nulidades. (EC, p. 41, destaques do autor)

Na busca pela demonstração de que esta oposição "é *um desacordo do homem com a sua própria essência*" (EC, p. 41), a humanização que marca a encarnação de Deus através de Cristo mostra-se como fundamental (EC, p. 51 e segs.), sendo vista por Feuerbach, herdeiro da Filosofia do Espírito de Hegel, como etapa necessária no processo de tomada de consciência e de reconciliação do ser humano consigo mesmo como gênero. É assim que o fundamento humano da razão, da vontade e do sentimento do amor do qual a representação de Deus é dotada pode ser finalmente reconhecido, e seu caráter supostamente transcendente, superado.

Mas, na discussão da solução à questão judaica, Bauer defende ainda um segundo pressuposto, até mesmo anterior, no sentido lógico, ao primeiro: põe-se a necessidade da superação política da religião, isto é, a emancipação do Estado em relação à religião, de modo que esta deixe de ser um critério à atribuição – ou à exclusão – de direitos a certos indivíduos ou grupos. Nesse sentido, Bauer afirma: "Não havendo religião privilegiada não há mais nenhuma religião. Tirai seu poder de excluir e ela deixará de existir" (BAUER *ibid* QJ, p. 36). A emancipação política é, desse modo, vista pelos jovens hegelianos como reivindicação fundamental a ser defendida para que seja possível o reconhecimento da essência humana de Deus e a consequente abolição da religião.

### *1.2. Da alienação religiosa à alienação secular na sociedade civil-burguesa*

Para Marx, porém, a emancipação política não resulta em uma emancipação religiosa completa ou no fim da religião. Através da efetivação do Estado moderno torna-se explícito – como pode-se atestar através da análise da situação na França ou nos Estados Unidos – que "a religião não é mais a *razão* [*Grund*], mas apenas o *fenômeno* da limitação mundana" (QJ, p. 38, destaques do autor), limitação a partir da qual, no sentido de Feuerbach, o indivíduo se percebe como cindido do próprio gênero. A religião é somente uma manifestação, um "efeito colateral" de relações cujas raízes têm de ser procuradas para além do domínio religioso. Daí a necessidade de se transformar "as questões teológicas em questões mundanas": "Humanizamos a contradição entre o Estado e uma *determinada religião*, como por ex., o judaísmo, em termos de contradição entre o Estado e *determinados elementos seculares*, (...) entre o Estado e seus *pressupostos* gerais." (QJ, p. 38, destaques do autor).

[3] Feuerbach utiliza o termo alemão *Entzweiung* em sua caracterização dessa cisão (WC, p. 75).

Para o autor, esses "elementos seculares" ou "pressupostos gerais" têm de ser procurados na esfera da sociedade civil-burguesa, caracterizada mais à frente no texto como "mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados, do direito privado" (QJ, p. 53), ou ainda, "mundo do interesse próprio", cujo princípio é a "necessidade prática, o egoísmo" (QJ, p. 58). Nessa esfera, a despeito da emancipação do Estado ante a religião, as diferenças religiosas não só subsistem, mas o fazem "em seu frescor e suas forças vitais (QJ, p. 38), doravante liberadas das amarras do Estado. Se a anulação política da religião não leva à sua abolição na sociedade civil-burguesa, mas, antes, à garantia de sua subsistência nessa esfera, o mesmo ocorre em relação a outras diferenças ou desigualdades, tal como a da propriedade. Enquanto Hamilton destaca que a propriedade privada é abolida politicamente através da abolição do caráter censitário do voto – "A grande massa levou a melhor sobre os proprietários fundiários e a riqueza em dinheiro" –, Marx responde, repetindo a linha argumentativa apresentada quando contrapunha-se às expectativas alimentadas pelos jovens hegelianos em relação à superação da religião: "No entanto, a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe." (QJ, p. 39).[4]

Desse modo, Marx retoma o esquema relacional feuerbachiano, o deslocando agora do horizonte religioso à relação de cisão e estranhamento entre a esfera política e a sociedade civil-burguesa: "o Estado político constitui, por sua essência, a vida do gênero humano [*Gattungsleben*] em oposição à sua vida material", de modo que, onde o Estado moderno se encontra plenamente desenvolvido, o ser humano leva uma "vida dupla" (QJ, p. 40). O indivíduo politicamente ativo como cidadão não se identifica com o que ele é na sociedade civil-burguesa – seja como mercador, diarista (*Taglöhner*) ou proprietário de terras (QJ, p. 41):

> ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário [*Gemeinwesen*], e vida na sociedade civil-burguesa, na qual ele atua como pessoa particular [*Privatmensch*], encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele. (QJ, p. 40)

Por isso, a emancipação política não culminaria em uma verdadeira emancipação:

> [...] a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuado, isento de contradições, da emancipação *humana*. O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o *Estado* ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um *Estado livre* [*Freistaat*, república], sem que o homem seja um homem *livre*. (QJ, p. 38-39, destaques do autor)

É nisso que, segundo Marx, consistiria o equívoco de Bauer, o qual incorrere na "confusão acrítica da emancipação política com a emancipação humana geral" (QJ, p. 36). Nesse contexto, Marx contrapõe à emancipação política e à condição de soberania gozada pelo indivíduo no Estado a situação em que ele se encontra na esfera da sociedade civil-burguesa, caracterizando-a, de modo inédito nesse contexto, como "alienante". "Na democracia", escreve Marx, predomina a "soberania do homem, só que como ente estranho e distinto do homem real", o qual estaria "corrompido pela organização de toda a nossa sociedade, perdido para si mesmo, alienado, sujeito à dominação por relações e elementos desumanos" (QJ, p. 45).

### *1.3. Trabalho alienado e emancipação*

[4] Apesar de Marx não aprofundar nos textos dos *Anais franco-alemães* a conexão existente entre a propriedade e essa alienação que ele desloca ao terreno da sociedade civil-burguesa e das relações de trabalho – ainda que ele volte a mencioná-la no fim da *Introdução* à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* –, o elemento da propriedade privada receberá cada vez mais destaque em suas obras, como será apresentado mais à frente no *Esboço* de Engels, nos *Manuscritos* de Marx e na *Ideologia alemã* de ambos, para finalmente desempenhar um papel fundamental nos escritos maduros, cuja sistematização última será dada no *Capital*.

Tais "relações e elementos desumanos" que dominam o indivíduo enquanto membro da sociedade civil-burguesa, os "poderes estranhos" na mão dos quais ele seria mero "joguete", Marx as identifica ao dinheiro (QJ, a partir da p. 56), que ele caracteriza como "essência estranha" (QJ, p. 58), ou "ser estranho" (QJ, p. 60), "essência do trabalho e da existência humanos, alienados" (QJ, p. 58). É nesse sentido que Marx declara que "a emancipação em relação ao *negócio* e ao *dinheiro*" – identificados, de maneira caricata, ao "fundamento" e ao "culto secular do judaísmo", ainda que igualmente predominantes entre os cristãos –, representa "a autoemancipação da nossa época" (QJ, p. 56). A "autoemancipação", contraposta à "autoalienação" (QJ, p. 56), só pode ser garantida, portanto, através de uma superação da esfera material ou do trabalho como "mundo de indivíduos atomizados, que se hostilizam mutuamente" (QJ, p. 59), na qual a representação de Deus se seculariza na forma do dinheiro, o "deus *da necessidade prática e do interesse próprio*" (QJ, p. 58, destaques do autor).

Assim, Marx consegue demonstrar, ao contrário do que sustentavam os jovens hegelianos, que "a emancipação do Estado em relação à religião não é a emancipação do homem real em relação à religião", visto que, com a plena realização do Estado moderno, continua a subsistir a "contradição secular entre o Estado político e a sociedade civil-burguesa" (QJ, 46). Com isso, permanece o estranhamento ou a "reificação":

> Enquanto o homem estiver religiosamente tolhido, só conseguirá reificar sua essência, transformando-a em sua essência fantástica e *estranha a ele*; do mesmo modo, sob a dominação da necessidade egoísta, ele só conseguirá exercer uma atividade prática, produzir objetos na prática, colocando seus produtos, assim como sua atividade, sob a dominação de uma essência estranha a eles e emprestando-lhes a importância de um ser estranho a eles – o dinheiro. (QJ, p. 59-60, destaque do autor)

Em *Introdução* à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx volta a apontar para esse fundamento mundano da alienação religiosa, a qual, servindo como "ópio do povo" (ICFDH, p. 151), só pode ser superada ao cessar, na esfera da sociedade civil-burguesa, a alienação à qual o indivíduo é submetido através de sua atividade e dos produtos do seu trabalho. Essa seria a única via pela qual a função da religião, como consolo e justificação da miséria real, como "o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, [...] o espírito de estados de coisas embrutecidos" (ICFDH, p. 151), seria tornada anacrônica.

Daí a afirmação de Marx de que "a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião" (ICFDH, p. 151), e de que a "tarefa imediata da filosofia [...] é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política" (ICFDH, p. 152).

> A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem, portanto, com o imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível. (ICFDH, p. 157-158)

Ao final da *Introdução*, Marx aponta mais concretamente para aquele que deve desempenhar o protagonismo nessa luta por emancipação, conectando-a, pela primeira vez, à negação da propriedade privada: o proletariado, que, como "resultado do emergente movimento industrial", é "uma classe com *grilhões radicais*": "Quando o proletariado exige a negação da propriedade privada, ele apenas eleva a princípio da sociedade o que a sociedade elevara a princípio do proletariado" (ICFDH, p. 162). É nesse sentido, por não reivindicar nenhum direito particular, visto que não usufrui *de fato* de nenhum direito, que Marx caracteriza o proletariado como "momento do negativo" (ICFDH, p. 162) que "anuncia a *dissolução da ordem mundial até então existente*", sendo a classe que diz: "não sou nada e deveria ser tudo" (ICFDH, p. 161).

## 2. O *Esboço* de Engels, os *Manuscritos* de Marx e o nascimento da crítica da economia política

### *2.1. Engels e a crítica feuerbachiana aplicada à economia política*

A importância do artigo *Esboço para uma crítica da economia política,* publicado por Friedrich Engels em 1844 nos *Anais franco-alemães,* onde Marx publicara igualmente a *Questão judaica* e a *Introdução* à *Crítica da filosofia do direito de Hegel,* não deve ser subestimada para a compreensão da evolução do pensamento ulterior de Marx. Pela pena de Engels, a crítica da economia política burguesa (seja ela mercantilista, malthusiana ou liberal) enquanto projeto teórico e prático recebe sua primeira formulação conceitual rigorosa, ao demonstrar (i) como a propriedade privada é a raiz da antieticidade (*Unsittlichkeit*) nas relações humanas em geral; e (ii) como a concorrência comercial – "uma medida completamente estranha e aleatória" [*ein ganz fremdes, ihnen zufälliges Maß*] (EPCEP, p. 172) – é a grande consumadora desta "presente condição da humanidade" (EPCEP, p. 173).

A propriedade privada e a concorrência, atomizando o trabalhador, o capitalista e o proprietário em uma "individualidade rude" ou em um conjunto de interesses hostis uns aos outros, cria a oposição típica da sociedade civil-burguesa, formalmente apoiada na "inimizade dos mesmos interesses em prol de sua igualdade", mas resultando, através das trocas mercantis, em um antagonismo social irreconciliável no qual "os interesses gerais e os individuais são diametralmente opostos" (EPCEP, p. 173). Assim, "quem quer que se envolva na luta da concorrência não pode suportá-la sem o maior esforço de sua força, sem o abandono de todos os fins verdadeiramente humanos" (EPCEP, p. 176). As consequências apontadas por Engels vão desde a exploração econômica pura e simples do trabalhador pelo capitalista ou pelo proprietário fundiário até a defesa explícita, por parte do poder estatal, de políticas brutais apoiadas na ilusão malthusiana da *overpopulation*.

À maneira de Marx e de outros jovens hegelianos, a filosofia naturalista e humanista de Feuerbach serve de ponto de partida da crítica de Engels, como evidencia o uso da linguagem conceitual: uma "base universal puramente humana" (EPCEP, p. 164) procura atingir "a reconciliação da humanidade com a natureza e consigo mesma" (EPCEP, p. 167). Em outros termos, a antropologia sensível e a crítica antropológica da religião elaboradas por Feuerbach são utilizadas por Engels para criticar os pressupostos abstratos e as consequências nefastas da economia política em relação aos trabalhadores e, mais geralmente, à humanidade e à possibilidade histórica de sua reconciliação consigo mesma e com o mundo. Esta filiação feuerbachiana da crítica de Engels, assentada na mesma crítica das abstrações, mas agora aplicada a um objeto determinado – a economia política – é destacada pelo próprio autor em diversos momentos no artigo[5].

E mesmo que Engels não utilize o termo 'alienação' em seu escrito de 1844, alguns dos aspectos que serão posteriormente desenvolvidos por Marx mediante este conceito já estão presentes. Por exemplo, quando Engels descreve a inevitável e revolucionária periodicidade das crises comerciais nas sociedades mercantis, oriundas da constante perturbação e relaxamento da oferta e da demanda, ele explica que se trata de uma "lei natural baseada na inconsciência dos envolvidos", isto é, um processo advindo dos pressupostos da propriedade privada e da concorrência e que é dotado de mesma regularidade que epidemias ou cometas,[6] mas que escapa ao controle consciente dos indivíduos atomizados pelas férreas

[5] Por exemplo, ao comentar sobre as teorizações até então vigentes sobre a relação entre valor e preço, afirma Engels que "tudo na economia está de cabeça para baixo; faz-se com que o valor, que é o original, é a fonte do preço, seja dependente deste, seu próprio produto. Como é sabido, essa inversão é a essência da abstração, e sobre tal questão Feuerbach pode ser consultado" (EPCEP, p. 169).

[6] A periodicidade média das convulsões comerciais do período em questão seria, na visão de Engels, entre cinco e sete anos. Cf. EPCEP, p. 174: "O economista apresenta sua bela teoria de demanda e oferta, prova que 'nunca se pode produzir em demasia', e a prática responde com crises comerciais que se repetem tão regularmente quanto os cometas e as quais temos agora a cada cinco a sete anos, em média. Durante oitenta anos, essas crises comerciais ocorreram com a mesma regularidade que as grandes epidemias do passado – e trouxeram mais miséria e mais antieticidade [*Unsittlichkeit*] do que elas."

leis da concorrência. E, pela via oposta, a solução humana a esse antagonismo socioeconômico passaria pela organização consciente da produção e da distribuição:

> Se os produtores enquanto tais soubessem quanto precisam os consumidores, se organizassem a produção, se a distribuíssem entre si, a flutuação da concorrência e sua tendência à crise seriam impossíveis. Produzindo com consciência, como homens, não como átomos isolados sem consciência genérica, colocar-se-iam acima de todos esses opostos artificiais e insustentáveis. (EPCEP, p. 174-5)

Desse modo, o esboço de Engels não apenas inaugura o projeto teórico de uma crítica da economia política, como já parte para uma análise das formas concretas de exploração econômica das massas trabalhadoras - o que ele e Marx aprofundarão em textos posteriores. Se a igualdade formal redunda na desigualdade socioeconômica e se a atomização dos indivíduos imposta pela concorrência capitalista impede-os de controlar aquilo mesmo que eles produziram, então é somente através de uma produção consciente e organizada dos trabalhadores associados que tal antieticidade, intrínseca à sociedade civil-burguesa, poderá ser superada.[7]

### *2.2. Os Manuscritos e a formulação naturalista da crítica de Marx*

Os *Manuscritos econômico-filosóficos*, escritos por Marx em 1844 em Paris, mas publicados apenas postumamente na União Soviética por Riazanov, em colaboração com Lukács, em 1932, constituem um desdobramento e uma evolução destas teses de Engels. Marx reconhece, no prefácio, a originalidade e a plenitude de conhecimento do artigo de Engels sobre a "economia nacional" (a denominação mais corrente à época, na Alemanha, para se referir à ciência da economia política), um *status* compartilhado apenas com alguns escritos de outros jovens hegelianos, Weitling e Hess. Ademais, Marx reforça a importância das descobertas de Feuerbach: são elas que fornecem os fundamentos não apenas para a crítica da economia política, mas para "crítica positiva em geral". Desde a *Fenomenologia* e a *Lógica* hegelianas, apenas a antropologia naturalista e humanista de Feuerbach, segundo Marx, operou uma "efetiva (*wirkliche*) revolução teórica" (MEF, p. 20) comparável em profundidade e extensão.

Apoiado nas críticas de Engels e de Feuerbach, Marx, nos *Manuscritos*, percorre os clássicos da economia política, aceitando seus pressupostos e desenvolvendo suas leis, para, entretanto, chegar a conclusões totalmente contrárias. O trabalhador, quanto mais produz, mais é reduzido à condição de miséria e de simples mercadoria; a concorrência, longe de garantir a distribuição equitativa e progressiva dos produtos e rendimentos, leva à acumulação e concentração de capital e, ao cabo do processo, aos monopólios, ou seja, à sua própria negação enquanto concorrência; a sociedade política de indivíduos formalmente iguais se decompõe em duas classes econômicas desiguais, a dos proprietários (dos meios de produção: os capitalistas; da terra: os rentistas fundiários) e a dos trabalhadores, agricultores ou operários, sem propriedade (MEF, p. 79).

Tamanha mistificação da economia política só é possível, segundo Marx, em razão do procedimento teórico típico desta ciência, posto que ela parte da propriedade privada como fato acabado, e dela desdobra, mediante "fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como *leis*", todo o resto: "ou seja, ela supõe o que deve desenvolver" (MEF, p. 79, destaques do autor). Além disso, o recurso explicativo – frequente nos economistas políticos e, mesmo antes, nas filosofias contratualistas – a um "estado imaginário primitivo" é, em verdade, um deslocamento da questão "para uma região nebulosa, cinzenta", da qual qualquer conclusão pode ser extraída e que, por consequência, "nada explica" (MEF, p. 80).

[7] É notável como a perspectiva de uma produção consciente e organizada será mantida até o *Capital*, quando Marx defende que somente uma "associação de seres humanos livres" poderia oferecer uma alternativa ao caráter fetichista de um modo de produção no qual tudo é reduzido às formas sociais do valor e da grandeza de valor (2017, p. 153 e segs.).

Ora, o procedimento metodológico dos economistas políticos é, desta forma, aproximado por Marx àquele dos teólogos e de suas religiões – uma crítica que se assemelha àquela outrora feita nos textos dos *Anais* e igualmente de clara inspiração feuerbachiana: "o teólogo explica a origem do mal pelo pecado original (*Sündenfall*), isto é, supõe como um fato dado e acabado, na forma da história, o que deve explicar" (MEF, p. 80). No funcionamento da religião, Marx explica que "a autoatividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica" (MEF, p. 83). Se na lógica religiosa, quanto "mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo" (MEF, p. 81), na sociedade civil-burguesa efetiva-se, para o trabalhador, uma operação perfeitamente simétrica:

> O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. (MEF, p. 80)

O trabalho, em sua objetivação (*Vergegenständlichung*) e efetivação (*Verwirklichung*) como mercadoria e produtor de mercadorias, isto é, na produção de objetos sob o regime da propriedade privada no "estado nacional-econômico", realiza o seu contrário. A miséria do trabalhador é consequência necessária do incremento de riqueza do capitalista e do proprietário fundiário, pois é ele mesmo quem produz, de forma alienada, um produto que não mais lhe pertence e que é apropriado pelas classes proprietárias, recebendo em troca apenas um salário.

Por isso, a desvalorização do trabalhador é determinada pela valorização do capital, reciprocamente determinando-a, e assim efetiva a reprodução das condições de sua própria dominação. Marx desenvolve a lógica desse processo de estranhamento e de alienação na essência do trabalho submetido à propriedade privada ao investigar a relação imediata do trabalhador com seu produto, ou, mais geralmente, do trabalho com a produção. O estranhamento que se manifestava entre o trabalhador e seu produto de trabalho aparecerá, nesta investigação, também no nível do ato produtivo, da apropriação do mundo externo e da relação do produtor consigo mesmo e com os outros. Para tornar claro tal desdobramento da alienação, Marx recorre à antropologia naturalista de Feuerbach.

### *2.3. A alienação do ser genérico e o enigma da propriedade privada*

O ser humano enquanto ser genérico (*Gattungswesen*), afirma Marx, se relaciona consigo mesmo e com os demais viventes como um ser universal e livre; sua liberdade, no entanto, não o exime de comer, de beber, de buscar abrigo e de estabelecer trocas materiais com a natureza. Tanto quanto o animal, o homem "vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem [é] do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive" (MEF, p. 84).

Porém, diferentemente do animal, que produz apenas levado pela "carência física imediata" da espécie à qual pertence, o homem "faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência" (MEF, p. 84). Este ser universal, apenas ele, sabe "produzir segundo a medida de qualquer species, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto". Ao exteriorizar e objetivar seu trabalho de forma livre, o ser humano objetifica sua própria vida genérica: "quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele" (MEF, p. 85). Daí que seu ser genérico, segundo Marx, distingue-se radicalmente daquele do animal, porque só o "homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação a ela]" (MEF, p. 85).

Mas a exteriorização e a objetivação do trabalho sob o regime da propriedade privada, ao cindir o ser humano das condições de produção e do objeto produzido, "arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenständlichkeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza" (MEF, p. 85, destaques do autor). As consequências dessa cisão, desse estranhamento, são múltiplas.

Do ponto de vista do trabalhador, a objetivação do seu trabalho "tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital" (MEF, p. 81). O objeto por ele produzido "se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor" (MEF, p. 80, destaques do autor). Ele é estranho em dois sentidos: de um lado, o trabalhador, ao final da produção, perde o objeto, cuja propriedade é, por direito, do capitalista; de outro lado, porque produz os objetos que enriquecem o capital e, por consequência, reproduz o próprio mundo das coisas do capital, o trabalhador encontra-se em estado de servidão ao objeto. É nesse duplo sentido que o estranhamento do produtor em relação ao seu produto, do trabalhador em relação ao objeto produzido, é alienação:

> a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*). [...] A *exteriorização* (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa* (äussern), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele* (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha. (MEF, p. 80-81, destaques do autor)

Exteriorizar e objetivar a essência humana no mundo das coisas, quando o trabalho é forçado e obrigatório, não é mais "a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele" (MEF, p. 83). A exteriorização consciente e livre é totalmente invertida pelo trabalho estranhado, porque este se objetiva de forma servil e alienada: "o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para sua *existência*" (MEF, p. 85, destaques do autor). Desse modo, ele deixa de ser uma afirmação da essência vital ativa humana para se tornar uma negação "que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína seu espírito" (MEF, p. 82-83).

Na medida em que o produto aparece ao trabalhador como algo oponente e dominador, a relação do ser humano consigo mesmo e com os outros é também alterada pela alienação, porquanto tal como o trabalhador "estranha de si a sua própria atividade, ele apropria para o estranho (*Fremde*) a atividade não própria deste" (MEF, p. 87). O fundamento dessa transformação nas relações interhumanas é, mais uma vez, a propriedade privada dos meios e produtos do trabalho:

> Se ele se relaciona, portanto, com o produto do seu trabalho, com o seu trabalho objetivado, enquanto objeto *estranho*, hostil, poderoso, independente dele, então se relaciona com ele de forma tal que um outro homem estranho (*fremd*) a ele, inimigo, poderoso, independente dele, é o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com a sua própria atividade como uma [atividade] não livre, então ele se relaciona com ela como a atividade a serviço de, sob o domínio, a violência e o jugo de um outro homem. (MEF, p. 87, destaques do autor)

Mas, ao produzir de forma alienada, o trabalho gera também as próprias condições de sua servidão. De forma lapidar, escreve Marx que a "relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho" (MEF, p. 87). Isto significa que a produção no trabalho estranhado reproduz dois tipos de relações complementares: de um lado, "sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhe são estranhos e inimigos"; e, de outro, "a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e a relação na qual ele está para com estes outros homens" (MEF, p. 87).

O trabalhador, despossuído dos meios e do produto de seu trabalho pela propriedade privada, ao objetivar e exteriorizar sua essência vital, coloca-se sob o jugo daquilo mesmo que produz. A sua atividade livre é transformada em exaustão física e espiritual; a sua relação com a natureza é transformada em subjugação às carências físicas e em perda dos produtos; e, finalmente, a sua relação com os outros homens é transformada em hostilidade e dominação. O estranhamento do trabalho se efetiva, então, como alienação de si mesmo, do produto e do processo do trabalho, dos outros seres humanos e da natureza em geral: "todo autoestranhamento (*Selbstentfremdung*) do homem de si e da natureza aparece na relação que ele outorga a si e à natureza para com os outros homens diferenciados a si mesmo" (MEF, p. 87).

A análise do trabalho estranhado não é crítica apenas no sentido de apontar as consequências inevitáveis, porém ocultadas pela economia política, da alienação do trabalhador em relação a si mesmo, aos outros, à natureza e ao produto do trabalho. Ela é crítica igualmente ao fornecer uma explicação para o enigma da propriedade privada – que, lembremos, era tomada como ponto de partida ou fato dado pelos economistas políticos, que, assim como os teólogos, caiam por esta via em abstrações, mistificações e ocultamentos. Ora, a solução do enigma reside na expressão da propriedade privada como um modo de exteriorização e de objetivação do trabalho alienado; ela é, ao mesmo tempo, o produto do trabalho alienado e o seu meio de realização. Os conceitos correlatos de alienação e de estranhamento fornecem, assim, a gênese da propriedade privada:

> A *propriedade privada* é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho exteriorizado*, da relação externa (äusserlichen) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo. A *propriedade privada* resulta, portanto, por análise, do conceito de *trabalho exteriorizado*, isto é, de *homem exteriorizado*, de vida estranhada, de homem *estranhado*. (MEF, p. 87, destaques do autor)

A investigação crítica de Marx resolve, assim, uma contradição da economia política, que parte teoricamente do trabalho como "a alma da produção", mas sem nada lhe conceder, porque a propriedade privada e seus benefícios, os lucros e demais rendimentos, constituem sempre o objetivo final. Marx afirma em oposição à economia política: "Nós reconhecemos, porém, que esta aparente contradição é a contradição do *trabalho estranhado* consigo mesmo, e que a economia nacional apenas enunciou as leis do trabalho estranhado" (MEF, p. 88, destaques do autor).

Ora, se a economia política apenas reflexiona teoricamente as condições práticas do estranhamento do trabalho pela propriedade privada, não será dela e nem de seus apologetas que a emancipação virá:

> a emancipação da sociedade da propriedade privada etc., da servidão, se manifesta na forma política da emancipação dos trabalhadores, não como se dissesse respeito somente à emancipação deles, mas porque na sua emancipação está encerrada a [emancipação] humana universal. Mas esta [última] está aí encerrada porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação. (MEF, p. 88-89)

Assim, retomando os termos do final da *Introdução* à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx alega que apenas a classe trabalhadora, porque encerra em si a opressão universal, poderá emancipar a sociedade da propriedade privada, da concorrência e da servidão.

## 3. *A ideologia alemã*, a gênese do materialismo histórico e a superação das formas reais da servidão

### *3.1. Crítica ao materialismo contemplativo de Feuerbach*

Desde os *Anais,* Marx, apesar de reconhecer o mérito da crítica feuerbachiana da alienação, não deixa de apontar para seus limites, considerando-a demasiado abstrata: vimos anteriormente como Marx reitera, já na *Introdução* à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, a impossibilidade de uma visão universal sobre o ser humano, pois "o *homem* não é um ser abstrato, acocorado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade." (ICFDG, p. 151, destaques do autor). E, mesmo que no *Esboço* de Engels e nos *Manuscritos* de Marx a antropologia naturalista e sensível de Feuerbach tenha servido como importante inspiração teórica, em *A ideologia alemã*, escrita conjuntamente por Marx e Engels em 1845, a crítica volta-se contra o próprio Feuerbach e seu materialismo contemplativo.

Dito de outro modo, Marx e Engels delineiam pela primeira vez sua "concepção da história" em oposição ao caráter abstrato de categorias como 'natureza' ou 'sensibilidade' em Feuerbach; e se elas são abstratas e especulativas, é precisamente porque não são históricas: "Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista. Nele, materialismo e história divergem completamente" (IA, p. 32). Ora, qual é o sentido dessa concepção materialista de história oposta por Marx e Engels às abstrações e especulações da antropologia naturalista de Feuerbach?

Feuerbach compreendeu, diferentemente de outros materialistas, que o ser humano é também um "objeto sensível", mas, segundo Marx e Engels, não levou às últimas consequências este conceito porque ignorou a dimensão humana da "atividade sensível". Ele, por isso, "não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são" (IA, p. 32). O ser humano não é apenas um objeto; por seu caráter reflexivo e consciente, sua atividade volta-se para si mesmo e produz as suas próprias condições de existência; porém, tanto o objeto produzido quanto a atividade produtora não são meras atividades espirituais. Pelo contrário, eles são sensíveis e, nessa condição, materiais. Nesse sentido, escreve Marx que Feuerbach "quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreeende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]" ou "o sensível [*die Sinnlichkeit*] como atividade *prática*, humano-sensível" (IA, p. 533-534, destaques dos autores).

Daí que Marx e Engels busquem a "base *terrena* para a história" que é, ao mesmo tempo, uma "base materialista" (IA, p. 33, destaques dos autores). É nesse momento materialista e reflexivo, em que o ser humano cria para si, através dos instrumentos e do ato produtivo, novas necessidades, que a história propriamente dita é inaugurada: "O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material"; e, como condição produtiva da satisfação das necessidades humanas, esse ato de autoprodução é "uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos" (IA, p. 33).

O grande erro de Feuerbach, aquilo que torna o seu materialismo abstrato – apesar do correto posicionamento naturalista de sua antropologia – é o fato de não conceber a sensibilidade humana, sua produção, como atividade determinada historicamente. O mundo sensível de Feuerbach é uma "coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma" (IA, p. 30), e é em relação a ele que a essência humana, também abstrata, deve ser reconciliada. Já para Marx e Engels, o mundo sensível é

> um produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. (IA, p. 30)

Desse modo, porque determinada historicamente pelo sucessivo acúmulo histórico de gerações que se seguem umas às outras e efetivada materialmente através da produção, a relação social do ser humano consigo mesmo e com o mundo não pode ser vista de um ponto de vista abstrato e eterno. Ela se transforma tanto quanto a história material da produção se transformou. A oposição entre história e natureza, tão celebrada pelos idealistas e unificada na concepção naturalista de humanidade de Feuerbach, de fato "sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria" (IA, p. 31).

### *3.2. A concepção materialista de história e natureza*

Marx e Engels partem de "uma conexão materialista dos homens entre si, conexão que depende das necessidades e do modo de produção e que é tão antiga quanto os próprios homens – uma conexão que assume sempre novas formas e que apresenta, assim, uma 'história'" (IA, p. 34). Essa conexão material que produz e reproduz as condições de vida é dupla – ao mesmo tempo relação natural, porque em intercâmbio material permanente com o mundo das coisas, e relação social, porque pressupõe "a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade" (IA, p. 34). A sociedade civil-burguesa[8] não é senão o condicionamento mútuo entre as forças de produção existentes e as formas de intercâmbio vigentes em um período qualquer. Cada época histórica, então, de acordo com o desenvolvimento das suas forças produtivas, estabelece um determinado modo de produção que articulará as relações e determinações recíprocas entre o ser humano e a natureza:

> Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma 'força produtiva' –, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a "história da humanidade" deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas. (IA, p. 34)

Se a própria exteriorização e objetivação da atividade vital humana, a sua produção e o seu trabalho, são determinados historicamente e determinam materialmente as condições de sua reprodução, a representação de uma essência humana abstrata, descolada do "solo da história real", é excluída da concepção materialista da história proposta por Marx e Engels. Para compreender o ser humano em suas relações constitutivas, é necessário levar em conta a "soma de forças de produção, capitais e formas sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado" e que determinam "o fundamento real daquilo que os filósofos representam como 'substância' e 'essência do homem', aquilo que eles apoteosaram e combateram" (IA, p. 43). Ao invés de especular sobre uma essência abstrata, trata-se de apreender os modos de relação, de dominação e de alienação do ser humano através da história, tendo como ponto de partida a articulação conceitual entre modos de produção e forças produtivas.

No decorrer da história, essas diferentes articulações levaram ao desenvolvimento da divisão do trabalho entre os seres humanos como forma social de organização do trabalho. Marx e Engels descrevem um processo de complexificação das relações sociais cuja história é inseparável e idêntica àquela do desenvolvimento da propriedade privada, pois o que a propriedade privada exprime em relação ao objeto produzido, a divisão do trabalho exprime em relação à atividade que o produz: "divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aqui que, noutra, é dito com relação

[8] Na *Ideologia alemã*, Marx e Engels informam que o uso que fazem do termo "sociedade civil-burguesa" (*bürgerliche Gesellschaft*) no texto serve a caracterizar a articulação das forças produtivas e das relações de produção de modo transhistórico, e não como algo específico das relações modernas de produção: "A palavra sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] surgiu no século XVIII, quando as relações de propriedade já haviam se libertado da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil-burguesa, como tal, desenvolve-se somente com a burguesia; com este mesmo nome, no entanto, foi continuamente designada a organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista." (IA, p. 74, tradução adaptada pelos autores do artigo).

ao produto da atividade" (IA, p. 37). Portanto, a intensificação da mútua dependência entre os homens através da complexificação das trocas é consequência da divisão do trabalho e do regime individualizado de propriedade privada, quando concebidos em um devir histórico.[9]

O momento mais importante desse processo é o surgimento da divisão entre o trabalho material e o trabalho espiritual, pois é somente agora que a consciência pode "emancipar-se do mundo" (IA, p. 35) e construir suas especulações teóricas, da teologia à moral. Ademais, a divisão social do trabalho, ao separar e distribuir de forma desigual os diferentes trabalhos que devem ser realizados por indivíduos singulares dentro do todo social, determina também a existência de classes. A classe dominante, porque detentora dos meios de produção, realiza sua subsistência material através do trabalho de outrem e pode, por consequência, dedicar-se ao trabalho espiritual que configurará a expressão ideal das relações materiais de dominação. Logo, porque dominam não apenas como classe econômica possuidora, mas também como "produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição de ideias no tempo", eles produzem uma ideologia cuja função é fazer da "formação da ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência" (IA, p. 48). A ideologia, portanto, encontra suas raízes nas relações materiais e econômicas de classe em um modo de produção determinado: "As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante" (IA, p. 47, destaques dos autores).

Eis a razão pela qual, na sociedade comercial, os indivíduos podem representar-se a si mesmos como livres, mesmo que não sejam detentores dos meios de produção e que a exploração do seu trabalho por outrem seja a única maneira de garantir a sua subsistência. Em realidade, feita a comparação com outros modos de produção, a situação dos trabalhadores é mais servil do que nunca, pois eles "são, naturalmente, menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas" (IA, p. 65) – Marx retoma aqui a ideia, enunciada já desde os Anais e reforçada nos *Manuscritos*, de uma sujeição do mundo dos homens ao mundo das coisas como característica fundamental do trabalho estranhado pela propriedade privada.

Com isso, o trabalho e, por consequência, as condições de vida do proletariado "tornaram-se para ele algo acidental, sobre o qual os proletários isolados não possuem nenhum controle" (IA, p. 65). Apesar da transformação teórica operada pelo par conceitual "modo de produção-forças produtivas", a sujeição típica do trabalho estranhado e da alienação, enunciada de forma rigorosa pelos *Manuscritos*, continua em operação na nova concepção de história e de natureza de A ideologia alemã. Qual é, porém, a forma concreta, assentada no solo real da história, dessa transformada concepção de alienação?

### 3.3. As formas reais da alienação no modo de produção capitalista e as condições de sua superação

Porque cindidos de maneira involuntária pela propriedade privada e pela divisão social do trabalho, os interesses e atos particulares de cada indivíduo se separam do interesse comum e da direção geral da sociedade. A "autoatividade e a produção da vida material" sofrem sua máxima separação: "a vida material aparece como finalidade, e a criação da vida material, o trabalho (...) aparece como meio" (IA, p. 73). Desse modo, a atividade produtiva de cada um "torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto,

[9] A relação entre propriedade privada e divisão social do trabalho só é plenamente inteligível ao levar em conta sua historicidade, pois as primeiras formas de manifestação da relação de propriedade ainda se apresentavam sob a forma da propriedade comunal-estatal. Cf. IA, p. 71-72, destaques dos autores: "Na medida em que, no interior do trabalho, a propriedade privada se defronta com o trabalho, ela se desenvolve a partir da necessidade da acumulação e, de início, ainda conserva bastante a forma da comunidade; porém, em seu desenvolvimento ulterior, ela se aproxima cada vez mais da forma moderna da propriedade privada. Por meio da divisão do trabalho, já está dada desde o princípio a divisão das *condições* de trabalho, das ferramentas e dos materiais, o que gera a fragmentação do capital acumulado em diversos proprietários e, com isso, a fragmentação entre capital e trabalho, assim como as diferentes formas de propriedade."

um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado" (IA, p. 37), ou, em outros termos, a atividade social geral e os produtos do trabalho social consolidam-se "num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas" (IA, p. 38). Na continuação, Marx continua a insistir no caráter de estranhamento deste poder:

> O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (IA, p. 38)

No modo de produção determinado pela intensificação da divisão social do trabalho e pela propriedade privada enquanto forma predominante de apropriação do trabalho social, esse processo histórico de estranhamento atinge seu ápice, porquanto as forças produtivas aparecem, segundo Marx e Engels, "como plenamente independentes e separadas dos indivíduos" (IA, p. 72). Ao assumir "como que uma forma objetiva" (IA, p. 72) e estranhada, a totalidade das forças produtivas aparece aos indivíduos mediante a forma da propriedade privada, isto é, como forças produtivas da própria propriedade privada, e não mais como a soma das forças produtivas individuais articuladas socialmente pela divisão social do trabalho. As forças produtivas e de intercâmbio aparecem, portanto, pela primeira vez na história como indiferentes aos indivíduos "*na qualidade de indivíduos*" (IA, p. 72, destaques dos autores) e, nessa condição, efetuam a história mundial para além de qualquer controle consciente daqueles que a produzem de fato:

> Na história que se deu até aqui é sem dúvida um fato empírico que os indivíduos singulares, com a expansão da atividade numa atividade histórico-mundial, tornaram-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (cuja opressão eles também representavam como um ardil do assim chamado espírito universal etc.), um poder que se torna cada vez maior e que se revela, em última instância, como *mercado mundial.* (IA, p. 40, destaques dos autores)

O mercado mundial, ponto culminante da relação entre as forças produtivas, as formas de intercâmbio assentadas sobre a propriedade privada e a divisão social do trabalho, não é senão a soma das forças produtivas dos trabalhadores singulares, articuladas nas cadeias globais de produção e de comércio. Porém, a forma de exteriorização e de objetivação do trabalho que produz esta rede global – também denominada de "concorrência universal" (IA, p. 39) – é ela mesma alienada do controle consciente dos indivíduos que a produziram.

Contudo, isso não significa que a alienação, o trabalho estranhado, a propriedade privada e o mercado mundial não sejam superáveis por uma forma de organização livre e consciente do trabalho humano. Isso será defendido por Marx ao afirmar que somente o comunismo é capaz de resolver o problema da alienação engendrada pelo modo de produção capitalista. Uma anotação marginal de Marx ao texto de *A ideologia alemã* (IA, p. 38-39, anotação 'c', destaques dos autores) ajuda a compreender quais são essas condições reais: "Essa '*alienação*' [*Entfremdung*], para usarmos um termo compreensível aos filósofos, só pode ser superada, evidentemente, sob dois pressupostos *práticos*". Em primeiro lugar, o alto grau de desenvolvimento das forças produtivas gera uma "massa da humanidade como absolutamente 'sem propriedade' e, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riqueza e de cultura existente", isto é, uma miséria absoluta acompanhada de uma imensa riqueza, acumulação e cultura. Em segundo lugar, com o advento do mercado mundial e com "esse desenvolvimento universal das forças produtivas é posto um intercâmbio *universal* dos homens", generalizando ao nível planetário a existência destas massas desapropriadas e "tornando cada um deles dependente das revoluções do outro". Com o primeiro pressuposto, o corrosivo perigo da escassez e da carestia deixa de existir; com o segundo, uma eventual sublevação dos trabalhadores abandona o caráter local e doméstico para se tornar, enfim, universal.

Ou seja, o intercâmbio universal e o alto desenvolvimento das forças produtivas, ao gerarem o mercado mundial e "a massa dos homens, quer dizer, o proletariado" (IA, p. 45), engendram igualmente a possibilidade de uma organização conjunta e consciente dos trabalhadores:

> A dependência *multifacetada*, essa forma natural da cooperação *histórico-mundial* dos indivíduos, é transformada, por obra dessa revolução comunista, no controle e domínio consciente desses poderes, que, criados pela atuação recíproca dos homens, a eles se impuseram como poderes completamente estranhos e os dominaram. (IA, p. 41, destaques dos autores)

Assim, com o advento de uma forma social despojada das cadeias da propriedade privada, "a autoatividade coincide com a vida material" e as formas servis do intercâmbio anterior se transformam "em intercâmbio entre os indivíduos como tais. Com a apropriação das forças produtivas totais pelos indivíduos unidos, acaba a propriedade privada" (IA, p. 74). Aquilo que parecia acidental, estranho, dominador e abstrato torna-se consciente, controlado, livre.

Entretanto, essa possibilidade, inscrita no desenvolvimento real da história, foi percebida pelos filósofos idealistas e especulativos como um "processo de autoalienação [*Selbstentfremdung*] 'do homem'", porque eles introduziram na consciência histórica de uma fase anterior as determinações sociais de uma fase posterior. Retomando os termos de Marx nos *Manuscritos,* "eles supuseram o que deveriam desenvolver". Marx e Engels explicam, ao contrário, como "essa inversão, que desde o início abstrai das condições reais", foi a condição de possibilidade da transformação da "história inteira num processo de desenvolvimento da consciência" (IA, p. 74). Contar a história materialista da alienação, para Marx e Engels, não é contar a história especulativa e ideológica de uma autoalienação da essência do 'homem' em geral, mas recompor, nos diferentes modos de produção e nas articulações entre forças produtivas e formas de intercâmbio, o processo de estranhamento do trabalho dos indivíduos reais mediante a propriedade privada, a divisão social do trabalho e o mercado mundial e, assim o fazendo, extrair teoricamente as possibilidades concretas de emancipação prática das massas proletárias e despossuídas.

## 4. Recepções e críticas da antropologia e da alienação no jovem Marx

### *4.1. A crítica de Gianotti à antropologia fundante do jovem Marx*

A reconstrução dos diferentes momentos da teoria da alienação nos textos de Marx e de Engels até 1845-1846 nos possibilita, agora, tomar posição em relação a um debate já clássico nos estudos marxistas: o estatuto epistemológico dos textos de Marx escritos na primeira metade da década de 40. Em linhas gerais, duas posições contrárias circunscrevem os debates. A primeira delas pretende ressaltar a continuidade do desenvolvimento teórico entre textos como a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* ou os *Manuscritos econômico-filosóficos* e obras posteriores, em especial *O Capital*. Trata-se de demonstrar como a elaboração conceitual de temas clássicos do marxismo em sua versão tardia, tais como a crítica da propriedade privada, da sociabilidade fundada na mercadoria e na acumulação de capital já estavam presentes, em graus mais ou menos elaborados, desde os primeiros textos de Marx e de Engels que se ocupavam das questões materiais, econômicas e políticas da época.

Em sentido contrário, a interpretação de Louis Althusser consagrada em *Pour Marx* (publicado em 1965 e reunindo artigos datados dos primeiros anos da década de 60) e desenvolvida em *Lire le Capital* rendeu incontáveis polêmicas ao marxismo. Recuperando um conceito da epistemologia bachelardiana, Althusser e seus seguidores procuraram afirmar a existência de um corte ou de uma "ruptura epistemológica" entre os textos de juventude de Marx e aqueles a partir de *A ideologia alemã*, na qual o marxismo teria, finalmente, encontrado as suas bases científicas.

Na visão de Althusser, projetar nos textos de juventude categorias cuja coerência sistemática e consistência teórica se encontrariam apenas em obras tardias seria manter, dentro do marxismo, "tentações espontâneas ou refletidas do método analítico-teleológico que é sempre assombrado, em maior ou menor medida, pelos *princípios hegelianos*"; logo, deve-se "romper com os pressupostos desse método" (2015, p. 47). A cientificidade do marxismo enquanto teoria materialista, histórica e dialética autossuficiente teria, portanto, uma data precisa de início, de modo que os textos do assim chamado "jovem Marx" deveriam ser rejeitados, pois suas bases teóricas seriam, no essencial, as mesmas da tradição filosófica do idealismo alemão, de Hegel a Feuerbach.

Não nos ocuparemos, neste artigo, das "peripécias do althusserianismo"[10], mas de uma interpretação que, em constante diálogo com ele, fez época na história do marxismo no Brasil: o livro *As origens da dialética do trabalho*, de José Arthur Giannotti. A investigação de Giannotti se concentra nos fundamentos lógicos dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx e, para tanto, realiza uma reconstrução dos principais argumentos neles contidos com o intuito de apreender o que especifica, filosoficamente, uma dialética materialista. Ainda que sua perspectiva se distancie firmemente do anti-hegelianismo de Althusser, Giannotti aceita, mesmo assim, a tese althusseriana de um corte epistemológico entre os textos anteriores e posteriores de Marx, bem como a crítica aos humanismos teóricos e práticos.

Apoiado em uma interpretação de Feuerbach que corre paralela à leitura da letra dos *Manuscritos,* Giannotti defende que, assim como ele, Marx teria mantido "a categoria do homem como ser genérico na qualidade de universal concreto" (2010, p. III) e, por consequência, que as teorizações anteriores à *Ideologia alemã* e às *Teses sobre Feuerbach* seriam vítimas de uma antropologia fundante e essencialista cuja verdade seria "a mesma de um romance de Balzac" (2010, p. 192). Apenas uma sociedade comunista futura poderia recolocar, na história do gênero humano, uma "sociabilidade originária" e universal que foi progressivamente apagada pelo regime da propriedade privada, de sorte que o aspecto "moralista" ao qual Marx não escaparia consistiria em sua contraposição, ante o indivíduo egoísta da sociedade civil-burguesa, de um "ideal abstrato de homem" (2010, p. 57-58).

O que isso significa para a teoria da alienação? Que emancipar-se do trabalho estranhado não é senão retornar a essa forma originária de sociabilidade comum ao gênero humano. É nesse sentido que Gianotti afirmará que, no jovem Marx, a alienação "deveria corresponder à exteriorização do sujeito inicial, redundar numa cristalização das relações humanas, isto é, no reverso da humanidade originária, para em seguida recuperar a interioridade primitiva num nível superior de concreção." (2010, p. 187). Assim, Marx seria marxiano ao determinar a alienação como decorrente da dinâmica própria à sociedade civil-burguesa, mas permaneceria feuerbachiano ao conceber a emancipação como ancorada a uma determinação humana "natural", de modo a pensar que o indivíduo, na superação da sociedade civil-burguesa, poderia recuperar um estado originário e essencial de liberdade que lhe foi negado pela propriedade privada e pelo trabalho estranhado.[11]

A grande ruptura se daria, segundo Giannotti, ao se passar de uma dialética fundada na "relação sujeito-objeto" para aquela, exposta mais claramente em *O Capital* e cujas raízes estão nas *Teses sobre*

[10] Recuperando a expressão de Giannotti no prefácio à segunda edição de *Origens da dialética do trabalho.* Para uma exposição rigorosa e um balanço crítico do althusserianismo e de sua recepção em solo brasileiro, ver o ensaio de Décio Saes intitulado "O Impacto da Teoria Althusseriana da História na Vida Intelectual Brasileira", publicado em Moraes, João Quartim de (org.). *História do Marxismo no Brasil, vol. 3. Teorias. Interpretações*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 13-150.

[11] Essa é a posição que Márcio Schäfer (2012, p. 74) atribui à concepção de Rousseau da liberdade (a liberdade "genuína" é possível somente em um "*status naturalis*"), em contraposição à concepção hegeliana retomada por Marx. Para os últimos, a liberdade seria dada somente através de uma "segunda natureza", constituída a partir de determinações sociais e históricas que implicariam uma libertação das determinações heterônomas de uma "*erste Natur*". Sobre a contraposição entre as concepções antropológicas de Rousseau e Marx, ver igualmente Mészáros (2016, p. 101),

*Feuerbach*, fundada na "objetividade-sujeito: a mercadoria" (2015, p. 204). A "dialética do ser genérico do homem" típica das obras de juventude, portanto, teria sido substituída pela "dialética de objetividades fantasmagóricas como o capital"; e os fatores mais determinantes nesta transformação teórica seriam o conceito de "modo de produção" e a ideia, exposta na sexta das *Teses*,[12] de que a essência humana é o conjunto de suas relações sociais:

> Entendo que, se a essência do homem é o conjunto das relações sociais, esta se *iguala* a esse conjunto cujo padrão é um modo de produção determinado. Já que existem múltiplos modos de produção, a essência humana deixa de designar uma entidade qualquer para se converter numa família de modos de produção. Com isso vai por água abaixo a ideia duma antropologia fundante, inclusive a própria ideia de fundação. (2015, p. V)

Em outros termos, o conceito de modo de produção implica "a recusa intransigente de fundar a crítica histórico-econômica numa essência genérica do homem", porquanto a multiplicidade de modos de produção, ainda que forme uma série contínua na história, é elaborada de forma que cada uma de suas configurações específicas receba um "estatuto ontológico diferente" (2015, p. 135-136). À abstração dos textos de juventude e de sua dialética da subjetividade concreta, Giannotti contrapõe, portanto, uma perspectiva da obra madura e científica de Marx fundada na análise dos diferentes modos de produção e, mais especificamente, da objetividade-sujeito que caracteriza o modo de produção capitalista.

### *4.2. Contra a tese da ruptura e de um jovem Marx "abstrato": A teoria da alienação em Marx de Mészáros*

Contra a tese de Gianotti, de que o jovem Marx ainda defenderia, em certa medida, uma antropologia essencialista ou abstrata, demasiado feuerbachiana, podemos destacar a posição de Mészáros, para o qual o caráter próprio da concepção marxiana de alienação consistiria em sua relação necessária com a "prática" e com o "indivíduo real" contra o "ser humano abstrato" (MÉSZÁROS, 2016, p. 198-199). Em *A teoria da alienação em Marx*, Mészáros defende não somente que (i) a noção de alienação não é abandonada nos escritos tardios de Marx, mas que (ii) o sentido próprio dado por Marx ao conceito de alienação, que ele retomará nos escritos posteriores, é alcançado por ele desde a *Introdução* à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (MÉSZÁROS, 2016, p. 198). Já na *Introdução* sobressairia o caráter específico do entendimento marxiano da alienação, oposto à concepção abstrata de Feuerbach, fundamentado na relação feita por Marx da alienação com a prática. Nos *Manuscritos*, no mesmo sentido, Marx buscaria apontar que "a linguagem do 'estranhamento' é mistificadora *sem* as referências necessárias à *prática* social." (MÉSZÁROS, 2016, p. 199, destaque do autor).

Assim, Mészáros argumenta que, entre a *Introdução* e os *Manuscritos*, haveria o "exato oposto de uma *ruptura*: a mais notável *continuidade*" (2016, p. 200). Ademais, o mesmo se daria entre esses escritos e o restante da produção marxiana.

> Mas o que dizer do conceito de alienação na obra marxiana que se seguiu aos *Manuscritos de 1844*? Por que Marx o "largou" [...]? A resposta simples é que ele *não* largou de forma alguma a palavra, muito menos o conceito. Na verdade, há *ampla* evidência para mostrar que Marx continuou usando a palavra "alienação" até o fim de sua vida. (MÉSZÁROS, 2016, p. 201, destaque do autor)

Para demonstrá-lo, Mészáros mobiliza textos que vão do *Manifesto* ao *Capital,* passando pelos *Grundrisse*, cuja passagem destacada serve a mostrar, segundo o autor, "não só como estão errados os que afirmam que a 'alienação' caiu fora das obras tardias de Marx, mas também que sua abordagem dos problemas discutidos é essencialmente a mesma dos *Manuscritos de 1844.*" (2016, p. 204). Isso não implica, para

[12] "Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso: 1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato - *isolado*. 2. por isso, a essência só pode ser apreendida como "gênero", como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de modo natural" (IA, p. 534).

Mészáros, negar que haja em Marx uma evolução. Trata-se tão somente de opor-se à tese de uma ruptura radical: "Rejeitar a dicotomia 'jovem Marx *versus* Marx maduro' não significa negar o desenvolvimento intelectual de Marx.[13] O que se recusa é a ideia dramatizada de uma reversão radical de sua posição em consequência dos *Manuscritos de 1844*." (2016, p. 204). Com o desenvolvimento desses argumentos, a tese forte que Mészáros busca sustentar é a da centralidade do conceito de alienação para o conjunto da teoria de Marx:

> [...] não só não é verdade que, quando começou a se interessar pelos problemas da economia política, Marx deu as costas para o conceito de alienação: exatamente o contrário disso é verdade. Com efeito, assim que percebeu que a alienação econômica era o elo comum de todas as formas de alienação e desumanização, tornou-se impossível para ele *não* adotar o conceito de alienação – esse denominador comum estrutural – como centro de referência de toda a sua concepção. (2016, p. 217, destaque do autor)

Desse modo, a posição de Mészáros nos ajuda a reforçar os fundamentos históricos, sociais e econômicos da concepção da alienação em Marx. Se o ser humano "não é um ser abstrato, acocorado fora do mundo", a alienação, bem como a emancipação, se dão no terreno da história e de suas lutas. Concomitantemente, sua concepção de ser humano se daria a partir da recusa à ideia de uma essência a-histórica que exigiria um retorno a uma natureza humana originária ou a uma "natureza humana já pronta" (2016, p. 100). Para Mészáros, Marx defenderia desde a juventude a tese de que não haveria determinação possível fora da relação de mediação proporcionada pela atividade produtiva entre ser humano e natureza (2016, p. 99 e segs.), atividade que é necessariamente circunscrita a um determinado tempo histórico.

**Conclusão**

Na tarefa de demonstração de nossa tese central - de que a concepção antropológica e da alienação em Marx, já em seus escritos de juventude, supera o caráter abstrato que lhe era dado por Feuerbach -, buscamos, primeiramente, reconstruir a argumentação encontrada nos textos do próprio autor, iniciando pelos textos publicados nos *Anais franco-alemães*. Nesses, mostrou-se no que consiste o aspecto inédito dado por Marx à alienação. Na alienação religiosa tematizada por Feuerbach, o ser humano é cindido dele mesmo na representação de Deus. Em uma inversão da relação criador-criatura, o primeiro se encontra sob o domínio do último, percebendo-se como seu simulacro ou como feito "à imagem e semelhança" daquilo que ele próprio produziu. Em Marx, a alienação é transposta do terreno religioso ao econômico-político, de modo que a emancipação do Estado em relação à religião, assumindo um caráter secular ou moderno, não culminaria, ao contrário da expectativa dos jovens hegelianos, em uma verdadeira emancipação, posto que deixaria intacta a fonte levando à cisão do indivíduo consigo mesmo. Ainda que na esfera política ele possa gozar de uma vida "celestial", como "ente comunitário", na esfera da sociedade civil-burguesa ele "atua como pessoa particular [*Privatmensch*], encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele." (QJ, p. 40). É nesse sentido que Marx caracteriza a situação em que o indivíduo se encontra na esfera da sociedade civil-burguesa como "alienante": ali ele é um ente estranho e distinto do seu ser político ou universal, corrompido pela organização social, perdido para si mesmo e sujeito à dominação por relações e elementos desumanos (QJ, p. 45).

Na *Questão Judaica*, essas "relações e elementos desumanos" que dominam o indivíduo como membro da sociedade civil-burguesa são identificados ao "dinheiro", no qual a representação de Deus se seculariza transfigurando-se em "deus *da necessidade prática e do interesse próprio*" (p. 58, destaques do autor). O desenvolvimento posterior expresso por Engels, no *Esboço*, e por Marx, nos *Manuscritos* - ambos apoiados na dialética hegeliana e em Feuerbach, mas indo além deles - aprofundará esta crítica ao dar consistência teórica a conceitos como "propriedade privada", "trabalho" e, como pretendemos ter mostrado ao longo

[13] Em seu texto, Mészáros não menciona Althusser, mas aponta explicitamente a Daniel Bell e R. C. Tucker como defensores da tese de uma ruptura entre "jovem" e "velho" Marx.

do artigo, a própria "alienação", que passa a ser explicada em termos de alienação de si mesmo, dos outros seres humanos, do produto do trabalho e da própria natureza. Deste modo, Marx e Engels não apenas mostram a falsidade das categorias abstratas e do método da economia política, mas, assim o fazendo, apontam para as contradições mais gritantes da sociedade civil-burguesa, especialmente evidentes na exploração e na alienação das massas proletárias. Por fim, em *A ideologia alemã*, ao consolidarem as bases de uma nova concepção materialista de história e de natureza e ao criarem categorias centrais como "modo de produção" e "ideologia", Marx e Engels esclarecem as formas reais pelas quais essa alienação do trabalho, já delimitada nos textos anteriores pela análise crítica das categorias da economia política burguesa, se articula com fenômenos sociais e históricos concretos: a divisão do trabalho, o mercado, o Estado e a indústria. A descrição da transformação conceitual da alienação, da esfera religiosa dos jovens hegelianos à "base terrena" de Marx e de Engels, elucida, portanto, a gênese e a evolução do materialismo histórico.

Assim, ainda que se perceba haver, como o reconhece Mészáros, um aprofundamento semântico dos conceitos e da maneira como Marx os concatena ao longo de seus escritos de juventude, isto não implica uma ruptura ou a emergência, a partir de uma determinada fase no pensamento de Marx, de uma concepção totalmente nova de alienação, nem mesmo seu abandono, o que nos permite refutar a tese do corte epistemológico tal como defendida por Althusser - e, em certa medida, reformulada por Gianotti.

Ademais, contra a posição de Gianotti, que percebe no jovem Marx até os *Manuscritos* uma concepção de alienação pressupondo um entendimento abstrato de ser humano, apoiado em uma noção de identidade essencialista ou fundante, é possível, a partir da nossa abordagem dos textos, constatar que, ao declarar, desde os *Anais*, que "o ser humano não é um ser abstrato", e sim "o mundo do ser humano, o Estado, a sociedade", Marx liberta-se, já aqui, de uma compreensão antropológica a-histórica e a-social feuerbachiana. A ideia de que não é possível pensar o ser humano "fora do mundo", ou fora do "mundo das necessidades" e das "relações de trabalho", continua a ser aperfeiçoada por Marx até os *Manuscritos* e recebe sua formulação mais rigorosa em *A ideologia alemã*, onde o aspecto contemplativo da antropologia sensível de Feuerbach é combatido em prol de uma perspectiva materialista ativa (ou prática) e histórica. Com isso, Marx defende uma concepção de alienação - e de ser humano que lhe é pressuposta - que só pode ser pensada enquanto ancorada a formas sociais e modos de produção específicos.

**SIGLAS**

WC - *Das Wesen des Christentums*

EC - *A essência do cristianismo*

QJ - *Sobre a questão judaica*

ICFDH - *Introdução* à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*

EPCEP - *Esboço para uma crítica da economia política*

MEF - *Manuscritos econômico-filosóficos*

IA - *A ideologia alemã*

**Referências bibliográficas**

ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

ENGELS, Friedrich. *Esboço para uma crítica da economia política e outros textos de juventude.* São Paulo: Boitempo, 2021. [EPCEP]

FEUERBACH, Ludwig. *Das Wesen des Christentums*. In: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5. Berlin: Akademie Verlag, 2006. [WC]

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do Cristianismo*. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. [EC]

GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2010.

HEINRICH, Michael. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra, volume 1: 1818-1841*. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica.* São Paulo: Boitempo, 2010. [QJ]

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010. [MEF]

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução*. São Paulo: Boitempo, 2013. [ICFDH]

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007. [IA]

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política.* São Paulo: Boitempo, 2017.

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

MORAES, João Quartim de (org.). *História do marxismo no Brasil, v. 3. Teorias. Interpretações*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SCHÄFER, Márcio. *O conceito de trabalho na filosofia de Hegel e alguns aspectos de sua recepção em Marx*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), PUCRS, 2012.

# O abismo da identidade

*The abyss of identity*

Gustavo Moura de Cavalcanti Mello
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)
gusmcmello@yahoo.com.br

**Resumo:** Nas últimas décadas, as políticas de identidade adquiriram forte expressão em distintos quadrantes do espectro político, e têm sido amplamente debatidas no âmbito acadêmico. Em consonância com essa tendência, neste artigo procura-se analisar o tema a partir da crítica marxiana da economia política, ainda que se recorra pontualmente a autores de outras correntes do pensamento crítico, buscando opor as políticas de identidade em chave emancipadora ao *identitarismo do capital*. Para tanto, na primeira sessão busca-se localizar o lugar da identidade em alguns momentos da dinâmica de acumulação de capital, sobretudo com base na exposição de *O Capital*. A sessão seguinte apresenta uma breve discussão sobre as formas especificamente capitalistas do patriarcado, do racismo e do nacionalismo. Posteriormente, a atenção se volta para o risco de reversão das políticas de identidade em *identitarismo*: na terceira sessão, a partir dos casos da *Universal Negro Improvement Association* (UNIA), do sionismo e do jihadismo árabe, reflete-se sobre o processo por meio do qual a violência supremacista estimula respostas alicerçadas em parâmetros similares, que acabam por reproduzi-la. A quarta sessão trata da relação entre o identitarismo e a ressurgência contemporânea do neofascismo e de outras forças políticas de extrema-direita, sobretudo a partir de alguns fenômenos políticos europeus. Por fim, busca-se considerar a articulação entre identidade e emancipação a partir de uma perspectiva universalista, sobretudo baseada em proposições de Franz Fanon.
**Palavras-chave:** patriarcado; racismo; nacionalismo; políticas de identidade; identitarismo; universalismo.

**Abstract:** In recent decades, identity politics has gained strong expression in different quadrants of the political spectrum and has been widely debated in the academic sphere. In line with this trend, this article seeks to analyze the topic from the Marxist critique of political economy, although it occasionally draws on authors from other schools of critical thought, seeking to contrast identity politics in an emancipatory key with the *identitarianism of capital*. To this end, the first section seeks to locate the place of identity in certain moments of the dynamics of capital accumulation, mainly based on the exposition of Capital. The following section presents a brief discussion of the specifically capitalist forms of patriarchy, racism and nationalism. Later, attention turns to the risk of identity politics reverting to identitarianism: the third section, based on the cases of the Universal Negro Improvement Association (UNIA), Zionism and Arab jihadism, reflects on the process through which supremacist violence stimulates responses based on similar parameters, which end up reproducing it. The fourth session addresses the relationship between identity politics and the contemporary resurgence of neofascism and other far-right political forces, particularly in the context of European political phenomena. Finally, the article seeks to consider the relationship between identity and emancipation from a universalist perspective, particularly based on propositions by Franz Fanon.
**Keywords:** patriarchy; racism; nationalism; identity politics; identitarianism; universalism.

Recebido em 28 de janeiro de 2024. Aceito em 05 de agosto de 2024.

## Introdução

Neste artigo pretende-se realizar um duplo movimento, o de caracterizar o *identitarismo do capital*, o que exige distinguir entre as tendências ao reforço das identidades hegemônicas e aquelas que pretendem confrontá-las, de um lado, e de situar historicamente esse processo num plano extra-subjetivo, de outro. Um bom ponto de partida parece ser o reconhecimento, por parte de Franz Fanon (2008, p. 53), de que o ser humano "é movimento em direção ao mundo e ao seu semelhante", mas são dois os caminhos que se pode trilhar, o da "agressividade que engendra a escravização ou a conquista", e o do "amor, de doação de si, ponto final daquilo que se convencionou chamar de orientação ética". O primeiro caminho coincide com o processo de consolidação do capitalismo como modo de produção dominante em escala mundial, em que emergiu e tornou-se hegemônico o identitarismo *branco*, *patriarcal*, *heteronormativo*, *ocidental*, que se arvora universal. Para ele, o mundo é objeto de uso, de domínio, de exploração; é uma fronteira a ser conquistada, uma terra em que o mais forte pretende encontrar um gozo sem limites, em que tudo vale, ou melhor, tudo aquilo que rima com violência e mando. Diante disso, a alteridade é, na melhor das hipóteses, tolerada e instrumentalizada, quando não reprimida, dominada ou mesmo aniquilada.

Não é necessário insistir nos efeitos dessa sanha destrutiva que se prolongam desde a barbárie colonial até as atuais catástrofes de cunho econômico, militar, ambiental etc., e que colocam em risco a vida humana e tantas vidas não humanas, em todo o planeta. Porém cumpre lembrar que esse identitarismo do capital é inerente aos nacionalismos, aos racismos, e ao patriarcado, que tendem a aprisionar seus alvos em seu círculo infernal. Quando não levam à busca compulsiva por se dissimular a condição subalterna, a exploração, a opressão e a inferiorização impostas tendem a provocar como reação imediata a afirmação defensiva de uma identidade alternativa, já que impõem sua gramática ao real. Essa afirmação, como será visto, é um momento imprescindível da superação da barbárie contemporânea, mas pode dar azo à reprodução especular daquilo que se pretende combater.

Tendo essa problemática em vista, o artigo foi dividido em cinco partes. Na primeira sessão, buscou-se expor brevemente o lugar da identidade em alguns momentos da dinâmica de acumulação de capital, com base na madura critica marxiana à economia política. A sessão seguinte busca avançar na análise do identitarismo do capital a partir de uma reflexão sobre as formas especificamente capitalistas do patriarcado, do racismo e do nacionalismo. Na terceira sessão, o objetivo foi refletir sobre o risco de reversão das políticas de identidade em identitarismo, a partir do caso da *Universal Negro Improvement Association* (UNIA), do sionismo e do jihadismo árabe, em que a violência supremacista tendeu a estimular respostas alicerçadas em parâmetros similares, que acabam por reproduzi-la. Na sequência, procurou-se investigar a relação entre o identitarismo e a ressurgência contemporânea do neofascismo e de outras forças políticas de extrema-direita. Por fim, e à guisa de considerações finais, buscou-se considerar a articulação entre identidade e emancipação a partir de uma perspectiva universalista, sobretudo baseada em proposições de Franz Fanon.

## O lugar da identidade na lógica do capital

Sabe-se que, em condições modernas, no interior do processo de reprodução da vida social é inelutável que se estabeleçam nexos sociais mediados pela forma mercadoria e pela forma dinheiro. E que ambas são formas de existência do capital, que se metamorfoseia– ao menos formalmente - com base no princípio da equivalência, a partir da identidade do valor consigo mesmo, como se expressa na fórmula D-M-D' (dinheiro, mercadoria, dinheiro acrescido de mais dinheiro). No caso da mercadoria, sua dimensão concreta, de valor de uso, é rebaixada à mero suporte da dimensão abstrata, de valor, como condição da troca, e nesse quiproquó fetichista, sob a égide do capital, a forma mercadoria tende a aderir e a subsumir todo o existente - mesmo aquilo que, em-si e por-si, não é fruto do trabalho, e portanto não possui valor -, tornando-se assim fungível. Esse processo pressupõe a universalização da força de trabalho como

mercadoria, no interior da qual o conjunto das atividades laborais são *reduzidas* a trabalho abstrato, a substância do valor, qualitativamente igual, e quantitativamente determinada como tempo de trabalho socialmente necessário (MARX, 1996a, cap. 1). O momento da violência inerente a esse apagamento de determinações qualitativas e de imposição do princípio (identitário) de equivalência há de ser enfatizado.

Ora, em termos lógicos, no processo de troca ocorre a polarização do valor de uso e do valor, que constituem a mercadoria enquanto unidade de contrários, e com isso desenvolvem-se as formas valor equivalente e relativa. É assim que emerge a forma dinheiro, a *mercadoria absoluta*, o representante universal da riqueza abstrata, que se distingue de si mesmo apenas quantitativamente. Nesse sentido, lê-se que

> essa contradição entre a limitação quantitativa e o caráter qualitativamente ilimitado do dinheiro impulsiona incessantemente o entesourador ao trabalho de Sísifo da acumulação. Acontece a ele como ao conquistador do mundo, que com cada novo país somente conquista uma nova fronteira (MARX, 1996a, p. 253).

Essas imagens da fronteira e do conquistador nada têm de fortuitas, e serão oportunamente retomadas. No âmbito da circulação simples de mercadorias, analisado na primeira sessão de *O Capital*, aos possuidores de mercadorias, seus *portadores*, é-lhes atribuído o estatuto de livres e iguais proprietários, que se engajam no intercâmbio por meio de um ato de vontade. Da mesma forma, politicamente, tais indivíduos têm sua existência duplicada, assumindo o estatuto de cidadãos, formalmente iguais perante a lei e o Estado, numa "comunidade ilusória", a partir da abstração das determinações que lhes singularizam (MARX, 1993a). Numa palavra, os portadores das mercadorias, no âmbito da circulação, tornam-se sujeitos de direito, e com isso o fetichismo da mercadoria é complementado pelo fetichismo jurídico (PACHUKANIS, 2017).

Entretanto, como também se sabe, a partir da crítica da economia política, a igualdade e a liberdade jurídicas são a forma de manifestação da desigualdade e da coerção econômica. Depois de espoliá-lo, o capital tem a fortuna de encontrar no mercado imensas reservas de sua fonte criadora, o trabalho vivo, que lhe fornece parte do valor que cria sem troca de equivalentes. Com isso o processo originário de expropriação é incessantemente reiterado, e o capital se ergue enquanto sujeito - *automático* - da reprodução social moderna ao engendrar em escala ampliada a clivagem entre proprietários e não-proprietários. A redução das bases objetiva e subjetiva da acumulação de capital a capital constante e a capital variável, revela-se não como mera identidade – a conversão de ambas em capital -, mas como oposição entre ambas e, mais ainda, enquanto contradição entre a totalidade formal, o capital, e sua substância, a força de trabalho (GRESPAN, 2003). Logo, a valorização do valor se funda e se move com base na violência e na desigualdade; por conseguinte, tanto na esfera da circulação imediata, quanto na da produção imediata, mas também nos demais momentos de constituição do capital enquanto conceito, *vê-se operar um princípio identitário que é uma das formas elementares de manifestação e de mistificação da contradição*. Entende-se a insistência de Adorno (2009, p. 129) em afirmar que a "identidade é a forma originária da ideologia", e a de Ruy Fausto (1987, p. 311) em apresentar o Estado como "guardião da identidade".

Não obstante, a voracidade desmedida do capital e a agudização das contradições da acumulação historicamente deram azo a guerras, a antagonismos sociais e a processos organizativos de constituição da população trabalhadora em classe, que eventualmente forçaram o Estado a reconhecer, ao lado da *comunidade política* ilusória, uma *comunidade econômica* não menos mistificada (MELLO, 2024a). Esta se torna objeto de uma legislação que, por exemplo, deixa de criminalizar o associativismo operário, institui os contratos coletivos, e, sob certas condições, institui o direito à greve. Ao mesmo tempo, passa a ser alvo de um conjunto de políticas sociais mais ou menos universalizantes, mais ou menos mercantilizadas, de caráter redistributivo ou protetivo, ao menos alegadamente, mas sempre com um viés disciplinador e buscando institucionalizar e subsumir as lutas ao processo capitalista de reprodução social.

Com isso, argumenta Ruy Fausto (1987, p. 319), revela-se negativamente a contradição que é inerente ao capital, à medida que questiona a mera identidade – a mera igualdade e liberdade jurídica - mas também atua de forma a mistificá-la, posto que não coloca em xeque a desigualdade, mas a toma apenas como uma assimetria, como diferenças a serem corrigidas por meio das políticas estatais (reestabelecendo ou repondo, de certa forma, a identidade). É nesse sentido que o autor pondera se a diferença não seria "a categoria fundamental do reformismo" (FAUSTO, 1987, p. 319). Ou seja, não apenas a identidade, mas também a diferença aparece como forma de mistificação da contradição, que se torna essencial para preservá-la[1].

Nessa chave, torna-se necessário acrescentar ainda um outro momento. A constituição de um aparato estatal que, de um jeito ou de outro, efetivou políticas trabalhistas, previdenciárias, educacionais, sanitárias, habitacionais, entre outras, para parcelas mais ou menos amplas de sua população, teve como pressuposto a constituição de um robusto sistema de gasto e de dívida pública. Por sua vez, estes dependeram da reprodução ampliada do capital, da elevação da produtividade do trabalho e da ampla extração de mais-relativa, que ao reduzir os custos de reprodução da força de trabalho e catapultar a produção de massas, permite melhorar as condições materiais de existência de parte da população trabalhadora sem comprometer a dinâmica da acumulação. Além disso, nos países capitalistas centrais, tais aparatos estatais se estruturaram sobre a exploração dos domínios coloniais, formais ou informais. Por outro lado, deve-se insistir, a interferência direta do Estado na reprodução da população trabalhadora na forma das referidas políticas também foi resultado de lutas e do espectro da revolução social (AUTOR, 2024a).

Se é assim, no atual momento histórico, em que o capital se enreda numa crônica crise de sobreacumulação, e que, depois de acumular vitórias sobre a classe trabalhadora, parece afirmar seu domínio global sem contestações decisivas, não surpreende que tenha havido uma expressiva mudança na forma como se concebe a comunidade econômica ilusória. Tornou-se imperativo, agora, destruir eventuais limites à sede capitalista por mais-valia, a substituir políticas de cunho universalizante por políticas focalizadas – boa parte das quais concebida, gerida e executada por instituições privadas, ainda que financiadas pelo Estado - e a exacerbar o uso da violência direta na gestão da vida social.

Em tal contexto, o identitarismo do capital revela-se com particular vigor, em chave cínica ou positiva. É nesse momento que se difunde a ideologia do *capital humano* – termo fetichista, que afirma o rebaixamento do humano (pressuposto) ao capital, por meio de uma relação de identidade - e a do empreendedorismo, as quais competem para positivar cinicamente a subsunção do trabalho ao capital, ocultar as distinções de classe, travestindo empregados em ditos *colaboradores*, e naturalizar a precarização do trabalho e das condições de existência (SAFATLE, 2020). Assim, à sombra de uma hiperidentificação com o capital, sob os auspícios da indústria cultural, mesmo parcelas mais depauperadas e fragilizadas da população trabalhadora se miram e assumem como modelo pseudoempreendedores do Vale do Silício e congêneres[2].

Em suma, nos parágrafos precedentes buscou-se considerar, ainda que de modo bastante sucinto e introdutório, e em níveis de abstração bem elevados, o lugar da categoria da identidade na dinâmica de acumulação de capital, sobretudo com base na madura crítica marxiana da economia política. Para tanto, retomou-se o movimento de concreção expositivo no plano das formas, preservando sua *contemporaneidade lógica* (FAUSTO, 1987), bem como alguns momentos do evolver do modo de produção capitalista a partir

[1] Ao que parece, é sobre essa base que se fortalecem certas posições multiculturalistas que acolhem concepções abstratas de tolerância, estabelecendo um olhar segregador sobre a humanidade, de identidades estanques, herméticas e incomensuráveis entre si, e que tendem a confundir o respeito à diferença com *indiferença*.

[2] Diga-se de passagem, tal sanha identitária está em linha com a proeminência assumida pelas formas fictícias do capital, pois na fórmula D-D', própria ao capital portador de juros e do capital fictício - que exprime o desiderato do capital de acumulação automática, liberto das vicissitudes da produção -, o capital pretende se relacionar consigo mesmo, valorizando-se magicamente (MARX, 1991, p. 516).

de suas contradições internas, em consonância com a exigência da exposição dialética de se reconhecer os momentos em que se faz necessário introduzir as mediações históricas (MARX, 1977, p. 324). Com isso, pretendeu-se indicar que o movimento fetichista da mercadoria, do dinheiro e do capital, que engolfa, mobiliza e domina seus portadores [*Trägers*], insere o princípio da identidade no âmago da reprodução social, em suas dimensões econômica, política, ideológica e mesmo nos processos de subjetivação[3].

Sobre esse solo, cumpre agora avançar na análise do identitarismo do capital, num plano mais concreto, e para tanto será necessário remontar ao processo histórico de constituição do capitalismo, visando, sobretudo, o lugar aí ocupado pelo patriarcalismo, pelo racismo e pelo nacionalismo.

**O identitarismo do capital e as guerras de subjetividade**

De saída, convém constatar que o racismo, o machismo, a misoginia, o antissemitismo, o anticiganismo, a LGBTQIA+fobia, a xenofobia e outras formas de discriminação e opressão não existem abstratamente, em condições a-históricas. Antes, estão amalgamados ou subsumidos a formas determinadas de reprodução social. Logo, ainda que tenham se manifestado em outras formações sociais, na modernidade elas se constituem em formas especificamente capitalistas de opressão e de dominação. Reconhecê-lo parece ser fundamental para o estabelecimento de ações consequentes no sentido de combatê-las.

Para os propósitos deste texto, serão consideradas algumas determinações gerais do racismo e do patriarcalismo, tendo principalmente em vista o processo de consolidação da modernidade, sem qualquer pretensão de oferecer uma abordagem exaustiva. Comecemos pela análise do patriarcado, a partir de proposições de Roswitha Scholz (1996 e 2013), que identifica na crítica marxiana da economia política um ponto cego bastante revelador[4]. A emergência do capitalismo exigiu traduzir as determinações próprias à concorrência capitalista em determinações de gênero, ao mesmo tempo em que recalcou ou menoscabou tantas outras propriedades que lhes são constitutivas. Assim, conformou-se um tipo de clivagem entre os gêneros masculino e feminino, de tal forma que ao primeiro foram atribuídas características como inteligência, frieza, determinação, coragem, próprios à racionalidade teleológica e às demandas da acumulação de capital. Mais precisamente, tais qualidades seriam próprias aos homens *brancos*, *ocidentais* e *heterossexuais*, que, como será visto, longe de serem características inatas e imutáveis, emergem como princípios identitários e supremacistas conformados no curto-circuito entre cultura e biologia, e portanto historicamente determinados e plásticos, afeitos à condição de dispositivos de dominação social. Do mesmo modo, conformou-se o feminino, ao qual se imputou características como fragilidade, inconstância, emotividade, cuidado, tibieza mental, sensualidade, e, em chave teológica, pecaminosidade. Trata-se, noutro registro, da clivagem entre uma natureza domesticada, o feminino – puro corpo, impuro por definição -, e uma cultura senhorial, o masculino – que transcenderia ao plano intelectual e moral, propriamente humano. Eis o patriarcado especificamente capitalista (SHOLZ, 2013).

Daí a importância do processo histórico violento que expurgou as mulheres de papeis que, em meio à transição para o capitalismo, ofereciam resistência à universalização do valor e ao fortalecimento político, econômico e cultural da burguesia em ascensão. Por esse motivo, diga-se de passagem, autoras como Maria Mies (2022) e Silvia Federici (2019) insistiram que a "caça às bruxas" e aos hereges, que vitimou de modo atroz talvez milhões e milhões de pessoas, em sua imensa maioria mulheres, foi um componente fundamental

[3] Essa dimensão da análise, relativa aos processos de subjetivação, parece crucial, mas não poderá ser devidamente encarada aqui. Não obstante, tentativas nesse sentido foram realizadas em Autor (2024b) e Autor (2024c), em particular na terceira sessão deste texto.

[4] O que não significa que essa dimensão de análise tenha sido ignorada por Marx, pois como se sabe ela aparece em obras tão diversas como *A ideologia alemã*, *Sobre o Suicídio*, *Manifesto Comunista*, e *O Capital* (com destaque para o capítulo "Maquinaria e Grande Indústria"), entre outras, mas que foi teorizada de maneira insuficiente.

do processo de acumulação primitiva do capital, bem como a alienação das mulheres em relação aos seu próprio corpo e ao controle sobre processos como o do parto, catalisada pela medicina e pela psiquiatria, e assim por diante. Salta-se à vista, portanto, o papel da violência e do terrorismo como instrumentos de gestão dos afetos e da sexualidade, e de conformação de subjetividades e de comportamentos segundo as exigências da reprodução capitalista.

De acordo com a argumentação de Scholz, seria associada ao masculino, fundamentalmente, a condição de personificação do capital, de portador das mercadorias e de sujeito do direito. Essa dimensão patriarcal da dinâmica de acumulação de capital expressar-se-ia em categorias elementares como a de trabalho abstrato e trabalho produtivo, bem como naquilo que nelas fica oculto, apesar de seu papel fulcral; aquilo que é menoscabado e *dissociado*, conformando a contraface invisibilizada da acumulação de capital, em particular as atividades reprodutivas que dependeram historicamente do trabalho não pago feminino. Talvez se possa articular a própria subordinação do valor de uso pelo valor, que reduz o primeiro à condição de seu suporte, sob a forma mercadoria, à subordinação das mulheres aos homens. É nesse sentido que se entende a proposição "o valor é o homem", que dá título ao importante estudo de Sholz (1996) já referenciado, o que conduz a autora a propor uma "crítica do valor-dissociação", indicando que as dimensões da valorização e daquilo que ela recalca são copertinentes e indissociáveis.

Ora, noutras formações sociais as atividades reprodutivas possuíam uma natureza comunitária, e dependiam da posse coletiva de meios de produção que foi avassalada no contexto da acumulação primitiva. Desse modo, para desonerar o capital, boa parte dos esforços e dos custos implicados em tais atividades recaíram sobre os ombros das mulheres, de modo crescentemente individualizado. Portanto, não seria apenas no âmbito do Estado e da concorrência capitalista – os âmbitos "públicos" - que o "masculino" reinaria, mas também no espaço "feminino", privado, das atividades domésticas e reprodutivas, no cuidado com a prole, os idosos, e o próprio "patriarca".

No caso das mulheres trabalhadoras, essa condição implica na duplicação ou triplicação de suas "jornadas de trabalho", prestando-se à valorização do valor tanto diretamente, na condição de trabalhadoras produtivas, quanto indiretamente, gestando, protegendo e forjando o futuro exército industrial ativo e de reserva a baixos custos da perspectiva do capital. Afinal, antes de levantar voo rumo às fábricas, lojas e escritórios, os *trabalhadores livres como pássaros* exigem anos de cuidado e formação, tarefas que as mulheres foram socialmente coagidas a realizar. Nesse sentido, afirma Maria Mies (2022), "a proletarização dos homens está baseada na donadecasificação das mulheres. / Graças a isso, o 'pequeno homem branco' também ganhou sua 'colônia', ou seja, a família e a dona de casa domesticada"[5].

Essa referência ao sistema colonial nada tem de fortuita, e estabelece a ponte para a análise crítica do racismo moderno. Como se sabe, a constituição desse sistema foi um momento fundamental da acumulação primitiva, da emergência do modo de produção capitalista, além de pedra basilar da Revolução Industrial, momento em que o capital se ergue sobre seus próprios pés (MARX, 1996b, caps.13 e 24). A base de sua constituição, como se sabe, é, antes de tudo, a *auri sacra fames*, o processo de valorização do valor que se apresenta como fundamento, motor e finalidade da reprodução social nas formas mais elementares da existência do capital, mercadoria e dinheiro.

O moderno escravismo foi a contraface da exploração assalariada, e em geral se dissimula o fato de que as modernas democracias e o "terror colonial foram dois aspectos da mesma realidade" (BERNARDO, 2018, p. 1108). Afinal, a formação do espaço metropolitano, com seus Estados-nacionais, seus sistemas

[5] Bastante influenciados por autores como Foucault, Deleuze e Guattari, ao analisar diversas estruturas e práticas de dominação especificamente modernas, Alliez e Lazzarato (2016, p. 115) concluem que o modo de produção capitalista se ergueu em meio a uma guerra de subjetividades, que ele nunca deixou de alimentar e de atualizar.

jurídicos domésticos, e mesmo com a observância de um direito internacional que dispõe sobre o sistema interestatal, teve como contraparte a conformação de um espaço pretensamente livre de restrições, em que a exploração econômica e sexual pudesse se desenvolver de modo desinibido, em que a violência pudesse vicejar em formas sempre renovadas, em um estado de exceção permanente (cf. SCHMITT, 2006; e em chave crítica, BENJAMIN, 1986).

Desse modo, no processo de reificação e de aprisionamento objetivo e subjetivo, às torturas e assassinatos somavam-se todo tipo de humilhação física, sexual e psicológica das populações autóctones, à sistemática devastação dos modos de vida tradicionais, e ao seu desenraizamento radical, que envolve o sequestro da história e tende a produzir uma profunda desorientação. Por conseguinte, a partir dessa espoliação, buscou-se conformar um imaginário colonial, fundado, deve-se insistir, na desumanização do colonizado, na predação e na violência desmedidas, nas torturas, mutilações, humilhações, estupros, e extermínio sistemático de milhões e milhões de pessoas ao longo de séculos.

No interior desse quadro, "a expropriação, o despojamento, a razia, o assassínio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem" (FANON, 1969, p. 38), posto que, no mundo colonial, as diversas dimensões da vida social, incluindo a da reprodução econômica propriamente dita, são eminentemente racializadas. E assim, "a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico" (FANON, 2008, p. 56).

Por meio do poderio bélico e da crueldade mais extrema, as populações autóctones foram submetidas, reificadas, e negadas em sua alteridade, ao mesmo tempo em que os invasores e escravizadores forjavam uma subjetividade predatória, de "desbravador" onipotente, que, tal qual o capital na formulação de Marx transcrita acima, vê o mundo colonial como uma imensa fronteira. Refletindo sobre um processo que atravessa a história brasileira e que se apresenta hoje de modo particularmente crítico, José de Souza Martins (1996, p. 33) alerta que "para os próprios membros do que se poderia chamar provisoriamente de sociedade da fronteira, a fronteira aparece frequentemente como o limite do humano. A fronteira é a fronteira da humanidade. Além dela está o não-humano, o natural, o animal".

Dessa perspectiva, as terras coloniais eram consideradas terras "vazias" e "virgens", passíveis de serem violentadas como bem conviesse. Trata-se de uma forma de dominação eminentemente patriarcal, falocêntrica, que opõe um suposto sujeito autocrático, *causa sui*, a uma natureza tomada como mero objeto, e identificada ao feminino, ao passivo, ao subalterno, àquilo que deve ser domado e submetido, civilizado, usado, instrumentalizado. Não é sem razão que as mulheres indígenas e negras serão ainda vítimas dos estupros e da violência de gerar filhos que resultam dessas violações, e que serão, eventualmente, condenados à escravização[6].

Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, "não basta ao colono limitar fisicamente, isto é, com seus policiais e guardas, o espaço do colonizado. o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal" (FANON, 2008, p. 30-1). Nesse espaço, portanto, o colonizador inventa formas inauditas de violência, e se asselvaja, torna-se ele mesmo seu Outro imaginário, projetado em seu inimigo, no caso, o colonizado. Isso porque

Em um primeiro momento, é notório que os critérios de discriminação entre colonizadores e colonizados possuíam um fundamento religioso; é a partir da clivagem entre crentes e pagãos, posteriormente reforçada

[6] Essa história de violência ressoa fortemente no Projeto de Lei 1904/2024, que propôs equiparar ao homicídio o aborto após a 22ª semana de gestação, mesmo em caso de violência sexual, prevendo como punição uma pena de 6 a 20 anos de prisão, maior do que a própria pena prevista para o estupro.

por aquela entre civilizados e primitivos, que se desenvolve um processo de racialização propriamente moderno (ALENCASTRO, 2000, p. 54). Aqui as proposições de Juan Ginés de Sepúlveda, em meados do século XVI, são emblemáticas. Em seu embate contra Bartolomé de Las Casas, contrário à escravização dos povos indígenas, Sepúlveda (*apud* SCHMITT, 2006, p. 103) evoca Aristóteles, em particular a máxima de que os bárbaros "são escravos por natureza", encontrada no primeiro livro da *Política*, para descrever os indígenas como seres aos quais a lei não se aplica. Por conseguinte, sua força de trabalho e os territórios que habitam estariam disponíveis para toda sorte de apropriação. Mais ainda, Sepúlveda estabelece uma hierarquia no interior da qual "os espanhóis postam-se acima dos bárbaros [os indígenas] assim como os homens postam-se acima dos macacos". Convém transcrever uma elucidativa passagem da argumentação de Sepúlveda, evocada por Marilena Chauí (1998), em que ele propõe que, entre os seres humanos,

> há os que, por natureza, são senhores e os que, por natureza, são servos. [...] E é justo e útil que sejam servos, e vemos que isso é sancionado pela própria lei divina. [...] Assim são as nações bárbaras e desumanas, estranhas à vida civil e aos costumes pacíficos. E sempre será justo e de acordo com o direito natural que essas pessoas sejam submetidas ao império de príncipes e de nações mais cultivadas e humanas [...]. E se recusam esse império, é permissível impô-lo por meio das armas e tal guerra será justa, assim como o declara o direito natural.

Apela-se aí a leis naturais, divinas e morais para justificar e positivar a barbárie colonial, enquanto se acusa as próprias vítimas de bárbaras e violentas. A população africana escravizada também foi alvo desses mecanismos de discriminação e estigmatização, dos quais emerge a figura do *negro*, ímpio e selvagem, em contraposição à figura do *branco* europeu, civilizado e virtuoso. Não é à toa a disseminação da ideia de que os escravizados negros seriam descendentes de Cam, personagem bíblico que teria desonrado seu pai, Noé, e como punição foi submetido à servidão compulsória, uma maldição que teria recaído também sobre sua descendência. Nesse mesmo sentido, à altura dos séculos XVI e XVII a África passa ser retratada como "o continente de todas as bestialidades, o território de eleição do demônio" (ALENCASTRO, 2000, p. 53). Sobre esse pano de fundo, já na bula papal de Nicolau V (*apud* ALENCASTRO, 2000, p. 53), *Romanus Pontifex*, de 1455, dirigida ao rei Afonso V de Portugal, a "salvação das almas" aparece como uma "justificação evangélica do trato negreiro", e assume o estatuto de norma do direito internacional[7].

Com o passar do tempo, na esteira do evolucionismo iluminista, que hierarquizava a humanidade em etapas de desenvolvimento, buscou-se ancorar as concepções racistas em argumentos supostamente filosóficos, antropológicos, econômicos e históricos, formulados por um sem-número de pensadores, dentre os quais se encontram figuras como David Hume e Georg W. F. Hegel, entre tantos outros (cf. STONE, 2020; EZE, 1998)[8]. Não obstante, de acordo com João Bernardo (2021, p. 22), as raízes do racismo pretensamente *científico* podem ser localizadas em Estados alemães no final do século XVIII, no contexto das guerras napoleônicas, constituindo uma forma de reação à invasão francesa e aos princípios da Revolução de 1789. Nesse momento, alguns pensadores passaram a associar sistematicamente cultura à biologia, partindo das diferenças linguísticas.

Em seus primórdios, uma "noção místico-biológica de vitalismo" conduziu autores como Johann Gottfried von Herder a considerar a língua uma "manifestação da força vital de um povo", buscando "atribuir à comunidade linguística o carácter de comunidade racial" (BERNARDO, 2021, p. 22). Haveria uma determinação recíproca entre língua e mentalidade, constituindo uma "psicologia dos povos", que distinguiria as nações entre si (BERNARDO, 2021, p. 23). Tal concepção será desdobrada por Friedrich von Schlegel, para quem a unidade linguística "constitui o testemunho irrecusável, o traço de união mais

[7] Tanto Las Casas, no século XVI, quanto o padre Antônio Vieira, no século XVII, defenderão enfaticamente a substituição da escravização indígena pela escravização negra (ALENCASTRO, 2000, p. 37 e p. 53).

[8] Nas palavras de Hegel (*apud* STONE, 2020), "a condição [dos Negros] é incapaz de qualquer desenvolvimento ou cultura [*Entwicklung und Bildung*]", e assim se justifica sua escravização, "necessária naqueles estágios em que o Estado [e seu povo] ainda não chegou à racionalidade. É um elemento na transição para um estágio superior".

íntimo e natural, e será considerada, junto com a identidade dos costumes, como o elo mais sólido e mais durável, assegurando a unidade da nação através dos séculos" (BERNARDO, 2021, p. 23). Não demoraria a se identificar uma *família linguística* que remontaria ao sânscrito, ao persa e a várias línguas europeias, e que corresponderia "a uma entidade racial, os arianos, a quem se atribuía a conquista da Índia e a fundação da cultura ocidental" (BERNARDO, 2021, p. 23). Desse modo, construiu-se "toda uma história mítica" a partir dessa operação de se derivar um povo a partir de uma língua, e posteriormente uma raça a partir desse povo (BERNARDO, 2021, p. 23).

Esse caminho, que conduz da cultura para a biologia, seria complementado por esforços no sentido contrário, de passagem da biologia para a cultura, sempre objetivando dar um fundamento científico à mitologia das raças. Nesse campo, as obras de Darwin e, sobretudo, de Francis Galton foram decisivas, e em pouco tempo a eugenia conquistou um estatuto de verdade científica que duraria décadas, em diversos países, Estados Unidos à frente. Tratou-se de classificar e hierarquizar as populações, os gêneros e as classes sobre os mais distintos critérios biológicos, que serviriam para explicar distinções e desigualdades sociais, crenças religiosas, disposições psíquicas e intelectuais, bem como valores, comportamentos e padrões morais. Com especial zelo, buscou-se conjurar toda prática tida como deletéria, como vadiagem, preguiça, a realização de certos crimes, e, particularmente, o inconformismo e a luta revolucionária. Dessa forma, tanto nas metrópoles quanto nas colônias, mulheres, vagabundos, bandidos, loucos, pervertidos, infiéis, subversivos, sempre nos termos do racista, foram sistematicamente rebaixados à condição de selvagens, de inferiores, de animais, de parasitas, a serem dominados, "domesticados", ou então eliminados.

Convém repetir, em síntese, que ao hierarquizar a humanidade em raças, nesse entrecruzamento entre o cultural e o biológico, o racismo moderno produziu uma justificação para a exploração da força de trabalho, inclusive sob condições de escravização, para a exploração sexual, sobretudo de mulheres negras, mas também para o assassinato e mesmo o genocídio, bem como para a práticas de torturas, estupros e toda sorte de violação. E é forçoso reconhecer que a racialização, que compete para a criação de uma rígida identidade de grupo, sobrepondo-se a determinantes de base econômica, política, religiosa, etc., e que exige a confrontação, ao menos virtual, de seu Outro, igualmente racializado, tido como inimigo mortal, segue sendo um fundamental dispositivo de reprodução social. Em casos extremos, o racismo cristaliza uma perspectiva imunitária de identidade e de alteridade, que infunde nos racistas a crença de que a subordinação e mesmo o extermínio do Outro é uma questão de sobrevivência.

Um desses casos, evidentemente, é o regime nacional-socialista, que em sua sanha expansionista e necrófila estabeleceu campos de extermínio e campos de trabalho forçado em vasta escala, o que remonta diretamente ao sistema colonial. Como constatara Primo Levi (2015, p. 115),

> o nacional-socialismo, enriquecido pela experiência italiana, alimentado por fermentos bárbaros distantes e catalisado pela personalidade vil de Adolf Hitler, que apostou na violência desde o início, redescobriu no campo de concentração, velha instituição escravagista, um *instrumentum regni* [instrumento de governo] com o potencial terrorista desejado, e seguiu por essa via com incrível rapidez e coerência.

Em chave parecida, argumenta Bernardo (2018, p. 1108). "mais do que pelo internamento dos bôeres, o caminho que levou aos vários Auschwitz foi aberto, muito simplesmente, pelo colonialismo capitalista". Desse modo, nas colônias o estado de exceção de modo algum se restringia aos campos de concentração propriamente ditos. Antes, "a própria estrutura do sistema de *plantation* e suas consequências manifesta a figura emblemática e paradoxal do estado de exceção", ou seja, as democracias metropolitanas trataram de transformar "vastíssimas colônias em puros campos de concentração" (BERNARDO, 2018, p. 1108).

Com a referência aos fascismos históricos, toca-se numa questão já mencionada, mas que cumpre desenvolver, qual seja, a dos nexos entre nacionalismo e racismo. Numa palavra, o Estado-nacional é o "suporte abstrato e político para o capital internacional", "a base material-territorial de que carece o capital para se desenvolver" (CHAUÍ, 2001, p. 107), e a nação pode ser compreendida como um sintoma da atuação de um Estado, efetivo ou em aspiração (BERNARDO, 2018, p. 295). Novamente nas palavras de João Bernardo (2018, p. 295), "a nação é construída a partir de um centro de poder, a cuja ação se deve a homogeneização de culturas e tradições", e o nacionalismo, um "mito da coesão social" (BERNARDO, 2018, p. 299), emerge como um elemento disciplinador, legitimador e mobilizador, de grande eficácia. É preciso reconhecer, portanto, que diversos elementos do racismo moderno emergiram no processo de consolidação dos Estados-nacionais, que comumente apelaram a argumentos raciais para construir a ideia de unidade e homogeneidade nacional e como dispositivos para delimitar e combater inimigos internos e externos.

O caráter agonístico e teológico desse constructo salta à vista, uma vez que o Estado-nacional se empenha em deificar essa unidade mítica, que escamoteia as clivagens e os antagonismos sociais que lhes são inerentes, e para tanto mobiliza a identidade nacional como resposta à ameaça estrangeira, como um princípio defensivo contra um inimigo potencial. Nesse sentido, por exemplo, de acordo com um importante ideólogo fascista, Enrico Corradini (*apud* BERNARDO, 2018, p. 548), "as nações surgiram porque houve um antagonismo, e, de certo modo, elas mais não são do que a consolidação de um estado de guerra permanente de uns contra os outros". A finalidade de sua pregação nacionalista é explícita: dissimular os antagonismos de classe e transfigurar a luta de classes em querelas nacionais. "O nacionalismo", diz ele, "é, em suma, a reafirmação da solidariedade nacional contra a luta de classes" (CORRADINI *apud* BERNARDO, 2018, p. 548).

Essas proposições de Corradini influenciaram decisivamente o fascismo italiano; à guisa de exemplo, Mussolini justificou a ofensiva contra a Abissínia, lançada no final de 1935, com uma defesa da "Itália proletária e fascista", proclamando que "a guerra que começámos em terras de África é uma guerra de civilização e de libertação. [...] É a guerra dos pobres, dos deserdados, dos proletários" (MUSSOLINI *apud* BERNARDO, 2018, p. 588). A pobre Itália proletária, contra o jugo das nações plutocráticas, bravamente se erguia para afirmar seu direito a ter colônias! E denunciando os nexos entre imperialismo e patriarcado, defende Mussolini (2020) que "o Fascismo vê no espírito imperialista — isto é, na tendência de as nações expandirem — uma manifestação da sua virilidade".

No caso nacional-socialista, a apologia da guerra entre nações é transfigurada em afirmação da guerra entre supostas raças, por meio da produção de um verdadeiro curto-circuito entre nação e raça. Tome-se as longas elucubrações de Hitler sobre o Estado, em seu *Mein Kampf*. Aqui, o ideal de Estado nacional-socialista é apresentado, indistintamente, ora como "Estado Nacionalista", ora como "Estado racista", que consistiria na "organização da comunidade, homogênea por natureza e sentimento, unida para a promoção e conservação da sua raça e para a realização do destino que lhe traçou a Providência" (HITLER, 2016, p. 115). "Para mim", assevera Hitler (2016, p. 162), "e para todos os verdadeiros nacionais-socialistas, só há uma doutrina: Povo e Pátria".

O argumento é bastante simples: parte-se da biologia – do "sangue e solo" – para discriminar entre raças, e a cada uma delas, conforme as leis da seleção natural e de Deus, cumpre se multiplicar e, para tanto, elas competem entre si por recursos e territórios. Sob essa base "axiomática", o discurso, hermético e tautológico, constitui identidades, e nada existe fora delas: à raça corresponde um povo, uma "comunidade", que detém um conjunto específico de determinações e de disposições físicas, morais, comportamentais, e conforma uma cultura singular. Dessa perspectiva, raça, povo, comunidade, nação, Estado são noções praticamente intercambiáveis, e é por isso que Hitler (2016, p. 299) pode falar em "nações, ou melhor, raças". Diga-se

de passagem, também aqui a afirmação nacionalista e racista possui como um de seus objetivos a negação das clivagens de classe, de tal modo que se torna imperativo difundir a ideia de que "empregadores e empregados nacionais-socialistas são, ambos, encarregados e procuradores da comunidade nacional toda" (HITLER, 2016, p. 447), de tal modo que "o Estado nacional-socialista não conhece 'classes'" (HITLER, 2016, p. 446).

O caso do nazismo, que levou o racismo ao seu paroxismo, permite concluir que, sem ignorar suas singularidades e suas diversas formas de manifestação, nacionalismo e racismo são homólogos, e não raro se retroalimentam. E que ambos competem para transfigurar ou escamotear as clivagens de classe. Com o que se viu antes, portanto, patriarcado, nacionalismo e racismo operam a produção de mitos a partir de princípios identitários.

Mais amplamente, se o capital pode ser compreendido como uma *abstração real* e um *sujeito automático* (MARX, 1984, p. 78 e MARX, 1996a, p. 274, respectivamente), reproduzindo, de maneira fetichista, formas impessoais de dominação, ele produz necessariamente personificações, sujeitos assujeitados e fortemente hierarquizados, que aceitam os imperativos da acumulação como leis naturais eternas, seja na condição de proprietários dos meios de produção, seja na de produtores diretos, seja ainda na de consumidores, e assim por diante. Nesse movimento reificador, ao conferir determinações a seus portadores e ao condicionar-lhes comportamentos, a fixação identitária, transfigurada em pseudouniversalidade, é decisiva: de modo geral, a figura do homem branco, ocidental, heteronormativo, proprietário, portador da *racionalidade econômica* ocupa o centro da cena, e em oposição a ele, são fixadas outras identidades numa escala de inferiorização.

Por esse motivo, por seu caráter impositivo e totalizante, o patriarcado, o nacionalismo e o racismo, em suas múltiplas manifestações, tendem a produzir um círculo infernal, em que suas vítimas podem eventualmente encontrar no identitarismo do capital um *ideal de eu*, buscando, em vão, identificar-se com, ou serem reconhecidas, por aquela figura supostamente universal e positivada do homem branco. Atitude essa que limita radicalmente as possibilidades de existência, e que conduz ao conformismo e a um ciclo de frustração e de sofrimento. Por outro lado, aquelas formas de dominação e de inferiorização podem estimular outra atitude, igualmente defensiva, de afirmação de identidades alternativas que podem descambar em posições segregacionistas e mesmo supremacistas (BERNARDO, 2018, p. 295).

É forçoso declarar, com Fanon (2008, p. 90), que "é o racista que cria o inferiorizado", e que a "inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia". Mais sinteticamente, foram os racistas que criaram as raças (BERNARDO, 2021, p. 22). Não obstante, convém refletir sobre a ameaça da conversão das lutas antirracistas e antinacionalistas em seu oposto.

**O risco de conversão de oprimidos em opressores**

O início do século XX testemunhou a emergência de um produto perverso da contraposição ao identitarismo branco. Trata-se da *Universal Negro Improvement Association* (UNIA), que teve filiais em dezenas de países, reuniu grande número de membros, criou milícias uniformizadas, que se mobilizavam contra a militância de esquerda, e chegou a fundar uma igreja própria, a Igreja Ortodoxa Africana. Refletindo retrospectivamente sobre essa experiência, seu fundador e principal liderança, Marcus Garvey (*apud* BERNARDO, 2018, p. 1336), o "Moisés Negro", concluiria que "nós fomos os primeiros fascistas", e que "Mussolini copiou de mim o fascismo".

Assim como o fascismo rácico, Garvey defendia um *nacionalismo extremo* e sustentava uma concepção imunitária de cultura e de biologia, sendo radicalmente contra a miscigenação. Coerentemente, a UNIA articulou-se politicamente com os mais radicais grupos supremacistas norte-americanos, que tanto

inspiraram o nacional-socialismo. Novamente nas palavras de Garvey (*apud* BERNARDO, 2018, p. 1331), "a Sociedade Americana Branca, os Clubes Anglo-Saxónicos e o Ku Klux Klan gozam de todo o meu apoio na sua luta por uma raça pura, no mesmo momento em que nós estamos a lutar por uma raça negra pura".

Marcus Garvey defendia que os antagonismos sociais possuíam um fundamento racial, e propunha construir um movimento baseado na "solidariedade étnica entre capitalistas negros e trabalhadores negros" (BERNARDO, 2018, p. 1332). Além de a UNIA possuir uma estrutura organizativa empresarial, a partir dela foram criados empreendimentos capitalistas como a *Negro Factories Corporation* e a *Black Star Steamship Line*. Esta última, uma sociedade por ações de propriedade exclusiva de negros, foi incumbida da grande missão abraçada pela UNIA: promover uma nova diáspora negra, só que agora em direção à África. Nesse "retorno", os negros norte-americanos não só contribuiriam para o segregacionismo e a preservação de sua pureza racial, como iriam "ajudar a civilizar as tribos africanas atrasadas" (GARVEY *apud* BERNARDO, 2018, p. 1328). Assumiriam, portanto, o mesmo "fardo" que outrora recaía sobre o "homem branco", arvorando-se a condição de elites a explorar as populações africanas – pelo bem destas últimas, é evidente.

Como lembra João Bernardo (2018, p. 1329-30), essa proposta já havia sido defendida por figuras como Thomas Jefferson, e levaria à fundação da Libéria, em 1819. Também foi abraçada por Abraham Lincoln antes e depois da Guerra da Secessão, e por várias outras figuras proeminentes do establishment norte-americano, em diferentes versões e épocas. A singularidade da proposta de Marcus Garvey foi sua curiosa engenhosidade, que envolveu o estabelecimento prévio de toda uma estrutural empresarial e também estatal, bem como uma excêntrica estética – em grande medida na forma de uma antecipação ficcional de um regime fascista propriamente dito. Para se ter uma ideia, em um dito Congresso Negro Internacional, realizado em 1920, Garvey, devidamente fantasiado, foi proclamado Presidente Provisório da República Africana, e aí mesmo designou seguidores para ocupar os cargos virtuais, como o de Supremo Potentado ou Supremo Vice-Potentado (BERNARDO, 2018, p. 133; BERNARDO, 2023). Além disso, convocou-se "damas da corte" fartamente adornadas, concebeu-se ordens de cavalaria e toda sorte de título honorífico e hierarquias – "Príncipe de África, Duque do Nilo, Conde do Congo" -; produziu-se uma extravagante indumentária, que remontava, em chave *kitsch*, àquelas napoleônica ou wellingtoniana, e que adornava não apenas os dirigentes da UNIA, mas também dezenas de milhares de membros das estruturas paramilitares – a "Legião Africana Universal, as Brigadas Voadoras da Águia Negra, as Enfermeiras da Cruz Negra Universal, a Brigada Motorizada Universal, os Cavaleiros da Sublime Ordem do Nilo" -, em vultosos desfiles e cerimônias (BERNARDO, 2018, p. 1333-4; BERNARDO, 2023). Uma imensa pantomima que não demoraria a malograr, e que levaria Marcus Garvey à prisão por fraudes envolvendo a *Black Star Steamship Line*.

Em todo caso, essa grande encenação possuía um propósito sub-reptício bastante determinado: oferecer à sua base social a "miragem da transformação em nova elite" (BERNARDO, 2018, p. 1334); recusar, por meio da estetização, a condição proletária. Ao que tudo indica, Garvey tinha razão: o caráter fascista da UNIA é inegável. E nessa manifestação o fascismo, em seu engenho de *estetização da política*, na célebre formulação de Walter Benjamin (1996a), teria "assumido a sua máxima expressão *kitsch*" (BERNARDO, 2023). Com isso, haveria de ser "tomada como chave de interpretação não só dos demais movimentos fascistas, mas também dos regimes fascistas".

Diante dessa proposta segregacionista e diaspórica, é impossível não vir à mente o sionismo, que também é estudado por João Bernardo, com o intuito de desnudar os nexos contraditórios existentes entre a condição dos judeus como vítimas do nacional-socialismo, e das elites de Israel como algozes dos palestinos. Ou mais amplamente, a tendência a uma reação nacionalista ou de afirmação rácica desaguar em imperialismo e supremacismo.

Antes, convém considerar algumas especificidades do moderno antissemitismo, tendo em vista determinações fundamentais da dinâmica de acumulação de capital, com base em algumas proposições de Moishe Postone (1986, p.305), partindo da constatação de que

> quando se examina as características específicas do poder atribuído aos judeus pelo antissemitismo moderno – abstração, intangibilidade, universalidade, mobilidade – é impressionante que as mesmas sejam todas características da dimensão de valor das formas sociais analisadas por Marx.

Ora, o que é desenraizado, atuando em escala transnacional, que se ergue pelas costas dos produtores, que distingue a realidade em essência e aparência, que possui uma forma social que subsume os diferentes conteúdos, que reduz os indivíduos à condição de suportes, que estrutura contraditoriamente a totalidade social? Assim, por meio de um artifício ideológico, o caráter vampiresco, parasitário e totalitário inerente à forma capital, que, como valor que se valoriza deve, reiteradamente e em escala ampliada, objetivar-se em trabalho morto (insumos e meios de produção, o capital constante), a ser vivificado por meio da exploração do trabalho vivo (o capital variável), é atribuído apenas às suas formas sociais autonomizadas, especificamente o capital portador de juros e o capital fictício. E essas formas mistificadas, em que o fetichismo do capital atinge seu paroxismo, são identificadas aos judeus. "Eles tornaram-se personificações do domínio intangível, destrutivo, imensamente poderoso e internacional do capital enquanto forma social alienada" (POSTONE, 1986, p.311). Em contraste, o capital industrial aparece positivado como esteio de uma "unidade orgânica superior: Comunidade, Povo, Raça" (POSTONE, 1986, p.310).

Entretanto, de acordo com os antissemitas, o espaço produtivo não se mantém incólume ao avanço do "judaísmo internacional", já que, "pelo recurso das sociedades de ações, [o judeu] vai penetrando nos círculos da produção nacional, faz desta um objeto mais suscetível de compra e de traficância, roubando assim às empresas a base de propriedade pessoal" (HITLER, 2016, p.233). Com isso, seria inoculado no interior da fábrica o veneno da luta de classes, pois é com a penetração judaica que "surge entre o patrão e o empregado aquele distanciamento que conduz à ulterior luta política de classes" (HITLER, 2016, p.233).

Dessa perspectiva, também os campos de extermínio expressariam uma espécie de vingança contra o capital, um falso ritual de "libertação" do suposto "concreto" – a comunidade ariana em sua superioridade biológica e cultural – do jugo do "abstrato" – a conspiração judaica internacional, e seu parasitismo insidioso (POSTONE, 1986, p.311). Uma grotesca, maligna e definitiva realização da "revolta dentro da ordem", que caracteriza o fascismo. E esse ritual de destruição simbólica do capital opera mesmo nos campos de trabalho forçado, pois, em geral, ali os judeus eram submetidos à tamanha miséria, à tal insalubridade, a tão brutais castigos físicos e espirituais, que sua produtividade restava definitivamente comprometida. Assim, reconhece Primo Levi (2015, p.79), "era evidente que, do ponto de vista das SS, nossa prestação de serviços não representava senão um mero adicional, um subproduto de outra atividade, que era a atividade de extermínio".

Como se sabe, a emergência do sionismo no final do século XIX foi uma reação direta à generalizada escalada antissemita. Seu principal fundador, Theodor Herzl, foi fortemente impactado pelo emblemático e abjeto caso Dreyfus, que ele acompanhou como correspondente do jornal *Neue Freie Presse* em Paris. A situação era particularmente aguda no leste europeu, com destaque para o acirramento da opressão e da segregação impingida à população judaica pela autocracia czarista, que incluiu a proibição da presença de judeus em capitais e a consequente expulsão de grandes contingentes populacionais, obrigados a residir

nas províncias do sudeste russo e na Polônia. Tais medidas, junto com sucessivas ondas de pogroms, fizeram com que obras como *Roma e Jerusalém*, de Moses Hess, mas sobretudo *O Estado Judeu*, de Herzl, tivessem considerável repercussão na região.

No entanto, na Europa ocidental, berço do sionismo, a proposta de reunir na "terra santa" os judeus dispersos pelo mundo, e de fundar o Estado de Israel, era rejeitada pela esmagadora maioria da comunidade judaica, que defendia a integração nas sociedades em que viviam, evidentemente sem abrir mão da condição judaica. João Bernardo (2010) chega a dizer que muitos judeus que viviam sob o império alemão exibiam um "patriotismo nas raias do chauvinismo", e que mesmo durante a República de Weimar os sionistas não perfaziam mais do que 5% dos membros das organizações judaicas. Às vésperas da nomeação de Hitler como chanceler eles somavam apenas 1 ou 2% da população judaica alemã, e a mesma inexpressividade era verificada noutros países.

Em tal situação, compreende-se que os sionistas considerassem os assimilacionistas um importante empecilho à realização de seus objetivos, e desde a primeira hora buscassem se articular com os antissemitas, compreendendo que haveria entre eles uma convergência prática. De fato, enquanto as organizações assimilacionistas foram duramente perseguidas pelos nazistas desde antes de sua chegada ao poder, entre idas e vindas muitas das organizações sionistas puderam se manter abertas até o final de 1938. Além disso, de modo geral não foi expressiva a participação dos sionistas nas forças de combate ao nazismo na década de 1930, e alguns de seus líderes saldaram a ascensão de Hitler como um fator de unificação judaica e de catalisação da almejada diáspora. Foi desse modo que o sionismo se tornou "um instrumento dos antissemitas", nos termos de Edwin Black (*apud* BERNARDO, 2010), historiador judeu.

A colaboração entre nazistas e sionistas deu origem a uma rede de emigração para a Palestina que resistiu ao início da conflagração mundial, e futuros colonos foram treinados em fazendas experimentais das SS. Ademais, tanto o barão von Mildenstein, em 1933, quanto Adolf Eichmann, em 1937, especialistas das SS na "questão judaica", foram convidados pelos sionistas a visitar as colônias judaicas em Israel. Em ambas as ocasiões, relata João Bernardo (2010), foram cunhadas moedas comemorativas inscritas com a suástica, em uma de suas faces, e a estrela de Davi, na outra. Além disso, uma série de medidas atrelaram fortemente a economia israelense ao regime nacional-socialista (BERNARDO, 2010).

O sionismo produziu também uma corrente radical rigorosamente fascista, os chamados revisionistas, liderados por Vladimir Jabotinsky - o qual teve grande proximidade com Mussolini até o decreto das leis raciais italianas em 1938 -, e posteriormente por Avraham Stern. Este, em 1941, à frente da fração majoritária da Organização Nacional Militar (ONM, ou, em hebreu, *Irgun Zvai Leumi*, conhecida simplesmente como Irgun), braço armado dos revisionistas, escreveria a um "membro dos serviços de espionagem do exército germânico e a um alto funcionário do Ministério dos Negócios Estrangeiros do Reich" que a ONM "propõe-se tomar uma parte ativa na guerra do lado germânico". E insiste que "tanto na sua ideologia como na sua estrutura, a ONM está muito próxima dos movimentos totalitários europeus". Nessa mesma carta - de 1941, convém enfatizar -, Stern (*apud* BERNARDO, 2010) reconhece ainda a "boa vontade demonstrada pelo governo do Reich alemão e pelas suas autoridades para com a atividade sionista no interior da Alemanha e para com os planos de emigração sionistas", antevendo uma colaboração duradoura[9].

Sem ter em conta as divisões entre os judeus, e em particular a clivagem entre a massa da população judaica e uma elite sionista, não é possível compreender o terrível êxito das medidas nacional-socialistas contra os judeus, que culminaram no Holocausto. Pois os nazistas logo se deram conta do caráter estratégico

[9] Seria necessário ainda recordar que figuras fundamentais do sionismo, como Max Nordau, Nathan Birnbaum, o já citado Jabotinsky, e mesmo o jovem Martin Buber sustentaram posições racistas e eugenistas muito similares às que amparavam concepções antissemitas (BERNARDO, 2018, p. 1065-6).

de mobilizar forças judaicas na opressão do povo judeu, e imediatamente após a ascensão de Hitler ao poder, organizaram a Representação do Reich dos Judeus na Alemanha, e posteriormente estabeleceram a criação de Conselhos Judaicos por todo o Eixo. Dentre outras coisas, tais organizações garantiriam à Gestapo informações detalhadas sobre a população judaica - tanto demográficas quanto de suas posses, o que potencializou as práticas espoliadoras -, e foram incumbidas de tarefas que iam desde a distribuição da infame estrela amarela que os judeus foram obrigados a ostentar, até o recrutamento para o trabalho forçado e a produção de listas com os nomes de quem seria deportado para os campos de concentração, passando pela garantia de que tais deportações fossem devidamente efetivadas, por meio da abjeta Polícia Judaica (formalmente designada *Jüdischer Ordnungsdienst*, Serviço Policial Judeu), que também atuou na manutenção da *ordem* nos guetos (BERNARDO, 2010)[10].

As correntes mais radicais da Irgun fundaram o Partido da Liberdade (*Tnuat Haherut*, conhecido simplesmente como Herut) em 1948, em Israel. Em protesto, importantes figuras judaicas, como Albert Einstein e Hannah Arendt, divulgaram uma carta contundente, publicada no New York Times no final daquele ano (EINSTEIN et.al., 1948), em que se denunciava que:

> entre os mais perturbadores fenômenos políticos de nossos tempos está a emergência do "Partido da Liberdade" (Tnuat Haherut) no recentemente criado Estado de Israel. Um partido político muito próximo em organização, métodos, filosofia política e apelo social aos partidos Nazistas e Fascistas. Ele foi formado a partir dos membros e seguidores do extinto *Irgun Zvai Leumi*, uma organização terrorista, conservadora e chauvinista na Palestina.

Em 1973, o Herut dará origem ao Likut, assumindo o governo israelense pela primeira vez em 1977, com Menachem Begin. Trata-se do partido de Benjamin Netanyahu, que esteve à frente do Estado israelense entre 1996 e 1999, entre 2009 e 2021, e que em dezembro de 2022 obteve novo êxito eleitoral, encabeçando uma coalização política formada por grupos ultraortodoxos e outras forças de extrema-direita. Enfim, trata-se de um caso extremo em que, diante de uma agressão racista e nacionalista, produziu-se uma reação nacionalista que se desdobrou em imperialismo. E algo similar tende a resultar do nacionalismo árabe, diante do terrorismo perpetrado pelo Estado de Israel, reproduzindo uma espiral de destruição. Essa dinâmica é imprescindível para compreender a guerra genocida de Israel contra os palestinos, deflagrada após os brutais ataques terroristas do Hamas.

Diante de seu caráter paradigmático e de sua relevância, cabe tentar tirar algumas consequências desse conflito para a discussão ora proposta. É inquestionável que a raiz dessa guerra é o brutal regime de terror e de segregação imposto durante décadas a fio à população palestina pelos governantes e pelas elites de Israel, que nos últimos anos recrudesceram o caráter autocrático, violento e reacionário de sua dominação[11]. Em linha com essa tendência, após a deflagração da guerra implementou-se uma estratégia de terra arrasada, que em poucas semanas deixou vários milhares de mortos e outros tantos mutilados, num contexto de colapso dos sistemas de abastecimento de água, energia e víveres básicos, de saúde, de transporte e comunicação, e assim por diante. Afinal, conforme expresso pelo ministro Amichai Eliyahu, depois de se opor à entrada de ajuda humanitária aos palestinos, "não existe isso de civis não envolvidos em Gaza". Nessa mesma ocasião, o ministro comparou os palestinos aos nazistas, indicou a possibilidade de usar armas nucleares contra a população da Faixa de Gaza, declarou que "eles podem ir para a Irlanda ou para os desertos; os monstros em Gaza deveriam encontrar uma solução sozinhos", e que "qualquer pessoa que agite uma bandeira palestina ou do Hamas 'não deveria continuar a viver na face da terra'" (THE TIMES OF ISRAEL, 2023). Dessa perspectiva, os judeus aparecem como um

[10] Donde as contundentes denúncias acerca do colaboracionismo sionista ao regime nazista e ao seu empreendimento genocida, feitas por Hannah Arendt (2013) em *Eichmann em Jerusalem*, ou as anotações de Victor Klemperer (1999) em seus diários, caracterizando o sionismo como uma forma de fanatismo que não se distinguiria do nacional-socialismo.

[11] Tome-se, por exemplo, os "princípios básicos oficiais do 37º governo de Israel", cujo primeiro ponto é o seguinte: "O povo judeu tem um direito exclusivo e inalienável a todas as partes da Terra de Israel. O governo promoverá e desenvolverá a colonização de todas as partes da Terra de Israel – na Galileia, no Negev, no Golã, na Judeia e na Samaria" (THE TIMES OF ISRAEL, 2022).

povo ungido, com direitos divinos e históricos sobre o território, legitimado por Deus e pela condição de vítimas do Holocausto; um corpo coeso que estaria ameaçado em sua existência por uma população árabe, que toma como bestial e antissemita. Contra ela, toda bestialidade estaria automaticamente justificada.

Não surpreende que esse jugo e esse supremacismo israelense produzam forças antagônicas como o Hamas, uma milícia jihadista e ultraconservadora. No *Pacto Hamas* de 1988, onde se cita os *Protocolos dos Sábios de Sião*, uma teoria conspiratória farsesca que fora usada pelos nazistas para justificar seu antissemitismo, lê-se no oitavo artigo que "Alá é o seu alvo, o Profeta é o seu modelo, o Alcorão a sua constituição: a Jihad é o seu caminho e a morte por causa de Alá é o mais elevado dos seus desejos". E no décimo segundo artigo, que "O nacionalismo, do ponto de vista do Movimento de Resistência Islâmica, faz parte do credo religioso" (HAMAS, 1988).

Sem ignorar, em nenhum momento, que a responsabilidade dessa situação catastrófica recai sobre as elites e o governo de Israel e seus consortes estrangeiros, é imperativo tomar distância da perspectiva e das táticas adotadas pelo Hamas, que em seu ataque suicida, movido pelo desejo de martírio, não apenas encara a população civil israelense como alvo, mas faz da própria população palestina um escudo. Trata-se, em grande medida, de uma barbárie substitutiva, derivada da barbárie sionista, que por sua vez foi fortemente determinada pela barbárie nacional-socialista. Não obstante, enquanto tal, deve ser resolutamente criticada e combatida.

De fato, a incursão militar de Israel em Gaza é um evento geopolítico da maior importância, acirrando a escalada belicista que envolve os países capitalistas centrais, Estados Unidos à frente, além de Rússia, China, Índia, e Irã, para citar apenas os mais destacados, e agudizando a ameaça de uma conflagração mundial, de consequências inauditas[12].

Não obstante, causa espécie a estridente justificativa ou mesmo a defesa explícita dos ataques do Hamas em nome de um anti-imperialismo e de uma postura meramente reativa, em que não apenas ressoa o dualismo paranoico, supostamente realista, tão em voga durante a Guerra Fria, mas também se denuncia uma terrível impotência. Parafraseando Moishe Postone (2006, p. 102), as ações do Hamas precisam ser avaliadas politicamente, e não apologeticamente, ou seja, sua estrutura organizativa, seus princípios, seus propósitos e suas práticas precisam ser analisados, de modo a se determinar se elas possuem um sentido emancipador, ou reforçam determinações sistêmicas fundamentais. Além disso, a defesa do terrorismo como instrumento de luta em nome de uma suposta abnegação revolucionária dissimula mal um *cinismo viril* e uma espetacularização da violência, que também são frutos da impotência política. Tais apologetas, argumenta Postone (2006, p. 105) "tendem a se preocupar com a identidade. No sentido mais lato, são radicalmente nacionalistas, operando com base numa distinção amigo/inimigo que essencializa a população civil como inimiga e fecha a possibilidade de coexistência futura". Nessa chave, a crítica ao imperialismo e à hegemonia norte-americana, pertinente e necessária, degenera-se numa "identificação fetichizada dos Estados Unidos com o capital global" (POSTONE, 2006, p. 102), e na "tendência a compreender o abstrato (a dominação do capital) como concreto (hegemonia americana)" (POSTONE, 2006, p. 102), com graves consequências práticas.

## A ascensão da extrema-direita identitária

[12] O destaque aos EUA é mais do que justificado: em um episódio memorável, o então senador Joe Biden (*apud* GREENWALD, 2023), notabilizado por suas posições belicistas e pela defesa incondicional de Israel, ao defender um aporte bilionário a Israel a título de ajuda militar, declarou em um discurso ao Senado, em 1986, tratar-se do "melhor investimento de US$ 3 bilhões que podemos fazer. Se não houvesse Israel, os EUA teriam de inventar Israel". Recorde-se que, certa vez, Hitler (*apud* CALASSO, 2020, p. 118) também declarou que "se o judeu não existisse seria preciso inventá-lo. É preciso um inimigo visível e não apenas um inimigo invisível". Nos dois casos, entremeiam-se cinismo e denegação, mas com sentidos distintos: os nazistas inventaram os judeus enquanto suposta comunidade homogênea, parasitária e conspiratória, ou seja, enquanto mitologia; ao passo que o complexo industrial-militar-intelectual norte-americano pretendeu inventar Israel como enclave - econômico, político, militar, cultural - *realmente existente*.

Nas últimas décadas, testemunhou-se a emergência de diversos grupos supremacistas que reivindicam o identitarismo e um nacionalismo radical, numa pretensa postura defensiva (ZÚQUETE, 2018). De acordo com um dos fundadores do "Movimento Identitário" na França, Philippe Vardon (*apud* HERMANSSON et.al, 2020, p. 19), "longe de ser a última expressão de um mundo em agonia, eles [os identitários] são as primeiras dores de um novo nascimento". Já Guillaume Faye, uma referência intelectual de diversas forças de extrema-direita na Europa, articulando nacionalismo, xenofobia, supremacismo branco e neopaganismo de corte tradicionalista, argumenta que o identitarismo parte da constatação que a principal característica da humanidade "é a diversidade e a singularidade de seus muitos povos e culturas", e que "toda forma de homogeneização [da humanidade] [como] sinônimo de morte, assim como esclerose e entropia" (FAYE *apud* HERMANSSON et.al, 2020, p. 19). Por sua vez, Markus Willinger (*apud* HERMANSSON et.al, 2020, p. 19), do *Identitäre Bewegung Österreich*, braço austríaco do "Movimento Identitário", em seu *A geração identitária*, de 2013, afirma, altissonante, que,

> uma nova corrente política está varrendo a Europa. Tem um objetivo, um símbolo e um pensamento: Identidade. [ ... ] Este livro não é um simples manifesto. É uma declaração de guerra. Uma declaração de guerra contra tudo o que adoece a Europa e a leva à ruína, contra a falsa ideologia dos anos 68. Isso somos nós declarando guerra a você.

É evidente que, nesta acepção, a identidade é apresentada em chave imunitária, imbuída de uma concepção de pureza biológica e cultural. Situa-se, portanto, no campo do fascismo rácico. Um agitador fascista identitário, como Jared Taylor (*apud* HERMANSSON et.al, 2020, p. 38), afirma-o expressamente: a "base da identidade de qualquer pessoa é a raça. Isso é algo que não se pode escolher, é algo em que se nasce. E a raça, como fundamento, informa tudo".

Convém recordar ainda do Partido Identidade e Democracia, do Parlamento Europeu, que reúne nada menos que a *Liga Norte* de Matteo Salvini, o *Rassemblement National* de Marine Le Pen, o *Partido da Liberdade* da Áustria, e o *Alternativa para a Alemanha* (AFD, no acrônimo alemão), partidos de extrema-direita ultranacionalistas, que são opositores da OTAN e da União Europeia (ditos "eurocéticos"), e que em 2024 conquistaram a terceira maior bancada no Parlamento Europeu, numa trajetória ascendente. Essas referências exigem reconhecer que o identitarismo de extrema-direita de modo algum se restringe aos homens; nos últimos anos tais forças políticas converteram a afirmação feminina numa plataforma estratégica - fundamental, é óbvio, para atingir os êxitos eleitorais que almejam, e que há pouco pareciam inalcançáveis.

Não é à toa que na cúpula de importantes partidos políticos neofascistas encontram-se mulheres, como a já citada Marine Le Pen, que ficou em segundo lugar nas eleições presidenciais de 2016 e de 2020, na França; mas também Giorgia Meloni, do partido *Fratelli d'Italia*, a primeira mulher nomeada premiê da Itália, em 2022; Alice Weidel, da AFD, o maior partido de oposição do parlamento alemão; Siv Jensen, do *Fremskrittspartiet* (Partido do Progresso) da Noruega, que se tornou Ministra das Finanças em 2013; e Pia Kjaersgaardm, fundadora e líder do *Dansk Folkeparti* (Partido do Povo da Dinamarca), entre outras. Ademais, cada uma à sua maneira, afirmam de modo estridente sua condição feminina, porém dentro dos marcos patriarcais. Ou seja, em geral se amalgama a ideologia da natureza *cuidadora* feminina - apresentando-se como *mães* da pátria, com a força e abnegação natas necessárias para *proteger* e garantir o *crescimento* da nação -, com a ideologia do *empoderamento* e dos *direitos das mulheres*, nos termos da meritocracia, da competitividade, e da sua competência como *gestoras*.

Giorgia Meloni, por exemplo, oradora habilidosa, apresenta-se como "um soldado com uma missão, a batalha contra o pensamento único, em defesa da família, do cristianismo e da pátria", que estariam sob um duplo e mortal ataque: por parte da "plutocracia" – mote fascista clássico – ou dos "especuladores financeiros", mobilizando as armas do "globalismo" e do "consumismo"; e por parte dos migrantes, sobretudo de origem mulçumana, ponta de lança de um projeto de "substituição étnica" dos italianos (CAVA, 2022).

Essas forças tentariam desenraizar e reificar a população italiana para melhor subjugá-la, e contra isso a premiê italiana coloca em primeiro plano o tema da identidade, pois "a identidade é o principal inimigo da corrente globalista", e é por isso mesmo que "tudo que nos identifica está sendo atacado (...), mas não vamos permitir" (LA GACETA, 2021), afinal, "somos pessoas, não códigos, e vamos defender nossa identidade. Eu sou Giorgia: sou mulher, sou mãe, sou italiana, sou cristã" (EL PAÍS, 2020).

Pela ampla difusão que recebeu, cabe destacar, de passagem, que a dita "substituição étnica" corresponde ao mito da "Grande Substituição", apresentado por Renaud Camus, em 2012. Segundo ele, trata-se de um fenômeno em curso na Europa, cuja população estaria em vias de ser suplantada sobretudo por pessoas oriundas do norte da África, e particularmente por árabes mulçumanos (SCHURSTER et.al., 2022), que pretenderiam reduzir a Europa a uma condição colonial. Essa noção foi abraçada por grupos supremacistas brancos no mundo inteiro, e inspirou atentados como o ocorrido em El Paso, no estado norte-americana do Texas, e em Christchurch, na Nova Zelândia, nos quais dezenas de pessoas foram mortas por fazerem parte da comunidade latina, no primeiro caso, e por serem mulçumanas, no segundo. A fantasmagoria da substituição também inspirou os fascistas de Charlottesville, em sua marcha de 2017 (SCHURSTER et.al., 2022, p. 24).

Muitas das bandeiras erguidas por Meloni são também defendidas por Alice Weidel, que trabalhou na Goldman Sachs e no Banco da China, entre outros, e é membro da Sociedade Friedrich A. von Hayek. Ainda que se declare lésbica, ela também é contra a legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo, bem como a educação sexual anterior à puberdade – além de ser contra o salário mínimo e advogar pela redução de impostos e pela saída da Alemanha da zona do euro (SPRENGHOLZ, 2021). Defensora de um governo de "amazonas", sempre enfatizando a força feminina, seu discurso possui um radical componente racista e particularmente islamofóbico.

Antes delas Marine Le Pen já explorava amplamente a xenofobia e a islamofobia, cultivando a imagem de migrantes como criminosos, agressores e estupradores – por vezes chamados de *rapefugees*, neologismo em inglês, produzido pela junção das palavras *rape*, estupro, e *refugee*, refugiados -, e lhes fazendo oposição em nome da defesa dos direitos das mulheres (THE GUARDIAN, 2019). Ou seja, reveste-se o racismo com um verniz de combate à misoginia (COTTAIS, 2022).

Diga-se de passagem, assim como procederam os Estados Unidos para legitimar sua "Guerra ao Terror", muitos desses recursos retóricos têm sido empunhadas pela administração de Vladimir Putin no contexto da Guerra da Ucrânia. Em um discurso proferido em setembro de 2022, o presidente russo declarou que o Ocidente estaria a "avançar em direção ao satanismo", e que os russos estariam "lutando para proteger nossos filhos e netos deste experimento que visa transformar suas almas" (FOLHA, 2023a). Já em um discurso de fevereiro de 2023, ele acusou os países da OTAN de promover a "destruição de famílias, de identidades culturais e nacionais", e acrescentou que, no Ocidente, "a perversão que são o abuso infantil e a pedofilia são anunciados como norma", e "os padres são forçados a abençoar casamentos entre pessoas do mesmo sexo" (FOLHA, 2023a).

Em suma, as fórmulas e as bandeiras podem variar, mas se trata propriamente de um decalque dos discursos fascistas, evocando motes clássicos como o da crítica aos especuladores, em favor dos setores produtivos (em que se amalgamam patrões e empregados); da denúncia de uma conspiração que busca contaminar e destruir cultural e racialmente a pátria; do culto à força, mas também da defesa dos papéis ditos tradicionais de mães e esposas, e assim por diante. Apela-se, assim, sempre em chave identitária, a argumentos de ordem teológica, biológica, cultural, nacional, e se busca mobilizar fantasmagorias paranoicas clássicas, como o mito da pureza sexual e o heteronormativismo, para se legitimar uma política imperialista[13].

[13] Há de se ter em mente ainda que o racismo, a xenofobia, a homofobia e a noção de guerra cultural, fatores centrais de mobilização política da extrema-direita na contemporaneidade, não são apanágio dos países capitalistas centrais.

Em todas essas variantes de racismo e de nacionalismo estão presentes diversas das determinações do antissemita, conforme a conhecida análise de Sartre (1948). Para ele, o antissemita, mas também o racista e o nacionalista de modo geral, pode-se acrescentar, "somente concebe um tipo de apropriação primitiva e territorial, fundada em uma verdadeira relação mágica de possessão e na qual o objeto possuído e seu possuidor estão unidos por um vínculo de participação mística; é o poeta da propriedade imobiliária" (SARTRE, 1948, p. 22). Assim, se se acusa alguém de pretender roubar seu país, é porque se supõe que o país pertence ao acusador (SARTRE, 1948, p. 23). No mesmo sentido, ao decretar a inferioridade e a abjeção do imigrante ou do inimigo de ocasião, magicamente o supremacista se arvora *aristocrata*, porém o que lhe garante tal condição é o mero acaso do nascimento. Suas reais condições de existência são convenientemente abstraídas, e resta evidente que "o antissemitismo [ou o racismo/nacionalismo] é um esforço apaixonado para levar a cabo uma união nacional contra as divisões das sociedades em classe" (SARTRE, 1948, p. 138).

Esse escapismo exige cultivar uma rígida concepção de mundo maniqueísta, que reduz o existente a uma luta entre o Bem e o Mal, que só pode resultar na definitiva vitória de um dos polos, e da destruição do outro. Como observa ainda Sartre (1948, p. 40), dessa perspectiva "o Bem já está dado. De modo algum há que buscá-lo por meio da angústia, inventá-lo, discuti-lo pacientemente quando o encontra, prová-lo na ação, verificar suas consequências e assumir finalmente as responsabilidades da escolha moral que se fez".

Em suma, diante da aparente impossibilidade de construção de soluções efetivas para os dilemas sociais contemporâneos, estes são transfigurados e mistificados, por meio de projeções paranoicas, personificações, construção de bodes expiatórios, e toda sorte de mitologias e escatologias. Em tais condições a fixação identitária aparece como uma poderosa ideologia, e como componente fundamental das forças políticas extremistas, incluindo as de corte neofascista, que medra pelos quatro cantos do mundo.

**Considerações finais: a ruptura com o círculo infernal**

A identidade é um momento fundamental não apenas do processo de subjetivação, mas também da construção político-organizativa, como um esteio a partir do qual se pode orientar a ação. Porém sua cristalização implica, inevitavelmente, numa capitulação diante das exigências da sociabilidade capitalista, que aprisiona os indivíduos em seus predicados, reificando-os, como condição para que o capital se erga como o "sujeito automático", como totalidade formal que não admite a existência de outros sujeitos que não sejam por ele sujeitados. Nesse sentido, a fixação identitária se afigura central não apenas para os aspectos econômicos da dinâmica global de acumulação de capital, como se viu na primeira sessão do texto, mas também para a hierarquização social, a estigmatização, a sanção ou a criminalização de práticas e comportamentos, a naturalização de relações de exploração e opressão, tudo isso sob os mais variados critérios, de modo a salvaguardar e reforçar posições de poder.

Em termos filosóficos, Fanon apresenta uma saída contra esse ardil do identitarismo hegemônico. Se o pretenso supremacismo branco, construído em meio à moderna expansão colonial e à escravatura, engajou-se na racialização do negro, aprisionando brancos e negros, argumenta ele, cumpre que o "homem de cor" encare o doloroso engenho de libertar-se de si próprio (FANON, 2008, p. 26), ao mesmo tempo em que confronta o identitarismo branco. Noutras palavras, e ampliando o argumento, a luta pela emancipação, portanto, anticapitalista – ou seja, antinacionalista, antirracista, antipatriarcal -, só pode aspirar ao universal,

Tome-se as ondas e as forças políticas anti-imigração na África do Sul (PASSA PALAVRA, 2019; THE GUARDIAN, 2023). Ou ainda a escalada da homofobia e de sua criminalização na África, conforme expresso por Yoweri Museveni, ditador de Uganda, que em um encontro com governantes de 22 países africanos, em março de 2023, denunciou a ameaça representada pela homossexualidade que se irradiaria dos EUA, e defendeu que "a África deveria dar o exemplo para salvar o mundo dessa degeneração e decadência que é, na verdade, muito perigosa para a humanidade".

conceito que, confundido com o pseudo-universalismo do capital, foi convertido em anátema, nas últimas décadas.

Junto com a rejeição do universalismo, entre parcelas expressivas do campo político crítico, convencionalmente designado progressista ou de esquerda, também se difundiu a desconfiança ou mesmo a recalcitrante recusa em relação às perspectivas políticas que se afirmam classistas. Em parte, isso se deve ao fato de que, em muitos momentos, predominou no interior das organizações ditas classistas uma perspectiva corporativista, excludente e hierarquizadora, em suma, uma concepção identitária de classe, em favor de castas burocratizadas que almejavam galgar degraus na hierarquia social, ou mesmo se afirmar como classe dominante, ao invés de efetivamente confrontar os pilares dessa sociedade.

Nesse sentido, a classe trabalhadora foi confundida com a figura abstrata do homem, operário de macacão, sindicalizado etc., elevado à condição de pseudo-universal, e estava associada a pautas e práticas que secundarizavam as determinações, a história, as condições de existência e as violências impingidas ao grosso da população, em diversas das dimensões da vida social. A crítica ao racismo, ao patriarcado, ao sexismo, à heteronormatividade, ao capacitismo, entre outras, por vezes foi aí negligenciada ou silenciada. Com isso, cumpre reconhecer que no interior das organizações tradicionais de cunho declaradamente classista, a experiência constitutiva da classe realmente existente foi sistematicamente ignorada, o que justifica as críticas das forças políticas que se organizam a partir das políticas de identidade. Ocorre que tais crítica ao pseudo-universalismo de parte das organizações operárias foram revertidas em críticas à própria noção de universalidade. Porém, o fato de a recusa do universalismo ser também reivindicada pela extrema-direita deve servir de alerta.

Ao contrário do que presume a concepção dominante, as opressões constituem determinações fundamentais da classe trabalhadora, entendida como aquela que, ao mesmo tempo, é o sustentáculo da reprodução social, em sentido amplo, e o depositório de todas as suas mazelas e violências (MARX, 1993, p. 264; MARX, 2005, p. 156). E que é determinada não apenas pela posição que ocupa na produção e na dinâmica da reprodução do capital como um todo (o que corresponde à *classe em si*), mas também por sua ação política, baseado na negação determinada da ordem capitalista, e, portanto, em interesses objetivos e subjetivos, em vivências compartilhadas, em visões de mundo, representações simbólicas, preceitos éticos (tudo o que diz respeito à sua constituição enquanto classe para-si) (MARX, 2017; MARX, 2011). É por isso que as lutas contra as opressões possuem um caráter universal que lhes são imanentes. O problema, convém insistir, emerge quando tais lutas contra a opressão traem sua natureza e a desvirtuam, atribuindo-lhes um caráter positivador, afirmativo e mítico, reivindicando uma certeza de pedra e uma concepção imunitária de identidade. Com isso, produz-se o encastelamento ou o entrincheiramento do eu e do grupo, que conduz a uma fragmentação e a uma concorrência entre as pautas particulares, afeitas à atomização social e à ideologia individualista.

Nessa chave, as políticas de identidade podem eventualmente ser subsumidas a estratégias de *renovação de elites* nos marcos da reprodução social posta, ou seja, de ascensão social de indivíduos que se arrogam uma posição representativa, em detrimento do efetivo combate às opressões. É assim que emerge o risco de sua conversão em identitarismo, no sentido que está aqui a ser criticado, uma espécie de calvinismo profano, que reproduz um puritanismo extremo, e que cinde eleitos e irremissíveis a partir de características inatas, traduzindo a noção de predestinação e as doutrinas da graça em termos de identidade (BERNARDO, 2023).

Esse fenômeno está bem ancorado em tendências sociais contemporâneas, e corresponde à emergência de um "novo tempo do mundo", em que o "espaço de experiência" e o "horizonte de expectativas" colapsaram num presente perpétuo e que a política convencional, à esquerda e à direita, rebaixou-se a uma espécie de permanente administração de urgências (ARANTES, 2014). Incapaz de retirar sua poesia do futuro,

mesmo as forças políticas declaradamente inconformistas limitam-se a garantir condições mínimas para que as pessoas concorram no mercado, com ênfase em políticas de *reparação*, e políticas emergenciais – de cunho assistencial ou punitivo - para o crescente número de enjeitados. Diante disso, não se reivindica o passado como fonte de ensinamentos imprescindível para as lutas do presente; como salto do tigre na história que põe em conexão os *momentos de perigo* de ontem e de hoje, cuja solução só pode consistir na prática revolucionária (BENJAMIN, 1996b). Ao invés de abertura da história, agrilhoa-se o presente como mero prolongamento do passado, e de um passado mítico.

Numa palavra, propugna Fanon (2008, p. 181) "o único método de ruptura com este círculo infernal que me reenvia a mim mesmo é restituir ao outro, através da mediação e do reconhecimento, sua realidade humana, diferente da realidade natural. Ora, o outro deve efetuar a mesma operação". Ou seja, há de se estabelecer, em contraposição ao processo de racialização, um reconhecimento recíproco, de si e do outro, em sua humanidade compartilhada e mutuamente mediada. É por isso que, em *Pele negra, máscara branca*, Fanon realiza o duplo esforço de criticar, articuladamente, a racialização do negro e do branco, reconhecendo sua destrutividade inelutável. Diante do processo de racialização, diz ele, "só tenho uma solução: passar por cima deste drama absurdo que os outros montaram ao redor de mim, afastar estes dois termos que são igualmente inaceitáveis e, através de uma particularidade humana, tender ao universal" (FANON, 2008, p. 166).

Não obstante, a partir de uma apropriação da dialética hegeliana do senhor e do escravizado, Fanon enfatiza que tal mergulho é um ato agonístico, uma *atividade negadora*. Ele pressupõe o engajamento em uma *luta revolucionária*: a busca de "algo além da vida imediata"; a luta "pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos" (FANON, 2008, p. 181); pela superação da reificação, uma vez que "não sou apenas aqui-agora, enclausurado na minha coisidade. Sou para além e para outra coisa" (FANON, 2008, p. 181). Tal posição, portanto, incorpora a afirmação da identidade ao processo de construção de uma verdadeira universalidade, e reconhece a mediação ineludível da luta e da prática revolucionária.

A identidade, que passa pelo reconhecimento de que se é parte de uma *história dos vencidos*, que cumpre desvencilhar dos recalques e das falsificações, deve ser, portanto, ao mesmo tempo um alicerce e um momento *superado* ou *suprassumido*, no sentido da *Aufhebung* hegeliana. Aspira-se ao universal, por meio da luta herética e revolucionária de destruição das fronteiras e das opressões, da exploração e da coisificação imanentes às formações sociais capitalistas. É a *atividade negadora*, a negação determinada dos fundamentos da reprodução social - baseada não apenas na exploração, mas também na racialização, no patriarcado, no nacionalismo, na LGBTQIA+fobia, entre outros -, pressuposto para o estabelecimento de uma comunhão que possa eventualmente lançar as bases de uma sociabilidade emancipada, a ser construída.

**Referências bibliográficas**

ADORNO, T. 2009. *A Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ALENCASTRO, L.F. 2000. *O trato dos viventes*: a formação do Brasil do Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras.

ALLIEZ, P.; LAZZARATO, M. 2016. *Wars and Capital*. Cambridge: MIT Press.

ARANTES, P. E. 2014. O novo tempo do mundo. In: *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo.

ARENDT, H. 2013. *Eichmann em Jerusalem*. São Paulo: Companhia das Letras.

BENJAMIN, W. 1996a. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense.

BENJAMIN, W. 1996b. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense.

BENJAMIN, W. 1986. Crítica da Violência, Crítica do Poder. In: Documentos de cultura. documentos de barbárie: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix/EDUSP.

BERNARDO, J. 2023. O deserto e os monstros. Parte 3. *Passa Palavra*. Disponível: https://passapalavra.info/2023/07/148904/. Acesso em: 02/11/2023.

BERNARDO, J. 2021. Arte e Espelho. *Passa Palavra*. Disponível em: https://archive.org/details/arte-e-espelho/page/15/mode/2up. Acesso em: 02/11/2023.

BERNARDO, J. 2018. *Labirintos do Fascismo* [recurso digital]. Disponível em: https://bityli.com/AkAr3. Acesso em: 15/12/2023.

BERNARDO, J. 2010. De perseguidos a perseguidores: a lição do sionismo. *Passa Palavra*. Disponível em: https://passapalavra.info/2010/06/24723/. Acesso em: 08/11/2022.

CALASSO, R. 2020. *O inominável atual*. São Paulo: Companhia das Letras.

CAVA, B. 2022. A grande madre. *Revista Rosa*, v.6, n.2.

CHAUÍ, M. 2020. O totalitarismo neoliberal. *Anacronismo e Irrupción*, v.10, n.18.

CHAUÍ, M. 1998. Profecias e o tempo do fim. *Artepensamento* (Instituto Moreira Salles). Disponível em: https://artepensamento.ims.com.br/item/profecias-e-o-tempo-do-fim/. Acesso em: 20/12/2023.

COTTAIS, C. 2022. Feminisation and rise of the far-right in Europe: the case of France. *Generation for Rights Over the World*. Disponível em: https://www.growthinktank.org/wp-content/uploads/2022/07/Feminisation-and-rise-of-the-far-right.pdf. Acesso em: 10/11/2023.

EINSTEIN, A. et.al. 1948. Carta aos Editores do The New York Times, a 2 de dezembro de 1948. *Marxists.org*. Disponível em: https://www.marxists.org/portugues/einstein/1948/12/02.htm, Acesso em: 13/11/2023.

EL PAÍS. 2020. Giorgia Meloni, la donna forte de la política italiana. *El País Digital*. Disponível em: https://www.elpaisdigital.com.ar/contenido/giorgia-meloni-la-donna-forte-de-la-poltica-italiana/28956. Acesso em: 23/11/2023.

EZE, E.C. 1998. Modern Western philosophy and African colonialismo [recurso eletrônico]. IN: Emmanuel Chukwudi Eze (ed.). *African Philosophy*: An Anthology. Blackwell.

FANON, F. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.

FAUSTO, R. 1987. Sobre o Estado. In: *Marx: Lógica e Política* – Investigações para uma Reconstituição do Sentido da Dialética. Tomo II. São Paulo: Brasiliense.

FEDERICI, S. 2017. *Calibã e as bruxas*. São Paulo: Editora Elefante.

FOLHA. 2023a. Putin critica EUA e suspende controle de armas nucleares. *Folha de São Paulo*. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2023/02/putin-critica-eua-e-suspende-controle-de-armas-nucleares.shtml. Acesso em: 23/02/2023.

FOLHA. 2023b. Ditador de Uganda conclama África a 'salvar o mundo' de ameaça LGBTQIA+. *Folha de São Paulo*. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2023/04/ditador-de-uganda-conclama-africa-a-salvar-o-mundo-de-ameaca-lgbtqia.shtml. Acesso em: 05/04/2023.

GREENWALD, G. 2023. Bombas que Israel lança em Gaza vêm de Biden. *Folha de São Paulo*. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/colunas/glenn-greenwald/2023/11/bombas-que-israel-lanca-em-gaza-vem-de-biden.shtml. Acesso em: 20/11/2023.

GRESPAN, J. 2003. A dialética do avesso. In: *Marxismo e Ciências Humanas*. São Paulo: Xamã/CEMARX/IFCH.

HAMAS. 1998. The Covenant of the Islamic Resistance Movement. *Hamas Covenant*. Disponível em: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp. Acesso em:01/12/2023.

HERMANSSON, P.; LAWRENCE, D.; MULHALL, J.; MURDOCH, S. 2020. *The International Alt-Right*. Fascism for the 21st Century?. Nova Iorque: Routledge.

HITLER, A. 2016. *Minha luta*. São Paulo: Centauro.

KLEMPERER, V. 1999. *Os diários de Victor Klemperer*. São Paulo: Companhia das Letras.

LA GACETA. 2021. Abascal, Meloni y Ventura pondrán en marcha un foro en defensa de la 'Europa del Sur' frente a la amenaza de los burócratas de Bruselas. *La Gaceta*. Disponível em: https://bityli.com/YLH5D. Acesso em: 23/11/2023.

LEVI, P. 2015. Assim foi Auschwitz. IN: LEVI, P.; DE BENEDETI, L. *Assim foi Auschwitz*. Testemunhos 1945-1986. Companhia das Letras.

MARX, K. 2017. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Boitempo.

MARX, K. 2011. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo.

MARX, K. 1996a. *O Capital*: crítica da economia política. Livro I, Tomo I. São Paulo: Nova Cultural.

MARX, K. 1996b. *O Capital*: crítica da economia política. Livro I, Tomo II. São Paulo: Nova Cultural.

MARX, K. 1993. Sobre a questão judaica. IN: *Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros textos escolhidos*. Lisboa: Edições 70.

MARX, K. 1984. *O Capital*: crítica da economia política. Vol.II. São Paulo: Nova Cultural.

MARTINS, J.S. 1996. O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. *Tempo Social*, n.8(1): 25-70.

MELLO, G. M. C. 2024a. O Estado moderno entre o capital e a guerra. Revista Direito e Práxis, v. 15, p. 1-30.

MELLO, G. M. C. 2024b. O mínimo eu numa sala de espelhos. Revista Sofia, v. 13, p.1-21.

MELLO, G. M. C. 2024c. Desmedida do capital, seletividade neoliberal e subjetivação totalitária. Serviço Social em Revista, v. 27, p. 195-218.

MIES, M. 2022. *Patriarcado e acumulação em escala mundial*: mulheres na divisão internacional do trabalho [Recurso eletrônico]. São Paulo: Ema Livros/Editora Timo.

MUSSOLINI, B. 2020. *A Doutrina do Fascismo*. [recurso digital]. LeBooks Editora.

PASSA PALAVRA. 2019. Racismo negro antinegro na África. *Passa Palavra*. Disponível em: https://passapalavra.info/2019/09/128220/. Acesso em: 19/11/2023.

POSTONE, M. 2006. History and Helplessness: Mass Mobilization and Contemporary Forms of Anticapitalism. *Public Culture*, v.18, n.1.

POSTONE, M. 1986. Anti-Semitism and National Socialism. In: RABINBACH, A.; ZIPES, JU. (eds.). *Germans and Jews Since the Holocaust*, New York: Holmes and Meier.

SAFATLE, V. 2020. A economia é a continuação da psicologia por outros meios. IN: SAFATLE, V. et. al. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica.

SARTRE, J-P. 1948. *Reflexiones sobre la cuestión judia*. Buenos Aires: Ediciones Sur.

SCHMITT, C. 2006. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Nova Iorque: Telos Press Publishing.

SCHOLZ, R. 2019. Cristóvão Colombo forever? - Para a crítica das atuais teorias da colonização no contexto do "colapso da modernização". *Geografares*, n.28.

SCHOLZ, R. 2013. El patriarcado productor de mercancias. *Constelaciones*, n.5.

SCHURSTER, K.; GHERMAN, M.; FERREIRO-VÁSQUEZ, O. 2022. (Para)Traduzir a negação, as teorias da conspiração e o antissemitismo. In: SCHURSTER, K.; GHERMAN, M.; FERREIRO-VÁSQUEZ, O. (orgs). *Negacionismo*: a construção social do fascismo no tempo presente. Recife: EDUPE.

SPRENGHOLZ, M. 2021. Post-feminist German heartland: On the women's rights narrative of the radical right populist party Alternative für Deutschland in the Bundestag. *European Journal of Women's Studies*, v.28, n.4.

STONE, A. 2020. Hegel and Colonialism. *Hegel Bulletin*, v. 41, n.2.

THE GUARDIAN. 2023. South African anti-migrant 'vigilantes' register as party for next year's polls. *The Guardian*. Disponível em: https://www.theguardian.com/global-development/2023/sep/26/south-africa-anti-migrant-vigilante-operation-dudula-registers-as-party-2024-elections. Acesso em: 15/12/2023.

THE TIMES OF ISRAEL. 2023. Far-right minister says nuking Gaza an option, PM suspends him from cabinet meetings. *The Times os Israel*. Disponível em: https://www.timesofisrael.com/far-right-minister-says-nuking-gaza-an-option-pm-suspends-him-from-cabinet-meetings/. Acesso em: 12/12/2023.

THE TIMES OF ISRAEL. 2022. Judicial reform, boosting Jewish identity: The new coalition's policy guidelines. *The Times os Israel*. Disponível em: https://www.timesofisrael.com/judicial-reform-boosting-jewish-identity-the-new-coalitions-policy-guidelines/. Acesso em: 12/12/2023.

ZÚQUETE, J.P. 2018. *The Identitarians: the movement against Globalism and Islam in Europe*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

# Keynes à luz de Hegel

*Keynes in the light of Hegel*

Hernandez Vivan Eichenberger
Instituto Federal Catarinense (IFC)
jarivaway@gmail.com

**Resumo:** o presente texto analisa o conceito de "keynesianismo" elaborado por Geoff Mann e investiga a sua pertinência no que diz respeito a Hegel. São oferecidos alguns aprofundamentos que corroboram a adequação do conceito a partir das preocupações de Hegel em torno da pobreza, da plebe e de suas concepções econômicas mais gerais. Por fim, é discutido o quanto a abordagem de Mann contribui para se compreender a especificidade do pensamento político de Hegel e como a noção de Estado de Bem-Estar Social se segue de seu pensamento.
**Palavras-chave:** Hegel; Keynes; Mann; economia política; pobreza; plebe.

**Abstract:** This text analyzes the concept of "Keynesianism" developed by Geoff Mann and investigates its relevance with regard to Hegel. Some insights are offered that corroborate the adequacy of the concept based on Hegel's concerns regarding poverty, the rabble and his more general economic conceptions. Finally, it is discussed how much Mann's approach contributes to understanding the specificity of Hegel's political thought and how the notion of the Welfare State follows from his thought.
**Keywords:** Hegel; Keynes; Mann; political economy; poverty; rabble.

Recebido em 02 de dezembro de 2023. Aceito em 26 de setembro de 2024.

## Introdução

O presente texto buscará delinear a tese de Geoff Mann a respeito de Hegel, Keynes e o keynesianismo. Irei deslindar o conceito ampliado de keynesianismo, que não se confunde com o que a tradição econômica pensou a respeito de Keynes, e mostrar como ele retrocede até Hegel. Essa aproximação com Keynes – ou melhor, com o keynesianismo – permitirá entender melhor a posição política do próprio Hegel. Na sequência irei investigar nos textos do próprio Hegel, com ênfase às lições sobre filosofia do direito não publicadas, a pertinência de pensa-lo à luz do keynesianismo. Por fim, vou sugerir como isso ajuda a resolver problemas interpretativos e oferecer uma chave para compreender a política contemporaneamente.

## Keynesianismo

"Keynes é nosso Hegel": é com essa afirmação lapidar que podemos resumir a tese de Geoff Mann em seu livro *In the long run we are all dead – Keynesianism, Political Economy, and Revolution* de 2017. Não se está sugerindo com isso uma tese filológica que, pacientemente, busque rastrear uma dimensão oculta ou pouco notada no pensamento de Keynes: não se trata de influência ou inspiração. Essa afirmação é melhor expressa de maneira reversa: na verdade, Hegel seria o primeiro keynesiano. Obviamente se trata de um anacronismo, porém de um anacronismo *consciente* e *deliberado*. A questão passa a ser, portanto, o que legitima essa aproximação e o que se ganha traçando essa relação entre Hegel e Keynes.

Antes de definir positivamente o keynesianismo, é preciso desfazer uma má compreensão básica, isto é, a ideia de que Keynes deva ser visto como aquele cujo receituário técnico em torno de políticas econômicas específicas serviu para a conservação do capitalismo. É como se Keynes fosse aquele que buscou salvar o capitalismo de si mesmo, ideia consagrada por Eric Hobsbawn (HOBSBAWN, 1993, p. 99).[1] A tese de Mann, no entanto, é sensivelmente diferente dessa. Para ele, Keynes buscou salvar, antes, a civilização enquanto tal: é porque a sociedade claudica, é porque o capitalismo põe em risco a própria estrutura social mantenedora de um núcleo básico de civilidade, que *a sociedade* precisa ser salva (MANN, 2017, pp. 8-9).

Nesse sentido, a tese de Mann não é de que o keynesianismo seria o pensamento ou o legado das ideias de Keynes. O keynesianismo é, antes, uma atitude específica em face do desenvolvimento da modernidade. Positivamente dito, ele é a crítica imanente do liberalismo, mas também das aporias enfrentadas pela revolução.

> O núcleo trágico da *Teoria Geral* reside na sua análise da pobreza e do desemprego modernos, na sua demonstração de que, embora não haja necessidade universal ou natural de qualquer um deles, eles persistem. A escassez capitalista é produzida pelo capitalismo. Para os keynesianos, isto tem consequências político-econômicas cruciais, permanentes e trágicas. Significa que as contradições internas da sociedade civil liberal-capitalista tornam impossível conter para sempre a pobreza no seu próprio compartimento "adequado" do social. Consequentemente, a tragédia final, e o paradoxo final, é que, apesar da produção perpétua de pobres na modernidade, a pobreza não tem um lugar adequado. Embora a pobreza e os pobres sejam tanto um produto da vida moderna, como a automatização técnica e a empresa capitalista, não existe nenhum lugar na vida moderna que lhes seja próprio, nenhum lugar a que pertençam ou devam estar. Como resultado, o problema econômico e a questão social nunca poderão ser definitivamente resolvidos. A pobreza é sempre uma condição imposta aos pobres e, neste verdadeiro sentido, não é o oposto da abundância ou da riqueza, mas o oposto da liberdade. (MANN, 2017, p. 12).

Segundo Mann, o keynesianismo é precisamente a compreensão de que liberalismo e revolução não podem encontrar bom termo – ambos fracassam por se verem diante de diferentes aporias. O keynesianismo é resultado da assunção dessas posições teóricas e seu desenvolvimento em uma crítica imanente cujo resultado é recusá-las enquanto falsas alternativas.

[1] No mesmo sentido, Henri Denis escreve que "A sua atitude geral [de Keynes – HVE] é a de um burguês *esclarecido*, desejoso de salvar o regime da empresa privada, abandonando o *laissez-faire* integral" (DENIS, 1987, p. 695). E segue nessa orientação seu estudo (DENIS, 1987, p. 705). Curiosamente, o próprio Denis cita uma carta de Keynes no qual ele próprio evidencia que sua preocupação é, antes, com a "civilização" (DENIS, 1987, p. 695), o que confirmaria, como se verá, a hipótese de Geoff Mann.

> Se uma crítica imanente é aquela que aceita os princípios básicos do seu objeto, o Keynesianismo é simultaneamente uma crítica imanente do liberalismo e da revolução. É o liberalismo daqueles que (embora com relutância) reconhecem a continuação da legitimidade histórica da revolução, mas afirmam torná-la desnecessária, "revolucionar" sem revolução. Poderíamos certamente dizer que isto é impossível, e talvez, a longo prazo, isso seja verdade. Mas, como disse o próprio Keynes – e o seu argumento não era metafórico – "no longo prazo estaremos todos mortos". Nos intermináveis momentos de adiamento de "curto prazo" entre agora e o depois, o problema da manutenção da própria civilização é a tarefa mais urgente de todas. (MANN, 2017, p. 85).

A revolução não é uma alternativa para Keynes, mas antes uma das convulsões sociais que põe em perigo a civilização e que deveria ser evitada, tema ao qual me dedicarei posteriormente. Por outro lado, a ideia de *laissez-faire* é terminantemente rejeitada: ela sequer descreve corretamente as relações econômicas, menos ainda pode servir de base para um conjunto de políticas econômicas, de modo que sua popularidade é resultado mais da fraqueza das alternativas do que de méritos próprios (KEYNES, 1984). Na *Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda* Keynes contesta a assim chamada lei de Say (KEYNES, 1985, p. 27, p. 30; DENIS, 1987, p. 702; FEIJÓ, 2007, p. 466), que concebe identidade entre produção e consumo, o que o faz sensível ao problema do "paradoxo da pobreza em meio à abundância" (KEYNES, 1985, p. 33) e das crises econômicas em geral. Isto é, está-se diante de uma pobreza que não é uma pobreza, por assim dizer, "natural", derivada de causas outras que não mecanismos vinculados à própria estrutura social. A explicação de Keynes, bastante técnica em seu detalhe, consiste em notar que os mecanismos que atuam na ativação da demanda não são devidamente postos em funcionamento a ponto de comprometer a produção:

> (...) quanto mais rica for a comunidade, mais tenderá a ampliar a lacuna entre a sua produção efetiva e a potencial; e, portanto, mais óbvios e maléficos os defeitos do sistema econômico. (...) Se em uma comunidade potencialmente rica o incentivo para investir for fraco, a insuficiência da demanda efetiva a obrigará a reduzir sua produção real até que, a despeito de sua riqueza potencial, ela se torne tão pobre que os excedentes sobre o consumo diminuam até chegar ao nível correspondente ao seu fraco incentivo para investir. (KEYNES, 1985, p. 33).

Assim, a pobreza permanece como uma questão teórica – e política – central.

Nisso tudo já há elementos que permitem uma adequada aproximação com Hegel. Segundo Mann,

> O fulcro da crítica keynesiana é o que Hegel chamou de sociedade civil – *bürgerliche Gesellschaft* – não uma "comunidade" (*Gemeinschaft*), mas uma "sociedade" (*Gesellschaft*) cada vez mais urbana e comercial de indivíduos e empresas modernas, burguesas (*bürgerliche*) por definição. Na verdade, a teoria da sociedade civil liberal de Keynes é essencialmente hegeliana: aquilo que ele chamou de "comunidades modernas" são animadas por uma esfera de particularidade de interesse próprio, dilacerada por contradições que acabam por torná-la inoperante, sem atenção administrativa ou ideológica adequada. No seu próprio movimento, produz as sementes potenciais da sua própria destruição" (MANN, 2017, p. 45).

Hegel pensou o âmbito na economia na dimensão daquilo que chamou de eticidade. Segundo ele, a eticidade é "*o conceito da liberdade tornado mundo aí-presente a natureza da autoconsciência*" (HEGEL, 2022, p. 399), ou seja, o modo como a liberdade se incorpora em instituições sociais e se torna um valor amplamente compartilhado intersubjetivamente. O que importa ressaltar aqui é o tratamento dispensado a economia. Para Hegel, a economia política, em especial o modelo de Adam Smith que, embora complexificado (ARATO, 1994, p. 43), permanece a referência principal justamente porque descreve a conexão entre as pessoas a partir de uma dependência recíproca, multilateral e fundada sobre fins egoístas (HEGEL, 2022, p. 441). Os tempos modernos são justamente caracterizados pelos direitos da particularidade, os quais eram, por exemplo, obliterados nos Estados e filosofias antigos (HEGEL, 2022, pp. 443-444). O fato de Hegel corroborar esse modelo a nível descritivo (e também, em larga medida, normativo) não o impediu de mostrar as contradições inscritas nele. Por isso que ele se referirá a esse passo como "o sistema da eticidade perdida nos seus extremos" (HEGEL, 2022, p. 442).

O ponto alto desse "eticidade perdida" está entre os §§243-248 Hegel tratou na *Filosofia do Direito* dos mecanismos sociais que produzem, a despeito da subjetividade dos indivíduos envolvidos, a pobreza.

Quando a sociedade civil está em sua "atividade desimpedida", (HEGEL, 2022, p. 515) ela conduz a crescimento, riqueza e pobreza. Essa expressão "atividade desimpedida" (*ungehinderter Wirksamkeit*; TWA 7, p. 389) deve ser entendida no sentido de que Hegel quer marcar o funcionamento contínuo e ordinário da sociedade, sem entraves ou freios.[2] Minha hipótese de leitura é que ele aqui descreve uma sociedade de *laissez-faire*, com a mínima intervenção estatal. Nesse passo ele ainda está apresentando a questão em termos abstratos e o fazendo em um registro *expositivo* (lógico) e não propriamente *empírico*[3], ou seja, antes apresentando as consequências do conceito geral de sociedade civil do que descrevendo historicamente o modo como ela é formada e opera. O fato é que Hegel endossa a ideia de que a sociedade civil se deixada por si mesma recai em dificuldades de coesão social incontornáveis: "A pergunta importante, sobre como remediar a pobreza, é uma pergunta que move e atormenta prioritariamente as sociedades modernas" (HEGEL, 2022, p. 518). Cabe discutir, contudo, o nível e extensão desse impasse. A hipótese que defendo é, tal como em Keynes, o nível de dilaceração social produzido por uma atuação econômica não regulamentada pode significar a completa desorganização da sociedade enquanto tal.

O diagnóstico de Keynes e Hegel sobre o funcionamento da dimensão econômica da sociedade é muito semelhante, embora caiba lembrar, porém, que aquilo que Hegel chama de "sociedade civil" não se resume à dimensão econômica, o que Mann acaba, de maneira simplificada, por endossar. Deixada à sua própria dinâmica, a sociedade civil recai na erosão de seus próprios fundamentos, daí que seja necessário mecanismos de correção que impeçam esse movimento destrutivo – melhor dito: autodestrutivo. Para ambos, é a estrutura mesma da sociedade civil, em seu funcionamento normal, em especial o sistema das carências, que produz e reproduz disfunções. Como lembra Shlomo Avineri reportando-se especificamente a Hegel – mas a afirmação bem poderia ser estendida a Keynes –, "Não é o mau funcionamento da sociedade civil que causa a pobreza, mas precisamente seu oposto, o regular funcionamento dos poderes do mercado" (AVINERI, 1972, p. 149). Indício decisivo desse ponto está precisamente na afirmação de Hegel de que "A plebe surge sobretudo na sociedade civil formada" (PhRDH, p. 195) ou, poderíamos dizer, nas sociedades civis avançadas[4]. Ou seja, ela não pode ser vista como um resquício feudal, pré-moderno, derivado de relações passadas cujo desenvolvimento normal iria, por sua própria natureza, superar. O resultado é aquilo que Geoff Mann chama de "pesadelo das abelhas" anti-mandevilleano: a corrupção completa da sociedade civil em vista da autodestruição coletiva (MANN, 2017, pp. 45-46).

Na tentativa de mapear as posições teóricas acerca do papel do mercado na sociedade, o economista alemão Albert Hirschman tematizou quatro teses sobre o desenvolvimento do mercado, embora importe aqui sublinhar apenas as duas principais, a saber, a ideia do *doux commerce* e a tese da autodestrutividade do mercado. A tese do *doux commerce*, célebre e amplamente desenvolvida em seu livro *As paixões e os interesses*, entende que o comércio, a relação entre os povos em vista de fins mútuos e recíprocos, suaviza os choques que relações de outra natureza produziriam. Curiosamente, trata-se de uma espécie de ideologia capitalista *antes* do próprio capitalismo. Por outro lado, a tese da autodestrutividade defende a ideia de que a

> a sociedade capitalista longe de promover *douceur* e outras atitudes boas, exibe uma tendência pronunciada para minar os fundamentos morais sobre os quais qualquer sociedade, incluindo ela própria, deve residir (Hirschman, 1986, p. 110).

[2] A *Theorie Werkausgabe* será citada como "TWA" seguida do volume em numeral arábico e paginação.

[3] Em outro lugar tentei justificar a importância da diferenciação entre a noção de "exposição" (*Darstellung*) à diferença de uma apresentação empírica (EICHENBERGER, 2021a, p. 156ss; EICHENBERGER, 2021b, p. 249ss).

[4] As *Vorlesungen* editadas por Ilting em quatro volumes serão citadas como "VPR", seguido do algarismo romano correspondente e paginação. Isso implica em que não irei conferir relevância para eventuais diferenças que uma pesquisa histórico-genética poderia evidenciar entre as lições, cujas notas abrangem as preleções de 1817 a 1831. Para uma posição francamente contrária, isto é, que pensa que as sucessivas versões da *Filosofia do Direito* devem ser vista como um *work in progress*, o livro *Economía Política Clásica en Hegel* de Fernando Huesca Ramón é fundamental (HUESCA RAMÓN, 2021). Manifestei minhas ressalvas a respeito em outro lugar (EICHENBERGER, 2023). As lições de 1819-1820 serão citadas como "PhRDH" seguida de paginação.

O keynesianismo é, assim, justamente a atitude política derivada do fracasso tanto do liberalismo – a corrupção generalizada das abelhas – quanto da Revolução – o terror, a multidão violenta incapaz de edificar o que quer que seja (MANN, 2017, p. 50). Hegel e Keynes, precisamente, partilham desse mesmo diagnóstico.[5] O esforço de Mann, portanto, está em afastar uma concepção de keynesianismo enquanto um conjunto de prescrições de política econômica cristalizadas na *Teoria Geral* – segundo ele, na verdade, um "manifesto teórico" um tanto vago (MANN, 2017, p. 59) – e enfatizar a ideia de que ele é uma atitude recorrente de uma miríade de pensadores que rejeitaram tanto a perspectiva liberal quanto a revolucionária. Em outros termos, em um registro que não é propriamente o de Mann, o keynesianismo é o reconhecimento intelectual da tese da autodestrutividade, tal como delineada por Hirschman, embora sem aceitar uma perspectiva revolucionária.

Rechaçado o liberalismo, resta analisar a revolução. Ainda que a revolução seja rejeitada enquanto projeto positivo, ela está inscrita no keynesianismo como um importante horizonte teórico. Ela está presente ainda quando ausente, isto é, ela é como a ameaça que modula a política: "Revolução e sublevação importam mesmo quando as ruas estão quietas e tudo está calmo" (MANN, 2017, p. 84). Isso porque ela é o pressuposto das tensões sociais distintivas do nosso tempo. Mann sublinha o caráter trágico da política keynesiana em termos de manter a coesão numa sociedade que insiste continuamente em se dividir. Além disso, é fundamental a noção de que a ação política aceita de maneira radical que sua eficácia reside apenas no curto prazo – pois no longo prazo todos estaremos mortos. Ainda que a ideia de longo prazo pareça convidar a uma espécie de quietismo político, segundo Keynes é preciso tirar a lição exatamente contrária:

> A vida e a história são feitas de corridas curtas. Se estivermos em paz no curto prazo, isso já é alguma coisa. O melhor que podemos fazer é adiar o desastre, pelo menos na esperança, que não é necessariamente remota, de que algo aconteça. Enquanto há paz, há paz (KEYNES *apud* MANN, 2017, pp. 13-14).

A ação política, todavia, não é revolucionária. Há uma espécie de desconfiança generalizada à democracia e à ação das massas. Quanto à democracia, para Keynes o problema residiria no fato de que ela seria um fator de risco à própria civilização: a soberania popular não é uma boa garantia da conservação da democracia. Em outros termos,

> As massas, ainda que bem intencionadas, são incapazes de efetuar as mudanças que advogam. Eles não podem erigir civilização e não pode ser confiada a elas sua preservação. Assim, o keynesiano arroga ação historicamente significativa ao Estado e às elites (MANN, 2017, p. 74).

Desse passo mesmo decorre uma semelhança importante com Hegel: "Todas as variedades de keynesianismo propõem o que Hegel chamou de 'classe universal', a qual pode remover cirurgicamente

[5] É importante tornar essa aproximação mais precisa. Embora Hegel tenha presenciado as revoluções Francesa e a Haitiana (BUCK-MORSS, 2017) e Keynes, por sua vez, tenha vivido sob a sombra da Revolução de Outubro, a questão aqui é menos o conteúdo específico das revoluções do que a sua estrutura geral. Com isso quero pensar mudanças sociais violentas e socializantes (justamente por se voltarem à correção das disfunções da sociedade civil) as quais devem ser vistas em contraste permanente com a noção de reforma. Considerar a questão assim permite conferir inteligibilidade maior a vários momentos importantes da obra de Hegel e, assim, legitimar a aproximação com Keynes. Alguns exemplos não exaustivos: a menção de Hegel ao perigo da revolução em virtude da timidez e inoperância do projeto inglês de reforma eleitoral, o qual promovia expectativas irrealistas que poderiam desencadear uma oposição extraparlamentar (HEGEL, 2004, pp. 269-270); o protestantismo como o sucedâneo da revolução política na Alemanha, promotor da reforma espiritual que orienta a marcha do Espírito de maneira pacífica, daí que a Alemanha tenha prescindido da revolução política (*TWA*, pp. 526-527); ainda na juventude Hegel se dedicou a pensar como a incapacidade de pagar impostos por parte dos nobres, ou seja, renunciar ao gozo imediato da riqueza, operou como um motor da revolução e despojamento violento (HEGEL, 1987, pp. 229-230). O que esses exemplos demonstram: a revolução é uma possibilidade a qual se abre justamente pela incapacidade de se oferecer uma vazão racional ao descontentamento. O keynesianismo, conforme Mann, é a tentativa de ser a forma racional dessa organização. Penso que a mesma avaliação pode ser encontrada em uma miríade de comentadores. Segundo Myriam Bienenstock, "(...) a valorização, por Hegel, da revolução não fez dele de modo nenhum um revolucionário. Hegel não era cego aos erros da Revolução e seus excessos (...)" (BIENENSTOCK, 2009, p. 27). Algo da mesma natureza segue-se da análise de Joachim Ritter (RITTER, 1984, pp. 46-47).

questões sociais como a pobreza da confusão cotidiana da política e abordá-las adequadamente no domínio especializado da razão e da razoabilidade." (MANN, 2017, p. 10). Como é sabido, Hegel estabeleceu uma classe específica para a administração estatal:

> A *firme manutenção* do *interesse universal do Estado* e do que é *legal* nesses direitos particulares e a recondução desses àquele exige um cuidado da parte dos delegados do poder governamental, dos *funcionários* públicos executivos e das autoridades consultivas superiores, enquanto colegiadamente constituídas (HEGEL, 2022, p. 615).

A essa classe não cabe um governo completo e exterior à sociedade. Hegel é claro em mostrar como a classe dos funcionários como que se deriva das próprias corporações – "O espírito de corporação, que se engendra na legitimação das esferas particulares, inverte-se (...) no espírito do Estado, visto que ele tem no Estado o meio da conservação dos fins particulares" (HEGEL, 2022, p. 615) –, de modo que essa classe tem um papel *mediador* entre os fins universais postos pelo Estado e a manutenção dos interesses particulares das próprias corporações.

**Hegel keynesiano**

A principal relação entre Hegel e Keynes, é claro, está na visão comum das relações econômicas disruptivas e corrosivas do tecido social. O problema da pobreza se apresenta a ambos como incontornável e, ao mesmo tempo, passível de um tratamento. Os temas correspondentes à obra publicada, à *Filosofia do Direito*, são razoavelmente conhecidos, então vamos procurar explorar aqui as referências mais obscuras das lições sobre filosofia do direito não publicadas. Não raro, as explicações contidas nas lições primam mais pela clareza que aquelas da obra publicada.

O primeiro ponto a se sublinhar diz respeito à ideia de que é da própria sociedade civil, em seu funcionamento típico, que se segue a pobreza. O caráter imanente da produção da pobreza é um resultado necessário dos próprios avanços econômicos inerentes à sociedade civil, o outro lado da larga promoção de riquezas:

> O surgimento da pobreza é sobretudo uma consequência da sociedade civil e dela resulta necessariamente. A riqueza se acumula sem medida e limite de um lado e a penúria e a miséria do outro (PhRDH, p. 193).

Ao apresentar o problema da sociedade civil, Hegel não hesita em declarar que "O defeito da sociedade civil, que foi mencionado, é um defeito maior no seu conceito" (PhRDH, p. 201). Esse "defeito" consiste em não garantir a subsistência do singular, o qual se vê sujeito a movimentos econômicos que o ultrapassam e que estão passíveis a toda a sorte de casualidades. A sociedade civil, enquanto tal, é definida em termos de "desorganização" (HEGEL, 2022, p. 530). Essa "desorganização" é resultado do "egoísmo" (*Selbstsucht*) (VRP III, p. 714), por sua vez consequência da ausência de corporações, algo, aliás, comum a sociedades com uma sociedade civil hipertrofiada em face ao Estado, como a Inglaterra (VRP III, p. 712).

Esse "defeito" da sociedade civil é constitutivo. Ao mesmo tempo que ela não é capaz de prover previsibilidade no atendimento das necessidades, ela não pode se furtar de se preocupar com elas:

> A sociedade civil tem sobretudo o dever de cuidar da preservação do patrimônio universal. Neste sentido, deve, em primeiro lugar, cuidar dos pobres, e cabe-lhe também prolongar a sua eficácia à plebe (PhRDH, p. 193).

Essa citação de Hegel revela ao mesmo tempo que aos pobres devem ser dirigidos esforços para sua manutenção – o que, por sua vez, nos leva a pensar que não se trata da eliminação da pobreza, mas do *tratamento* dela – e que esses cuidados precisam também ser estendidos à plebe, o que é um tópico à parte.[6]

[6] Frank Ruda (2011) parece levar longe demais as consequências que retira de sua leitura de Hegel. Ainda que profundamente interessante em seus resultados políticos, Ruda avança *para além* de Hegel sem, antes, a meu juízo, esgotar todas as respostas que Hegel poderia oferecer para a pobreza e plebe. Ruda faz uma passagem muito rápida da plebe ao proletariado, localizando aí o ponto nodal da relação Hegel–Marx, não reconstituindo com toda a potencialidade possível o conceito de plebe. Ao fim e ao

Tanto Hegel quanto Keynes pensam um nível de pobreza permanente que pode apenas ser *manejado*, tratado, e não suprimido. Hegel expressa exatamente isso quando afirma que "Quanto à pobreza, ela estará sempre na sociedade, e mais quanto maior é aumentada a riqueza" (VRP III, p. 702).

Os níveis alcançados por essa pobreza podem oscilar muito e se tornarem, virtualmente, inadministráveis, como é o caso da Inglaterra, cuja falta de corporações contribui decisivamente na constituição de uma pobreza atomizada e sem respeito a padrões éticos elementares – isto é, os pobres tornam-se plebe. Assim, a legitimidade da sociedade civil se vê em questão na medida em que a partir de seu funcionamento normal a pobreza é produzida e, por consequência, todo um setor dos seus integrantes passam a existir, conforme Eric Weil, na condição de "homens no Estado que negam o Estado, que trabalham, pois, para sua destruição" (WEIL, 2011, p. 104). Uma das grandes questões interpretativas a respeito da plebe aparece nesse entroncamento, isto é, se ela é uma tendência irrefreável das sociedades modernas ou se ela é, antes, uma potencialidade inscrita nessa ordem, embora passível de ser refreada (KERVÉGAN, 1995, p. 386). Esse segundo ponto de vista me parece o mais adequado, ou seja, Hegel se vê diante da tese, tal como nomeada por Hirschman, da autodestruição, mas entende que ela é apenas uma *tendência* – e não propriamente uma *necessidade*.

Está estabelecido que à sociedade civil cabe o dever de promover ao indivíduo a sua subsistência. Isso significa seu direito a não morrer de fome, direito plenamente legitimado por Hegel – o que já seria mais que suficiente para afastá-lo do ponto de vista liberal com o qual já foi aproximado (ROSENFIELD, 2010)[7]. Há, nesse sentido, porém, uma passagem reveladora do modo como Hegel pensa o estatuto da plebe: "Não está apenas em questão o morrer de fome, mas sim também o ponto de vista mais amplo de que a plebe surge e isso a sociedade civil deve evitar" (VRP IV, p. 604). Esse trecho merece duas considerações: a primeira é que se a plebe pode ter seu surgimento evitado, então ela não é uma tendência *irrefreável* da sociedade moderna; além disso, sua existência deve ser impedida, o que obriga à distinção forte entre pobreza e plebe – isto é, há como que uma pobreza inevitável das sociedades modernas, mas há casos no quais os pobres *não* se constituem como plebe. Segundo Geoff Mann,

> Hegel não acredita que a pobreza possa ser eliminada ou curada. Ele acredita que a "mentalidade da plebe" pode ser subjugada, e até mesmo superada, no estado de devir-ético, mas a pobreza não desaparecerá como consequência. "Remediar" é melhor entendido aqui como "tratar", isto é, administrar, cuidar ou tende a isso. A questão da pobreza por si só não é passível de cura. (MANN, 2017, p. 172).

É preciso enfatizar ainda que a existência da plebe é como o sintoma de um decaimento que a sociedade já se vê atravessada. Hegel define a plebe como um *perigo*: "A sociedade civil tem de prover (*versorgen*) todos os pais pobres e arruinados e uma grande quantidade de plebe, ou será colocada em perigo por eles" (VRP IV, p. 630). Ou ainda: "A massa da plebe [é um] mal perigoso, pois ela não tem direitos nem deveres" (VRP I, p. 322). A menção ao *Notrecht* – o direito de se apossar de bens quando se está em condição de premência física – não é suficiente como tratamento da plebe, pois, quando constituída, essa mentalidade altera a atitude dos indivíduos em face das normas elementares de convívio social. Segundo Mann, a

cabo, a plebe é um proletariado antes intuído e mal compreendido de um Hegel refratário a essa novidade política que lhe seria um ponto cego. No presente artigo busco adotar um ponto de vista, por assim dizer, contrário: é pelo fato da plebe portar um estatuto muito próprio e Hegel tê-lo compreendido, Hegel é, *a fortiori*, profundamente atual. Ensaiei uma crítica mais substancial a interpretação de Ruda em EICHENBERGER, 2021a; EICHENBERGER, 2021b.

[7] Vale lembrar, a fim de distanciar Hegel desse liberalismo, Polanyi e a ideia de que a sociedade liberal moderna se estrutura precisamente em torno da "ameaça da fome" (POLANYI, 2021, p. 317). Ou, ainda mais diretamente, "Morrer de fome ou trabalhar foi a alternativa que restou aos pobres" (POLANYI, 2012, p. 217). Hegel se opõe, claramente, a esse tipo de liberalismo. Ensaiei uma tentativa de aproximar Hegel e Polanyi (EICHENBERGER, 2022). Aliás, Polanyi pode ser visto perfeitamente no registro do conceito de keynesianismo proposto por Mann: Polanyi também é partidário da tese da autodestrutividade do mercado e entende a regulamentação como uma resposta imanente da própria sociedade diante da degradação promovida pelo capitalismo (POLANYI, 2021, p. 205).

emergência da plebe pode ser o sinal de que uma sociedade já se encontra em um estado decomposição social avançado:

> uma vez que a sociedade civil tenha uma plebe nas suas mãos, já será potencialmente tarde demais – a mera tentativa de suprimir o problema através da satisfação das suas necessidades não será necessariamente suficiente. A "mentalidade de plebe", produto da pobreza combinada com um sentimento coletivo de exclusão e desonra, não pode ser neutralizada de forma confiável apenas pelo exercício ou reconhecimento de *Notrecht*. (MANN, 2017, p. 161-162).

É esse sentimento básico que molda a perspectiva "keynesiana" (isto é, de Hegel e Keynes): a sociedade, por sua própria dinâmica interna, encontra-se próxima de sucumbir e a tarefa do Estado consiste justamente em impedir que esse *télos* se concretize. Poder-se-ia imaginar que para Hegel esse não seria um problema, na medida em que o Estado, divinizado, seria a garantia última da coesão social. Esse tipo de leitura empoeirada e vulgar deve ser rejeitado. Hegel está completamente cônscio das dificuldades de efetivação da racionalidade e daí que em seus textos sobre temas políticos específicos – como o artigo sobre o *Reformbill* (TWA, 11) ou nas considerações particulares a respeito dos retrocessos em torno da Reforma Protestante (HEGEL, 1995, p. 348) – a consciência aguda das tensões inerentes às sociedades modernas se evidencie com mais força ainda.

As soluções propostas por Hegel e por Keynes são variadas e complementares. A corporação ocupa um papel central no esquema delineado por Hegel: "a *Korporation* é nada menos do que a solução de Hegel para o problema do sub e do desemprego. Não promete o fim da pobreza – uma impossibilidade – mas sim o fim da alienação dos pobres que leva ao surgimento da plebe." (MANN, 2017, p. 177). O próprio Keynes considera as corporações como uma alternativa importante para a coesão social. Instituições que façam a mediação entre indivíduo e Estado aparecem como meio para a resolução do problema entre o singular e o universal na sociedade e são precisamente aquilo que Keynes chamará de "corporação".[8]

Disso se segue a necessidade da polícia (*Polizei*), a qual segundo Hegel "é o universal que atua em relação à sociedade civil" (VRP IV, p. 587). Hegel identifica a polícia a povos "formados" e a não existência dela a povos brutalizados, nos quais está ausente a consciência do eventual prejuízo promovido pelo uso discricionário da propriedade (VRP IV, p. 591). Hegel é explícito em descrever que os movimentos econômicos engendram "casualidades", arbitrariedades, que não podem ser previstas adequadamente e que por isso levam a eventuais prejuízos no uso da propriedade: "Há uma eterna batalha entre esse universal e a arbitrariedade particular" (VRP I, 321). Hegel defende claramente a ideia de que o sistema econômico em seu modo regular de funcionamento, dado que o patrimônio é distribuído aos indivíduos de modo arbitrário (VRP IV, p. 605), é desigual. Dessa assimetria básica, que se alarga e reproduz, surge a necessidade de intervenção e a justificação da polícia. Segundo Geoff Mann, não se trata de imaginar a intervenção como uma diretiva central do pensamento de Hegel:

> não há razão na concepção de Hegel (ou de Keynes, certamente) para que a intervenção estatal seja uma questão de tudo ou nada, como se a questão devesse ser decidida em termos maniqueístas, seja absolutismo ou *laissez-faire*. (MANN, 2017, p. 170)

Eugène Fleischmann sobre esse ponto dirá que se trata de um "dirigismo moderado" da parte de Hegel (FLEISCHMANN, 1992, p. 244) e Norbert Waszek concorda que as soluções econômicas propostas por Hegel foram realizadas com um espírito de "realismo e flexibilidade pragmática" (WASZEK, 2007b, p. 23).

[8] "Creio que, em muitos casos, o tamanho ideal de unidade de controle e organização esteja em algum ponto entre o indivíduo e o Estado moderno. Sugiro, portanto, que o progresso reside no desenvolvimento e reconhecimento de entidades semi-autônomas dentro do Estado (...). É possível dizer que estou propondo uma volta a concepções medievais de autonomias isoladas. De qualquer forma, na Inglaterra, as corporações constituem uma modalidade de governo que nunca deixou de ser importante e compreensiva, além de congênita às nossas instituições." (KEYNES, 1984, p. 121).

Quais os ganhos de se aproximar Hegel e Keynes? Ora, se o "keynesianismo" tal como entendido por Mann é uma outra possibilidade seja diante do liberalismo seja diante da revolução, ou seja, é um pensamento propriamente pós-revolucionário no interior de uma sociedade em permanente potencialidade de convulsão, deve-se rever a ideia de um Hegel filósofo da Revolução Francesa, tese celebremente consagrada por Joachim Ritter (RITTER, 1984, p. 46). Não se trata sequer de corrigir a elaboração de Ritter, a qual afirma que a filosofia de Hegel é estabelecida sobre o terreno da revolução e valida seus resultados, mas antes em enfatizar que ela se desloca em face do processo violento em favor de uma alternativa *pós-revolucionária*. Norbert Waszek não está distante dessa ênfase quando escreve que "O rótulo de 'filósofo do Estado prussiano', muitas vezes atribuído a Hegel com más intenções, não seria tão errado se evitássemos os anacronismos – os de uma Prússia posterior, militarista e reacionária – e se nos limitássemos à Prússia progressista das Grandes Reformas" (WASZEK, 2007a, p. 42). No lado contrário, tanto Habermas quanto Rosenzweig pensam a reação de Hegel diante da Revolução como moldada por receio e mesmo medo. Segundo Habermas,

> Hegel festeja a Revolução porque a teme; Hegel eleva a revolução a princípio de sua filosofia em virtude de uma filosofia que enquanto tal supere a revolução. A filosofia da revolução de Hegel é tanto sua filosofia quanto também sua crítica (HABERMAS, 2011, p. 202).

Já Rosenzweig, no contexto de discussão do *Reformbill*, escreve que

> É aquele seu temor puro e simples da revolução que se torna crescentemente visível nas suas manifestações dos últimos anos; e este texto é uma expressão clássica disto. Ele continua a exaltar as ideias de 1789, mas, em 1830, essas ideias lhe são mal-vindas, mesmo onde elas não avançam em relação às de 1789 (ROSENZWEIG, 2008, p. 585).

Eu penso que a posição de Geoff Mann ajuda a restituir o sentido da posição de Hegel e afastar a dimensão psicologista inscrita nas teses interpretativas de Habermas e Rosenzweig. Não se trata de uma negativa temerosa ou reacionária da Revolução, tampouco do não reconhecimento de seu papel constitutivo e formador do mundo moderno, mas sim de uma visão particular – e, aliás, bastante aguda – dos dilemas inerentes ao revolucionamento social. Charles Taylor definiu bem a questão quando escreveu que "de fato, a Revolução será o destino de toda e qualquer sociedade que não acabar em tempo com os privilégios irracionais e meramente 'positivos'" (TAYLOR, 2014, p. 492). Valeria acrescentar, todavia, que a Revolução, sem ser propriamente temida, também tampouco é desejada. É importante lembrar como Hegel pensou a noção de "liberdade absoluta" na *Fenomenologia do Espírito*, isto é, enquanto uma dimensão destrutiva: "a liberdade universal não pode produzir nenhuma obra nem ato positivo; resta-lhe somente o *agir negativo*; é a apenas a *fúria* do desvanecer" (HEGEL, 2002, p. 405). Conforme Marcos Müller, o que está em jogo é "a experiência da dissolução universal de toda organização objetiva do mundo" (MÜLLER, 2008, p. 89). Ou, mais precisamente, a revolução instaura um problema incapaz de ser dirimido em virtude de elidir, por força, a mediação social:

> a atualização dessa liberdade absoluta e da sua negatividade no processo revolucionário vai mostrar não só as aporias dessa reativação de uma cidadania republicana nas condições da modernidade, que se torna politicamente auto-devoradora e destruidora de toda ordem social, como também os impasses de uma realização imediata e empírica da vontade geral pelas vontades singulares, sem a mediação da representação política. (MÜLLER, 2008, p. 89).[9]

[9] É interessante aqui mencionar outras perspectivas contemporâneas (ou reinterpretações) que se movem por um caminho semelhante, ou seja, que embora motivadas por pressupostos distintos – às vezes nem tão distintos assim – chegam a resultados semelhantes àqueles da reinterpretação enfatizada por Geoff Mann. Em resumo, como a compreensão proposta pelo keynesianismo é mais presente do que parece à primeira vista. Gostaria de chamar a atenção para dois livros. O primeiro é *Violência e a História da Desigualdade* do historiador austríaco Walter Scheidel. A tese de Scheidel consiste – em uma temporalidade bem mais dilatada do que aquela delineada por Mann – em pensar quais eventos permitiram ao longo da história a diminuição da desigualdade: "Quatro tipos diferentes de rupturas violentas nivelaram a desigualdade: as guerras com mobilização em massa, as revoluções transformadoras, as falências do Estado e as pandemias letais. Eu os chamo de Quatro Cavaleiros do Nivelamento" (SCHEIDEL, 2020, p. 18). Reportando-se à revolução – em especial aquelas ocorridas no século XX –, ele dirá que "O projeto subjacente foi sempre o mesmo: reestruturar a sociedade através da eliminação da propriedade privada e das forças de mercado, nivelando

**Balanço e conclusão**

Entre os papéis atribuídos por Hegel ao Estado, em um adendo da *Filosofia do Direito*, está:

> A vigilância e a prevenção da polícia administrativa têm por fim mediar o indivíduo com a possibilidade universal, que está disponível para alcançar os fins individuais. Elas têm de cuidar da iluminação pública, da construção de pontes, da avaliação e da determinação das carências cotidianas assim como da saúde. (HEGEL, 2022, p. 512).

Assim, parece possível mostrar que há uma certa afinidade entre o pensamento de Hegel e a noção de um Estado provedor de serviços. Precisamente nisso mesmo reside aspectos constituintes do Estado de Bem-Estar:

> Em sua versão moderna, o Estado de bem-estar social inclui tanto a provisão de serviços de educação e saúde gratuita e universal, quanto os programas de assistência e de seguridade social (aposentadorias, seguro-desemprego e outras transferências de renda ou de mercadorias) voltados à proteção dos mais desfavorecidos. (CARVALHO, 2020, p. 57).

O próprio Estado de Bem-Estar Social apenas surgiria de fato em fins do século XIX, contudo há semelhança entre as ideias de Hegel e sua emergência. A recusa em aceitar o tratamento das mazelas sociais em termos de caridade, mas sim a busca por sua institucionalização (HEGEL, 2022, p. 515), denota que a maneira que Hegel pensa a organização da sociedade implica na mitigação dos problemas produzidos por essa própria sociedade por meio de outras estruturas sociais. Arato conclui corretamente quando nota que "As consequências patológicas do sistema das necessidades, que gera os extremos da pobreza e da riqueza, da vontade e da luxúria, assim como a ameaça direta tanto à existência quanto ao humanismo da classe executora do trabalho, clama por medidas que permitiram a Hegel antecipar características do moderno Estado de bem-estar social." (ARATO, 1994, p. 59).[10] A interpretação de Klaus Vieweg (VIEWEG, 2019, p. 345) se move sobre os mesmos trilhos. Segundo Geoff Mann, o keynesianismo consiste precisamente nesse diagnóstico e na busca por um tratamento.

Obviamente que no conjunto de ideias que propõe mudanças sociais o keynesianismo-hegeliano de Geoff Mann não é a única alternativa. Geoff Mann trata de desacreditar perspectivas de refundação social radical:

> sem a adoção metafísica do cataclismo que ocasionalmente encontramos na obra de Alain Badiou ou Slavoj Žižek, muitos que desejam um mundo radicalmente diferente consideraram consequentemente razoável concluir que os meios revolucionários dos últimos dois séculos foram fúteis, apanhados no irracionalismo populista ou na ingenuidade utópica, ou simplesmente custaram muitas vidas (MANN, 2017, p. 75).

---

as diferenças de classe nesse processo. Essas intervenções foram de natureza política, representando impactos violentos, equiparáveis aos causados pelas guerras mundiais modernas (...). Nesse sentido, os nivelamentos pela guerra de mobilização total e pela revolução transformadora tiveram muito em comum. Ambos dependeram crucialmente da violência em larga escala (...)" (SCHEIDEL, 2020, p. 253). Ainda que exitosas em seu objetivo, as revoluções seriam bastante custosas do ponto de vista humano. De outro lado, a reinterpretação de Friedrich Engels conduzida por Michael Krätke chega a resultados semelhantes. Em seu estudo filologicamente orientado a conclusão de Krätke é que "Duzentos anos passados, pode-se aprender hoje com Engels o que é uma crítica adequada ao capitalismo ou como ter mente as ambivalências do desenvolvimento capitalista, sem saber o seu fim, sem fazer alarido e sem apostar numa revolução. Do caos raramente surge uma alternativa melhor e as revoluções, amiúde, acabam desenrolando-se de maneira muito diferente do que seus atores tinham em mente. Engels sabia-o e, portanto, era tudo menos um revolucionário romântico. (...) Com ele pode compreender-se com ironia, sagacidade e com uma boa dose de ceticismo esclarecido, como se pode trabalhar, diligentemente, para melhorar o mundo" (KRÄTKE, 2022, pp. 146-147).

[10] Sobre o tema, o texto de Esping-Andersen a respeito dos modos de realização do Estado de Bem-Estar Social permanece fundamental (ESPING-ANDERSEN, 1991). Segundo sua tipologia, Hegel poderia ser pensado a partir da abordagem institucional do Estado de Bem-Estar Social – em oposição à abordagem estruturalista –: "Tendo Polanyi (1944) como seu melhor representante, mas dispondo também de muitos expoentes antidemocráticos da escola histórica, a abordagem institucional insiste em que todo esforço para isolar a economia das instituições sociais e políticas destruirá a sociedade humana. Para sobreviver, a economia tem de incrustar-se nas comunidades sociais" (ESPING-ANDERSEN, 1991, p. 93).

Seja como for, a posição hegeliana reconstruída por Geoff Mann, a ideia de mudança social pós-revolucionária, encontra sua justificativa em uma perspectiva histórica alargada que problematiza o terror. Ainda que possa parecer como falta de ousadia e imaginação política, o que o próprio Mann reconhece (MANN, 2017, xii), a sua vantagem residiria no diagnóstico de que tanto liberalismo quanto revolução são vítimas de aporias incontornáveis. A tese de Mann de um Hegel keynesiano, a despeito de se a alternativa reformista pós-revolucionária soe atraente, ainda assim, parece mais de acordo com a filosofia de Hegel – e provavelmente nisso está a grandeza e o limite do próprio Hegel.

**Referências Bibliográficas**

ARATO, Andrew. "Uma reconstrução da teoria hegeliana da sociedade civil". In: AVRITZER, L. (org.). *Sociedade Civil e Democratização*, Belo Horizonte: Del Rey, 1994.

AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York: Cambridge, 1972.

BIENENSTOCK, Myriam. "Présentation". In: HEGEL, G.W.F. *La Philosophie de L'Histoire*. Paris: La Pochothèque, 2009.

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

CARVALHO, Laura. *Curto-circuito: O vírus e a volta do Estado*. São Paulo: Todavia, 2020.

DENIS, H. *História do Pensamento Económico*. Livros Horizonte, 1987.

EICHENBERGER, H. V. A plebe à luz de intérpretes contemporâneos Ruda e Kristofory. *Antítesis - Revista iberoamericana de estudios hegelianos* 1, 2021a.

EICHENBERGER, H. V. A grande transformação de nossa época. In: *Ciências Sociais Unisinos*. v. 58, n. 1, 2022.

EICHENBERGER, H. V. Fernando Huesca Rámon: Economía Política Clásica En Hegel. *Antítesis - Revista Iberoamericana De Estudios Hegelianos*, 5, 2023.

EICHENBERGER, H. V. *Pobreza e Plebe em Hegel*. Santo André: Edufabc, 2021b.

ESPING-ANDERSEN. As três economias políticas do Welfare State. In: *Lua Nova*, n. 24, set. 1991

FEIJÓ, Ricardo. *História do Pensamento Econômico*. São Paulo: Atlas, 2007.

FLEISCHMANN, Eugène. *La philosophie politique de Hegel*. Paris: Gallimard, 1992.

HABERMAS, J. *Teoria e práxis*. Tradução de Rúrion Melo, São Paulo: UNESP, 2011.

HEGEL, G. W. F. *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1983.

HEGEL, G. W. F. *Theorie Werkausgabe*. 20 vols, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1969-71.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*. 1818-1831. 4 volumes. Org. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973-74.

HEGEL, G.W.F. *Jenaer Systementwürfe III – Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburgo: Felix Meiner, 1987.

HEGEL, G.W.F. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HIRSCHMAN, Albert O. *As Paixões e os Interesses*. Tradução de Lúcia Campelo. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HIRSCHMAN, Albert O. *Rival Views of Market Society*. Viking Penguin: New York, 1986.

HOBSBAWN, Eric. Adeus a tudo aquilo. In: *Depois da queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo* (org. BLACKBURN, Robin). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

HUESCA RAMÓN, F. *Economía Política Clásica en Hegel: Valor, capital y eticidad*. Biblos, Buenos Aires, 2021.

KERVÉGAN, J.-F. "La vie éthique perdue dans extremes...". Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la Sittlichkeit. In: *Laval théologique et philosophie*. 51 (2), 1995.

KEYNES, John Maynard. *A Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda*. Tradução de Mário R. da Cruz. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

KEYNES, John Maynard. O fim do 'laissez-faire'. In: SZMRRECSÁNYI, Tamás. *Keynes*. Tradução de Miriam Moreira Leite, São Paulo: Ática, 1984.

KRÄTKE, Michael. *Friedrich Engels: O burguês que inventou o marxismo*. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2022.

MANN, Geoff. *In the long run we are all dead – Keynesianism, Political Economy, and Revolution*. London-NewYork: Verso, 2017.

MÜLLER, Marcos. A Liberdade Absoluta entre a Crítica à Representação e o Terror. In: *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. Ano 5, 2008.

POLANYI, K. *A Grande Transformação: as origens políticas e econômicas de nossa época*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021.

POLANYI, K. *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Contraponto, 2012.

RITTER, J. *Hegel and the French Revolution*. Tradução de Richard Dien Winfield, Cambridge: MIT Press, 1984.

RITTER, Joachim. *Hegel and the French Revolution*. Cambridge: MIT Press, 1984.

ROSENFIELD, D. Apresentação. In: HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Meneses *et alii*. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza, São Paulo: Perspectiva, 2008.

RUDA, Frank. *Hegel's Rabble – A investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Great Britain: Continuum, 2011.

SCHEIDEL, W. *Violência e a história da desigualdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

VIEWEG, Klaus. *O Pensamento da Liberdade: Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: EdUSP, 2019.

WASZEK, N. Philosophie et Geisteswissenschaften à l'Université de Berlin au XIXe siècle. In: *Revue germanique internationale*, 6, 2007a.

WASZEK, N. Saint-Simonismus und Hegelianismus. In: WASZEK, Norbert (org.). *Hegelianismus und Saint-Simonismus*. Mentis Verlag, Paderborn, 2007b.

WEIL, Eric. *Hegel e o Estado*. Tradução de Carlos Nougué, São Paulo: É Realizações, 2011.

# Caracterização marxiana da categoria trabalho: implicações na construção social e subjetiva

## *Marxian characterization of the category of work: implications for social and subjective construction*

Iratan Bezerra de Sabóia
Universidade Federal do Ceará (UFC)
iratan@ufc.br

**Resumo:** O trabalho é categoria central da Psicologia Social do Trabalho, sendo Karl Marx seu principal referencial teórico. Essa área, entretanto, se afasta, *pari passu,* do conceito original. O artigo discute o conceito de trabalho em Marx, caracterizando essa categoria e debatendo-a em suas implicações sociais e subjetivas mediante uma revisão teórica. Com esse intento, recorre-se aos textos de Marx e Engels, em outros clássicos e em autores contemporâneos, para analisar a realidade objetiva à luz da teoria revisitada aqui. Nota-se que, para essa teoria, o homem é um produto e produtor da sociedade, e esta é resultado do modo de produção. Assim, tais pressupostos influenciam nos mecanismos que formam e dão suporte aos sujeitos. Entende-se que a Psicologia Social do Trabalho é a seara privilegiada de análise para esse fenômeno, uma vez que se compromete a examinar os processos de subjetivação na relação laboral.

**Palavras-chave:** Psicologia social do trabalho; trabalho; teoria marxiana.

**Abstract:**Work is a central category in the Social Psychology of Work, with Karl Marx as its main theoretical reference. However, this field gradually departs, *pari passu*, from the original concept. The article discusses Marx's concept of work, characterizing this category and debating its social and subjective implications through a theoretical review. To this end, Marx and Engels' texts, along with other classic and contemporary authors, are used to analyze objective reality in light of the theory revisited here. It is noted that, according to this theory, man is both a product and a producer of society, and society is the result of the mode of production. Thus, these assumptions influence the mechanisms that shape and support individuals. Social Psychology of Work is understood as a privileged field for analyzing this phenomenon, as it is committed to examining the processes of subjectivation within the labor.

**Keywords:** Social Psychology of Work; Work; Marxian Theory.[1]

[1] 1 Doutor em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará – UFC Professor do Curso de Graduação em Psicologia e do Mestrado em Psicologia e Políticas Públicas da UFC – Campus Sobral. Lattes: http://lattes.cnpq.br/4256908254336676 Orcid: https://orcid.org/0000-0003-3312-9954.Contato: iratan@ufc.br

Recebido em 15 de fevereiro de 2024. Aceito em 08 de novembro de 2024.

## Introdução

Obviamente, o trabalho é a categoria central da Psicologia Social do Trabalho e das Organizações, sendo o alicerce de seu objeto de estudo. A exegese e as repercussões desse conceito, entretanto, parecem ter sido relegadas a segundo plano ante as análises da realidade material de trabalho a que temos acesso – que, apesar de essenciais, ainda derivam desse conceito – tais como: as transformações no mundo do trabalho, as inserções das novas tecnologias e seus influxos, as novas configurações da classe trabalhadora, dentre outras.

Não estamos com isso afirmando que tais análises devam ser esquecidas, pelo contrário, apenas demarcamos uma posição (que consideramos importante) de que o rigor com a categoria central dessa área é complementar a tais análises e se constitui como a salvaguarda teórica de que precisamos, quando examinamos as novas morfologias do trabalho.

Assim expresso, propomos aqui um retorno aos textos de Marx e Engels, para que delimitemos, claramente, não apenas o conceito em si, mas também a principal repercussão dele para a área: seu papel na formação do sujeito e da sociedade.

Malgrado transitar por toda a obra de Marx, o conceito de trabalho é mais bem explorado em três ocasiões distintas: nos *Manuscritos Filosóficos-Econômicos, de 1844*; em *Contribuições à crítica da economia política*; e, principalmente, na Seção III, Capítulo 5, do Livro 1, de *O Capital*, onde é discutido pormenorizadamente o trabalho e ao qual nos dedicaremos com afinco. É nesse último onde encontramos não apenas o conceito em si, mas também uma ampla discussão sobre suas características e repercussões no sistema capitalista.

Assim, mostramos aqui, inicialmente, o estabelecimento da sociedade e do sujeito no entorno dos meios de produção, o que nos possibilita determinar a estrutura social e suas relações. De tal modo expresso, acreditamos que nos habilitamos a rever o conceito de trabalho, tal como nos oferecem Marx e Engels, e estabelecer suas principais características, apontando seu caráter universal e situacional. Tentamos, então, estabelecer o trabalho como fator primordial de fundação da própria humanidade e delimitar seu caráter antropológico e, principalmente, psicológico, o que justifica o posto de objeto privilegiado desta senda do conhecimento.

## Trabalho feito alicerce e sociedade como fim: delimitação do conceito de trabalho

A afirmação a seguir enclausura toda a questão aqui proposta e, seguindo seu esteio, discutimos os meandros que interlaçam trabalho, sociedade e subjetividade. "O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência" (MARX, 2016, p. 47).

O primeiro ponto a determinar é o que o autor entende por modo de produção. Esse conceito diz respeito às modalidades de produção, circulação e consumo de uma determinada sociedade. São expressas em relações (dinâmicas) sociais que reproduzem essas vinculações, de maneira a perpetuá-las, e que promovem as condições materiais de existência dessa dada sociedade (MARX, 2016). O modo de produção é composto pelas forças produtivas e as relações de produção, duas categorias que, postas em ação juntas, movem o motor produtivo dessa dada sociedade.

Uma vez que entendemos o conceito de modo de produção, percebemos que a citação de Marx está longe de subtrair a liberdade do sujeito ou caracterizá-lo como (re)produção fidedigna de certos elementos dados pela realidade. Se assim fosse, teríamos de concluir que todos os sujeitos de determinada época, local e circunstância seriam perfeitamente iguais, o que, obviamente, não é verdade. Ao contrário, o autor

explana nessa afirmação é que a maneira como exercemos as singularidades tem determinados limites, certos determinantes, que, se não criam uma produção em série de sujeitos, delimitam as suas possibilidades.

Essa teoria é amplamente aceita nas ciências sociais, e uma das formulações mais conhecidas nesse sentido é a de Durkheim (1978), que chamou de estados de consciência coletiva a necessária situação social dos elementos de uma determinada cultura compartilharem uma modalidade comum de pensamento. São aqui inclusos crenças, linguagem e signos, dentre outros. Essa formulação, que parece ser bastante intuitiva, se desenvolve em diversos outros aspectos das vidas individuais e coletivas.

O que está em questão para Marx é o fato de o esquadro onde o sujeito vai imprimir sua singularidade ser limitado, e esses limites são dados pelas condições materiais de existência. Assim, a tela onde o sujeito se desenha é a própria sociedade, e essa sociedade é caracterizada, e delimitada, pelos meios de produção.

É necessário destacar, neste passo, que, para Marx, os modos de produção conformam uma série de relações sociais estabelecidas no seio de determinada sociedade, que extrapolam e são independentes ao próprio sujeito. De modo generalista, na sociedade capitalista, não há o que se discutir quanto à forma de produção baseada na compra e venda de mercadorias, mediada pela moeda, com a finalidade da reprodução do capital por via da apropriação da força de trabalho de terceiros.

Está em jogo é o fato de essas relações serem independentes dos sujeitos em si, mas são passíveis, de maneira dialética, de passar por alterações, por parte das ações desses mesmos sujeitos, depois que esses foram inseridos na cultura. Dito de outro modo, "os homens fazem a história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha, e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, ligadas e transmitidas pelo passado" (MARX, 2011b, p. 25).

Por mais que um pequeno grupo de sujeitos venha a subverter essa ordem de maneira pontual, isso não influencia a estrutura social como um todo, que não apenas permanece a mesma, como também continua a determinar os processos de subjetivação em seu interior e se relacionam, mesmo que indiretamente, com esses sujeitos que a negam.

Dialético como sua teoria, Marx, por óbvio, não ignora que o próprio homem também modifica a sociedade, ao reformular as modalidades de produção material às quais está submetido, pois, no terreno individual, a sociedade é imutável, mas é modificável no âmbito coletivo.

Se a subjetividade é em grande parte determinada pela consciência do sujeito (consciência de si, do outro, do mundo, do tempo etc.) já temos aqui a resposta a um dos objetivos deste texto: a produção material condiciona a formulação social e o ser social formula a consciência. Nessa rápida assertiva, já temos todos os elementos alinhados para estabelecer as relações que se pede: o trabalho (produção material) condiciona a formulação da estrutura e, consequentemente, as relações sociais (implicações sociais), e o conjunto dos fatores sociais condiciona a consciência do sujeito (implicações subjetivas). Expresso rápida e resumidamente, entretanto, a tese de que a formulação marxiana está correta não é comprovável. Para que isso seja feito, temos de decompor essa frase em partes menores e colocá-las no escrutínio da razão para analisar seus detalhes, as relações íntimas.

A primeira dificuldade que encontramos nesse percurso é delimitar a categoria trabalho. Assim como Elias (1998) classificou o tempo como uma categoria de síntese complexa, o trabalho também é uma categoria abarcada por inúmeras especialidades e conceitualizações, que ora convergem ou se utilizam uma das outras para complementar suas teorizações, ora divergem em seu entendimento (VATIN, 2002).

Psicologia, Sociologia, Filosofia, Administração, Economia e Física são exemplos de saberes que lidam e estudam o trabalho e que dele criam diversas subcategorias, tais como: trabalho vivo e morto, útil e inútil, concreto e abstrato, psíquico, psicomotor, dentre outros. Como bem esclarece Vatin (2002), todavia, o trabalho gerado pelo ser humano foi a base real para a formulação conceitual dos diversos conceitos, e que, mesmo que a palavra provenha de um instrumento, sua origem deriva uma técnica.

Isso é importante porque, para Marx (2011a, p. 326), "o trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e **controla** seu metabolismo com a natureza" (grifo nosso). Aqui temos o conceito estrito de trabalho na teoria de Marx.

O autor evidencia, exatamente, uma certa técnica, uma maneira própria de relação com a natureza mediada por sua ação em seu entorno, de modo a transformá-la (controlar) em certa medida, a fim de atender suas necessidades. Ou, como ele mesmo destaca, "O processo se extingue no produto. Seu produto é um valor de uso, um material natural adaptado às necessidades humanas por meio da modificação de sua forma" (MARX, 2011a, p. 326).

Aqui derivamos duas conclusões acerca do conceito de trabalho em Marx: 1) ele constitui uma técnica; e 2) conforma um elemento indissociável do ser humano, pois não existe uma condição de existência ao ser humano que dispense uma interação com a natureza a fim de provê-lo de condições de subsistência, de sorte que o trabalho é uma condição de existência, e, como veremos, humanização.

Engels (1976, p. 01) defende o argumento de que o trabalho é a "condição básica e fundamental *[sic]* de toda a vida humana [...] e [...] até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem" ao criar as condições e relações que determinaram a criação da cultura. Aquilo que identificamos como humano e que está muito além da determinação biológica - linguagem, cultura, sentimentos, autoidentificação - são fruto do trabalho, de um tipo particular de ação direta do homem sobre a natureza.

Essa afirmação está calcada no fato de que é por via da transmissão intergeracional que o trabalho, como técnica, se perpetua e se aprimora no curso do tempo. Imaginemos que, sem a transmissão, até o elemento tecnológico mais simples, como o domínio do fogo, teria que ser redescoberto a cada geração. A transmissibilidade do conhecimento requer, no mínimo, uma estrutura social e linguística, mesmo que rudimentar.

Essa posição está claramente expressa, quando afirma que até mesmo nossa composição corporal foi alterada ao extenso das gerações, em função do trabalho:

> Vemos, pois, que a mão não é apenas o órgão do trabalho; é também produto dele. Unicamente pelo trabalho, pela adaptação a novas e novas funções, pela transmissão hereditária do aperfeiçoamento especial assim adquirido pelos músculos e ligamentos e, num período mais amplo, também pelos ossos; unicamente pela aplicação sempre renovada dessas habilidades transmitidas a funções novas e cada vez mais complexas [...] (ENGELS, 1976, p. 03).

O autor defende esse ponto de vista, inicialmente, baseado no conceito marxiano de trabalho, e assevera a tese de que não há como o homem viver sem que tenha uma relação, um metabolismo, com a natureza. De tal modo, a ação do homem sobre a natureza já se constitui em trabalho, diferente da atividade que os animais exercem.

O que diferencia a atividade animal do trabalho humano reside nas características do trabalho, as quais destacamos na citação de Marx: **liberdade**, **intencionalidade** e **criatividade**. Retornemos ao conceito previamente apresentado: "o trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, **por sua própria ação**, **medeia**, **regula** e **controla** seu metabolismo com a natureza" (MARX, 2011a, p. 326, grifo nosso). Essas três características estão imbricadas, pois o controle clama uma

intenção ao ato, e isso sobra evidente na afirmação do próprio autor, quando diz: "Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a **vontade orientada a um fim**" (MARX, 2011a, p. 327, grifo nosso). Isso já nos situa a intencionalidade como uma característica primária do trabalho. A ação que tem um resultado orientado para um fim determinado pressupõe uma intenção e um planejamento, consciente ou inconsciente.

O planejamento, por sua vez, aponta para uma ação criativa, ou seja, que não necessariamente se repete à extensão da história, a procura pela melhor finalidade, o melhor resultado, ou um resultado diferente daquele que já havia sido alcançado.

Descolado da imposição da natureza, que obriga o animal a repetir a mesma estratégia de atividade durante milênios, obtendo sempre o mesmo resultado, o homem emprega marca única em cada ato de intervenção que medeia essa relação. Tal sinete conduz a liberdade da desvinculação com o instinto (que obriga o animal a modificar o meio por sua simples presença), e a criatividade de demandar por outras modalidades de trabalho e delimitar sua singularidade nessa atividade (como discutimos na seção imediatamente posterior.

Consoante assinala o autor em duas passagens,

> Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animalescas [*tierartig*], do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo **separa o estágio** em **que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele** em **que** o trabalho humano ainda **não se desvencilhou de sua forma instintiva**. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. (MARX, 2011a, p. 327, grifo nosso).

> O uso e **a criação de meios de trabalho**, embora já existam em germe em certas espécies de animais**, é uma característica específica do processo de trabalho humano**, razão pela qual Franklin define o homem como "a *toolmaking animal*", um animal que faz ferramentas (MARX, 2011a, p. 329, grifo nosso).

É importante notar que Marx delimita a criação de meios de trabalho como uma característica unicamente humana, particularmente importante, porque a criação de outros meios de trabalho indica a criatividade implícita no processo, além de sinalizar para mudanças na produção e, consequentemente, no processo social. Mais que isso, como assinala Marx, o trabalho tem caráter antropológico:

> Mas a existência do casaco, do linho e de cada elemento da riqueza material não fornecido pela natureza teve sempre de ser mediada por uma atividade produtiva especial, direcionada a um fim, que adapta matérias naturais específicas a necessidades humanas específicas. Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana (MARX, 2011a, p. 167, grifo nosso).

Embora nos seja dado creditar certo ardil em algumas espécies animais que utilizam elementos naturais como *ferramentas*, tais como corvos e macacos, não observamos a perpetuação de outras modalidades de atividade, e a utilização dessas *ferramentas* é situacional e marginal (ENGELS, 1976).

De semelhante maneira, outros animais - como abelhas, formigas, aranhas, castores, que operam intricadas atividades - ainda carecem de certas características que estão presentes no trabalho, entretanto, como destaca o autor:

> Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. (MARX, 2011a, p. 327).

Quanto a nossa intenção inicial de delimitar a categoria trabalho e suas características principais, o autor arremata:

> No processo de trabalho, portanto, a atividade do homem, com ajuda dos meios de trabalho, opera uma transformação do objeto do trabalho segundo uma finalidade concebida desde o início. **O processo se extingue no produto. Seu produto é um valor de uso, um material natural adaptado às necessidades humanas** por meio da modificação de sua forma. (MARX, 2011a, p. 330, grifo nosso).

Como se divisa, para Marx (2016), a resultante do trabalho é o produto, enquanto a característica principal do produto é seu valor de uso, cuja finalidade é o atendimento de uma necessidade humana. O valor de uso é discutido por ele no Capítulo 1 do **Capital**, onde o descreve como "a utilidade de uma coisa" (MARX, 2011a, p. 158), base material para o valor de troca, que por sua vez "aparece inicialmente como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo" (MARX, 2011a, p. 158).

O conceito de trabalho exprimido até o momento é trans histórico, ou seja, é aplicável em qualquer sociedade e em qualquer tempo. Em todas as sociedades de que temos registro, o homem mediou sua relação com a natureza por meio do trabalho, e este resguardou as características até agora expressas.

Esse fato não quer dizer que o conceito, mais geral, não tome características singulares, quando adotado em determinada sociedade. Uma vez que consideramos o fato de que o modo de produção determina o ser social, é necessário admitir que o trabalho também é objeto de interferência.

Apesar de ser o mediador do metabolismo entre o homem e natureza na pré-história, no feudalismo e no capitalismo, o trabalho adquire características diversas, pois, no primeiro sistema, é caracterizado pelo coletivismo, no segundo, pelo sistema dominial da propriedade privada e, no último, pela propriedade privada dos meios de produção com venda da força de trabalho mediada pelo dinheiro. Essas características ditam uma organização real do trabalho (o modo como ele se expressa na realidade) de maneiras totalmente distintas umas das outras, mesmo que ainda resguardem as características gerais indicadas no início.

Assim, temos para essa primeira etapa de nosso objetivo o conceito de trabalho: "processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza" (MARX, 2011a, p. 326). E, ainda, as seguintes características dessa categoria: livre, criativo e intencional. Soma-se a isso o fato de ser uma atividade que se estabelece no contexto social tendo como resultado o produto, que tem a finalidade de satisfazer as necessidades humanas.

**Trabalho feito alicerce e sociedade como fim: implicações sociais e subjetivas do conceito de trabalho**

Acreditamos já restar demonstrada a ideação de que o trabalho é fator fundante de humanização, e, assim, da sociedade e da cultura. A relação dialética do trabalho com o modo de produção faz com que eles se formem e se modifiquem um ao outro de maneira recíproca.

Exprimido de outro modo, ao executar a primeira atividade capaz de ter sido considerada trabalho, o homem funda ao mesmo tempo um modo de produção, ou seja, uma cadeia de relações entre os membros daquele grupo que determinaram os modos e acessos às condições materiais de existência por intermédio da produção, e de uma dinâmica social que a reproduza.

Uma vez já havermos entendido que o modo de produção condiciona a vida social, e esta determina a consciência, percebemos que o trabalho se transforma em uma das pedras angulares desse processo. Isto porque as modalidades laborais e os modos de produção estão imbricados dialeticamente, e as modificações em um refletem as mudanças no outro.

Não se cogita aqui em determinar quem é causa ou efeito, mas entender que as maneiras de trabalho e os modos de produção se constituem em uma díade que funciona por uma relação dialética. Isso se dá porque os trabalhadores e as relações de trabalho fazem parte das forças produtivas e das relações produtivas, de sorte que o trabalho (na figura daquele que o executa ou das relações que estabelece) é parte do próprio modo de produção, que, como vimos, determina o ser social.

Essa é uma parte fundamental da crítica que Marx (1993, p. 77) estabelece com o pensamento de Ricardo e Smith, pois, segundo ele, "a economia política analisa o trabalho abstratamente como uma coisa", ao passo que, para ele, o trabalho é, antes de tudo, uma configuração de forças, uma série de relações sociais submetida a diversas forças que atuam antagonicamente para definir e redefinir essas relações.

Aqui está a chave, no nosso modo de ver, para o entendimento do maior alicerce sobre o trabalho para o contexto social: o modo de produção determina a infraestrutura e desta parte a superestrutura, que diz respeito, entre outras coisas, à ideologia de uma dada sociedade. Assim, o trabalho faz parte daquilo que alicerça as relações sociais.

Por esse motivo, a análise do trabalho transporta a análise da própria sociedade, seus valores, leis, organização etc. Como define o próprio autor:

> A mesma importância que as relíquias de ossos têm para o conhecimento da organização das espécies de animais extintas têm também as relíquias de meios de trabalho para a compreensão de formações socioeconômicas extintas. **O que diferencia as épocas econômicas não é "o que" é produzido, mas "como", "com que meios de trabalho"**. Estes não apenas fornecem uma medida do grau de desenvolvimento da força de trabalho, mas **também indicam as condições sociais nas quais se trabalha** (MARX, 2011, p. 329-330, grifo nosso).

Em todas as épocas, após a Revolução Neolítica, a humanidade plantou, entretanto, a maneira como se planta ao largo da história é completamente diferente, assim como o são as sociedades em foco. Da plantação manual ao uso extensivo da automação agroindustrial, passando pelo arado animal, o produto é passível de ser o mesmo trigo, mas as relações sociais implicadas naquele grão que mais tarde irá virar pão são completamente diferentes, como bem nos lembra Engels (1985).

Assim, a teoria trans histórica do conceito amplo de trabalho toma cores específicas de cada momento histórico, sendo atualizado especificamente para uma dada situação real e material de análise. O conceito que se pretende universalizante não exclui, de nenhuma maneira, que ele tenha detalhes específicos que diferenciem as relações do capitalismo comercial com o modo de produção grego ou oriental.

Essa descrição converge para a própria história da atividade laboral em si, uma vez que, como aponta Donkin (2003), os povos mais antigos não detinham uma palavra que designava o trabalho como um conjunto de atividades. Não que eles não tivessem atividades que para o homem moderno não fossem associadas ao trabalho, mas apenas possuíam palavras que representavam atividades produtivas corriqueiras (caça, pesca, coleta, plantio) sem a conotação que temos hoje de uma atividade que unificasse sob seu guarda-chuva todas as outras (trabalho).

Por esse motivo, o trabalho é capaz de tomar conotações até paradoxais, a depender do contexto histórico, como o fato de, mesmo sendo uma atividade vital para o ser humano, o trabalho é suscetível de se constituir fonte de desprazer, pois, como nos lembra o próprio Adam Smith (1996), o trabalho é uma grandeza negativa, pois, ao discutir o valor-trabalho, acentua:

> Quantidades iguais de trabalho devem ser, em todos os tempos e em todos os lugares, de um valor igual para o trabalhador. **No seu estado normal de saúde e de atividade, é sempre necessário que ele sacrifique a mesma porção o seu repouso, da sua liberdade, da sua felicidade** (SMITH, 1996, p. 102, grifo nosso).

Essa citação só tem correspondência com a realidade se pensarmos no trabalho hetero condicionado (em que os determinantes do trabalho são ditados pelo outro), numa lógica submetida à propriedade privada. O sacrifício de repouso, liberdade e felicidade em troca de uma remuneração só é verdadeiro sob essas condições, logo, o conceito universal de mediação do metabolismo homem-natureza, ainda válido, é aqui atualizado e torna-se histórica e socialmente contextual.

Assim, percebemos que não apenas o trabalho faz parte dos modos de produção que determinam o ser social, mas, além disso, está na base do "como se produz", sendo esse o parâmetro de diferenciação entre as organizações sociais, ao compararmos as mudanças nele. Essas mudanças, por sua vez, pressupõem novas modalidades de se produzir, e estas dependem do elemento criatividade, discutido anteriormente, tornando-o indissociável das metamorfoses da própria sociedade.

Demais disso, as sociais mudanças mais radicais, aquelas que incidem nos modos de produção, sucedem pela tensão entre forças produtivas e relações de produção, elementos que, como vimos, tem o trabalho como seu componente primário.

Esse quadro é perfeitamente tangível na passagem do feudalismo para o capitalismo, quando a tensão dessas forças, pressionada, principalmente, pela intensificação do comércio e a ascensão do poder de uma classe social específica, que demandava novas maneiras de produção, fez eclodir um novo sistema. Posteriormente, esse sistema necessitou da reconfiguração das relações de produção com a expropriação dos meios de produção, a massificação do assalariamento, a primazia da mediação do dinheiro nas relações comerciais, dentre outros. Estes são fatores que só foram possíveis por estarem assentados na acumulação primitiva do capital com suporte em elementos como cercamentos, colonizações e escravização (MARX, 2011a).

O fechamento desse contexto é coroado com a necessária mudança social/ideológica da ética do trabalho e da positivação da prosperidade para a qual a mudança de confissão religiosa foi necessária. Assim, vimos nascer o Protestantismo e, posteriormente, a Contrarreforma, que assimilou parte de seus valores no ideário católico, requisito indispensável para a mudança subjetiva de que o capitalismo necessitaria, como bem demonstra Weber (2003).

Por que isso é importante? O fato é que o novo sistema nascente depende de alta produção de bens, sua circulação e comercialização; e não é possível ter produção e consumo sem o fator trabalho, porquanto ele é que produz a mercadoria. Para que isso seja socialmente possível, essa atividade tem que ser necessariamente positiva, algo considerado um valor, alguma coisa boa.

A história demonstra – disso somos sabedores – que, após a instituição da propriedade privada, o trabalho sempre foi associado a uma penalização do sujeito, com algumas variações históricas, como nos mostra Antunes (2005), entre outros. Essa visão negativa da atividade laboral precisava ser alterada para que o sistema capitalista vingasse, uma vez que ele depende do excedente de trabalho para a reprodução do capital, sendo aqui que a ética do trabalho precisa ser inserida, no contexto social e subjetivo, para vencer o tradicionalismo (WEBER, 2003).

Ao associar o discurso protestante a uma ética do trabalho, baseado em passagens bíblicas, Lutero e Calvino abrem caminho para um enlace significante, absolutamente essencial, para o desenvolvimento do capitalismo. Para que isso fosse possível, um mecanismo - que Lacan (1999) chama de deslizamento significante - entrou em jogo na associação do trabalho com Deus por intermédio do discurso protestante, que perfaz o seguinte esquema:

O bem é Deus; logo, Deus não pratica o mal.
Deus não pratica o mal e trabalhou; logo, o trabalho é bom.
O trabalho é bom e a riqueza vem do trabalho; logo, a riqueza é boa.

Ou expresso de outro jeito:

$$\frac{Deus}{bem} = \frac{trabalho}{Deus}, logo, \frac{trabalho}{bem}$$

$$\frac{trabalho}{bem} = \frac{riqueiza}{trabalho}, logo, \frac{riqueza}{bem}$$

Conforme se divisa nesse exemplo histórico, toda uma concepção social é alterada em favor de um novo modo de produção. É a infraestrutura definindo a superestrutura, o modo de produção determinando o ser social, como visto anteriormente.

Antevemos, claramente, os influxos subjetivos que essa mudança vai acarretar. Antes, entretanto, de ingressar nesse ponto específico, devemos dar alguns passos atrás e verificar o que na literatura marxiana somos habilitados a encontrar sobre as repercussões subjetivas do conceito de trabalho exprimido até aqui, e só então verificar em autores posteriores como isso se exprime.

Marx (2011a, p. 327) aponta que, "além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim"; essa vontade, como já vimos, vem associada a outras características, entre elas a criatividade. Quando consideramos esses dois elementos (intenção e criatividade), estamos apontando para características subjetivas, individuais, singulares a cada pessoa.

Isso faz com que o ato envolvido se exprima na realidade com uma marca subjetiva de quem o efetivou. Essa premissa, levada ao seu extremo, se prova quando conseguimos identificar o autor de uma obra que não conhecíamos apenas pelo fato de reconhecer o estilo do criador. Por esse motivo, o trabalho, feito categoria geral, congrega em si elevada identificação do sujeito com o produto de sua atividade.

Marx (2011a) estende esse entendimento sobre o sujeito, ao acentuar que

> **Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural**; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade (p. 327, grifo nosso).

A íntima relação entre o autor e a obra assenta, exatamente, nessa impressão única que é a subjetividade, como um planejamento que já antecipa o resultado (intenção do ato) e na criatividade que imprime essa marca individual. A relação produtor-produto, iniciada ainda na ideação do trabalho, se materializa em realidade objetiva quando este vem ao mundo, respondendo a uma necessidade concreta que aquele sujeito visa, antecipadamente, suprir com a mobilização de suas forças físicas e intelectuais.

O autor prossegue aprofundando o tema:

> **Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza**. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio (MARX, 2011a, p. 327, grifo nosso).

Remansa evidente o fato de que, para Marx, o ato laboral modifica o próprio sujeito. Consideramos que, independentemente de isso decorrer de um acréscimo de habilidade, a satisfação da ação ou novas formulações que vão acontecendo durante o processo, o trabalhador que inicia a ação não é o mesmo que

a termina. Um desses motivos reside na possibilidade de dar concretude a uma ideia pela via de esforços próprios que dependem de sua vontade orientada para um fim. Ou, como expõe o Karl Marx,

> No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, **um resultado que já existia idealmente** (MARX, 2011a, p. 327, grifo nosso).
>
> [...]
>
> O processo se extingue no produto. Seu produto é um valor de uso, um material natural adaptado às necessidades humanas por meio da modificação de sua forma. **O trabalho se incorporou a seu objeto. Ele está objetivado, e o objeto está trabalhado** (MARX, 2011a, p. 330, grifo nosso).

O trabalho é uma ação subjetiva de intencionalidade e criatividade, como já explanamos. Assim, ao imaginar o fruto do trabalho, o que se faz é subjetivar um produto que ainda não existe por intermédio do processo criativo, que, no primeiro movimento, é puramente subjetivo, e onde o objeto é apenas parte dessa subjetividade.

Essa ideação transita pela feitura que tem como finalidade materializar a ideia do primeiro movimento e traz à concretude aquela ideação, agora no segundo movimento, quando "submete o jogo de suas forças ao seu próprio domínio" (MARX, 2011a, p. 327), sob forma objetiva daquela ideia de que até então só existia em sua subjetividade. O produto finalizado, a subjetividade materializada em produto, retorna ao trabalhador no formato de impressões sensoriais que o fazem subjetivar o produto agora finalizado e na sociedade pelo seu valor de uso, modificando seu criador por se relacionar com sua obra real, e não mais imaginária. Assim, válido é expressar a noção de que **o trabalho é a subjetivação do objeto, e a objetificação da subjetividade**.

Essa afirmação torna-se ainda mais real quando consideramos que os influxos do produto não terminam na subjetivação dele quando concluído. O produto, também, modifica a sociedade, uma vez que ele mesmo é um produto da cultura e para ela se direciona, já que sua função é atender uma necessidade humana.

Os frutos do trabalho são assimilados coletivamente, e, quando isso acontece, saem da esfera individual e passam a ser apropriados pelo coletivo. Mudando a maneira de nos relacionar, de enxergar o mundo e mesmo de produzir o trabalho, os exemplos são os mais diversos: agricultura, máquina a vapor, energia elétrica, internet. Cada uma deles mudou radicalmente o mundo e a nós mesmos como sujeitos e feitos sociedade.

Ao mudar a sociedade, os efeitos do trabalho retornam ao sujeito, alterando-o, individualmente, fechando, assim, uma espiral onde criador e criatura vão dialeticamente se modificando no curso da história, tanto no âmbito individual, como no coletivo.

Isso se dá, ao considerarmos, pois, a subjetivação como a "maneira como cada sujeito se relaciona com o conjunto de verdades próprios de sua época, como ele experiência o conjunto de regras que define cada sociedade" (NARDI, 2006, p. 24). Percebemos, desde então, que o trabalho modifica esse conjunto de regras e verdades e, por isso, é elemento de influência nos processos de subjetivação em um nível macro.

Analisemos os elementos que temos até agora, para, com eles, formar uma síntese final.

Consoante exposto, o modo de produção compõe a infraestrutura que determina a superestrutura, esta composta por leis, ideologias, cultura e religião. No caso analisado da passagem do feudalismo para o capitalismo, percebemos que a necessidade do novo modo de produção pressiona a sociedade para uma mudança das relações sociais, de modo que suportem essa modalidade de produção nascente - sendo o discurso religioso um poderoso meio para isso.

Ao mudar o discurso religioso vigente, os valores, os ritos, os objetos de desejo alteram-se na mesma medida, pois a própria visão sobre a atividade laboral é metamorfoseada de algo negativo para uma confissão da fé e demonstrativo das benesses divinas por via da prosperidade.

O usufruto da riqueza, tão almejado em sociedades anteriores e explanado por autores como Veblen (2004), tornam-se desejo de acumulação de riqueza e ética do trabalho (WEBER, 2003). Uma vez positivado, o próprio trabalho passa a ser uma questão moral, como bem aponta Weber (2003), porquanto labutar não é mais penitência, mas motivo de orgulho, pois o substantivo trabalhador torna-se adjetivo no seio dessa sociedade.

Esses novos valores orientam a formação psicológica, uma vez que se convertem em um discurso social de verdade, um conjunto de regras postas aos sujeitos que antecedem seus nascimentos. Eles se tornam a própria baliza dos processos de subjetivação. A imagem do bom homem passa a ser daquele produtivo, responsável com o labor, o trabalhador, porque o trabalho é, agora, a atividade central da sociedade (ANTUNES, 2005; BARRAYCCOA, 2005; MUNNÈ, 1990).

Mudanças no mundo do trabalho, como a alta intensificação laborativa, a precarização e a flexibilização só hão de ser pensadas com amparo nesses elementos até aqui expostos, como bem apontam Dal Rosso (2008), Sennett (2012) e Castel (2003). O trabalho se torna o centro da sociedade capitalista, converte-se em questão moral. Expropriado dos meios de produção, resta ao trabalhador vender sua força laboral ao capitalista, submetendo-se a condições alheias a sua vontade, para que consiga as condições materiais de existência (MARX, 2011a; HARVEY, 2016; HARVEY, 2009; THOMPSON, 2012).

Como apontam Thompson (2012) e Hobsbawm (2016a; 2016b), os desenhos urbanos foram modificados e as estruturas familiar e educacional passaram a atender a nova demanda de trabalhadores especializados, principalmente após a Revolução Industrial. Impende destacar-se que o próprio sistema educacional propaga a ideologia do sistema de produção, uma vez que prepara o vindouro cidadão com base nos discursos de verdade, já mencionados. De tal modo, o educando fixa seu conhecimento em temas úteis à reprodução do próprio meio de produção, qual seja, se tornar futuramente um trabalhador.

Conforme meridianamente perceptível, o modo de produção, do qual o trabalho é um dos elementos constitutivos, condiciona a sociedade para a seu funcionamento e manutenção. Para isso ocorrer, altera os discursos de verdade que determinam os valores socialmente aceitos e esses moldam os sujeitos mediante as instituições sociais. Esses sujeitos realimentam o sistema e reforçam, por intermédio da sua atuação (trabalho), os componentes do modo de produção (forças produtivas e relações de produção), que se reestabelecem a cada interação social vivida no formato de trocas socialmente estabelecidas e que, em sua forma, independem da sua vontade. Encerra-se, com efeito, o ciclo dialético de formação social do sujeito e formação da sociedade por meio do modo de produção.

**Por que a Psicologia Social do Trabalho?**

Retornamos à frase de Marx, na qual o autor afirma que "o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência" (MARX, 2016, p. 47). Lobriga-se, mais uma vez, que ela encerra em si a resposta para a propositura deste texto.

Entendendo que a maneira de produção da vida material é o trabalho, que ele é a atividade de mediação do metabolismo do homem com a natureza, e que, por meio dela, ele modifica sua realidade externa e a si mesmo em um processo que subjetiva o objeto e objetiva a subjetividade, concluímos expressando

a importância de uma área como a Psicologia Social do Trabalho para a compreensão desse fenômeno nodal na nossa sociedade.

O sujeito é o cerne de entendimento desse processo, pois ele é o nexo de protagonismo do processo de trabalho, seja pela via da ação, do ato de trabalhar em si, ou por suas relações estabelecidas no âmbito e em torno de suas atividades produtivas. Os mecanismos de coerção e formação do sujeito só são identificados, denunciados e mudados com suporte nas experiências e discursos desses próprios trabalhadores.

Marx (1993) já expunha o caráter desumanizante do trabalho como a separação homem-produto, a falta de significação do ato laboral e de seu resultado, daí não só sua subjugação como seu adoecimento. Assim, se refere ao trabalho estranhado:

> Esse fato simplesmente subentende que o objeto produzido pelo trabalho, o seu produto, agora se lhe opõe como um ser estranho, como uma força independente do produtor. O produto do trabalho humano é trabalho incorporado em um objeto e convertido em coisa física; esse produto é uma objetificação do trabalho. A execução do trabalho é simultaneamente sua objetificação. A execução do trabalho aparece na esfera da Economia Política como uma perversão do trabalhador, a objetificação como uma perda e uma servidão ante o objeto, e a apropriação como alienação (MARX, 1993, p. 113).

Uma vez que a Psicologia Social do Trabalho se compromete a estudar os processos de subjetivação inerentes à atividade laboral, ela se posiciona no lugar privilegiado de análise individual e coletiva que, iniciada nos processos de trabalho, se expande para todas as outras esferas da vida, já que elas compõem o tecido social, e este é tecido pelos fios dos modos de produção. O quadro ainda mais emblemático na contemporaneidade, quando o trabalho é a categoria central das relações.

Como bem lembra Federici (2023), o capitalismo cooptou os corpos na medida em que os dociliza para a produção, pois esse processo não nasce sem que uma subjetividade condizente seja capaz de emergir. Nesse contexto, searas científicas como Administração, Economia, Finanças, Educação e Psicologia da Indústria serviram de esteio para uma subjetivação que servisse ao sistema de produção capitalista, como se enxerga em Kopes (1996), Katz e Kahn (1987) e Schein (1982), ao relatarem as práticas da Psicologia da Indústria e Organizacional e seu alinhamento com o capitalismo.

De acordo com o que, coerentemente, aponta Silva (2004), a Psicologia Social do Trabalho assume um papel crítico sobre as condições que criam e sustentam essa subjetividade. Lastreada na Psicologia Social europeia, na Filosofia marxiana e na Sociologia do Trabalho, muda o objeto de estudo da então Psicologia da Indústria e da Psicologia Organizacional e lança uma visão no trabalho como um fenômeno de fundo e repercussões psicológicas e sociais.

É nesse campo que a análise e a intervenção devem ser realizadas, porquanto, o mundo do trabalho se estende para muito além das leis e da economia, indo para a educação, saúde, família e fruição do tempo. E, sem um pensamento sistêmico e que dá voz ao trabalhador, as condições reais de trabalho nunca poderão ser efetivamente transformadas.

## Referências bibliográficas


ANTUNES, R. L. 2005. *O caracol e sua concha*: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho. São Paulo: Boitempo.

BARRAYCCOA, J. 2005 *El tiempo muerto:* tribalismo, civilización y neotribalismo em la construcción cultural del tiempo. Barcelona: Ediciones Scrire,.

CASTEL, R. 2003. *As metamorfoses da questão social*: uma crônica do salário. 4. ed. Petrópolis: Vozes.

DAL ROSSO, S. 2008. *Mais trabalho!*: a intensificação do labor na sociedade contemporânea. São Paulo: Boitempo.

DONKIN, R. 2003.*Sangue, suor & lágrimas*: a evolução do trabalho. São Paulo: M. Books do Brasil.

DURKHEIM, E. 1978. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril Cultural.

DURKHEIM, E. 1978. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Abril Cultural.

ELIAS, N. 1998. *Sobre o tempo*. São Paulo: Cia das Letras.

ENGELS, F. 1976. *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, [Online]. Universidade Federal Fuminense. Disponivel em: <https://www.gepec.ufscar.br/publicacoes/livros-e-colecoes/marx-e-engels/sobre-o-papel-do-trabalho-na-transformacao-do.pdf>: acesso [05 de março de 2023].

ENGELS, F. 1985. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Global.

FEDERICI, S. 2023. *Além da pele*. São Paulo: Editora Elefante.

HARVEY, D. 2016. *17 contradições e o fim do capitalismo*. São Paulo: Boitempo.

HAYEK, F. A. 2009. *O caminho da servidão*. Lisboa: Edições 70.

HOBSBAWM, E. 2016a. J. *A era das revoluções, 1789-1848*. 25. ed. São Paulo: Paz & Terra.

HOBSBAWM, E. 2016b. *A era do capital, 1848-1875*. 25. ed. São Paulo: Paz & Terra.

KATZ, D.; KANH, R. L. *Psicologia social das organizações*. 3 ed. São Paulo: Atlas.

KOPES, L. L. 1996. *A Brief History of the Society for Industrial and Organizational Psychology, Inc*. – A Division of the APA. American Psychology Association. Disponivel em: < https://www.siop.org/About-SIOP/SIOP-Museum/Koppes-History>: acesso [05 de março de 2023].

LACAN, J. 1999. *O Seminário, As formações do inconsciente***.** Rio de Janeiro: Zahar, v. Livro 5.

MARX, K. 1993. *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Lisboa: Edições 70.

MARX, K. 2011a.*O Capital***:** crítica da economia política. 24. ed. São Paulo: Boitempo, v. Livro 1.

MARX, K. 2011b.*O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo.

MARX, K. 2016. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo : Martins Fontes.

MUNNÈ, F. 1990. *Psicosociologia del tiempo libre*: um enfoque critico. Mexico: Trillas.

NARDI, H. C. 2006. Ética, trabalho e subjetividade**.** Porto Alegre: Editora da UFRGS.

SENNETT, R. 2012. *A corrosão do caráter***:** o desaparecimento das virtudes com o novo capitalismo. Rio de Janeiro: Best Bolso.

SCHEIN, E. 1982. *Psicologia organizacional*. Rio de Janeiro: Prentice-Hall.

SILVA, M. F. S. 2004. A Psicologia Social e a Psicologia (Social) do Trabalho. In SILVA, M. F. S.; AQUINO, C. A. B. *Psicologia Social*: desdobramentos e aplicações. São Paulo: Escrituras.

SMITH, A. 1996..*A riqueza das nações*: investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Nova Cultura, Livro 1.

THOMPSON, E. P. 2012. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, v. 3: a força dos trabalhadores.

VATIN, F. 2002. *Epistemologia e sociologia do trabalho*. São Paulo: Instituto Piaget.

VEBLEN, T. 2004. *Teoría de la clase ociosa*. Madri: Alianza Editoral.

WEBER, M. 2003. *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2. ed. São Paulo: Pioneira.

# Práticas críticas de si: o pensamento hegemônico em xeque

## *Critical practices of oneself: hegemonic thinking in check*

Juliana Ortegosa Aggio
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
juortegosa.aggio@gmail.com

**Resumo:** Com base nas reflexões de Aníbal Quijano, Monique Wittig, María Lugones e Glória Anzaldúa, foi possível compreender que há um modo hegemônico de pensar que opera com base em *categorias* heteronormativas coloniais binárias e num *modo* universalizante. Se, na contemporaneidade, o pensamento hegemônico é marcadamente heteronormativo, colonial e neoliberal, e naturaliza diferenças numa chave binária e desigual, produzindo efeitos práticos materiais opressivos, recusá-lo significa realizar um processo de descolonização do próprio modo de pensar. Tal processo pressupõe não apenas criticar suas categorias dicotômicas, seu modo universalizante de operar e seus efeitos destrutivos, mas que a crítica se desdobre no que denominei, inspirada por Foucault e Butler, de *práticas críticas de si*, ou seja, uma internalização cotidiana da crítica e abertura para outros modos de pensar e viver as relações a si, com os outros e para com a verdade.

**Palavras-chave:** pensamento hegemônico; heteronormatividade; colonialidade; práticas críticas de si.

**Abstract:** Based on the reflections of Aníbal Quijano, Monique Wittig, María Lugones and Gloria Anzaldúa, it was possible to understand that there is a hegemonic way of thinking that operates on the basis of binary colonial heteronormative *categories* and in a universalizing *way*. If, in contemporary times, hegemonic thinking is markedly heteronormative, colonial and neoliberal, and naturalizes differences in a binary and unequal key, producing oppressive practical material effects, rejecting it means carrying out a process of decolonization of the way of thinking itself. This process presupposes not only criticizing its dichotomous categories, its universalizing way of operating and its destructive effects, but that the criticism unfolds in what I have called, inspired by Foucault and Butler, *critical practices of the self*, in other words, a daily internalization of criticism and openness to other ways of thinking and living relationships with oneself, with others and with the truth.

**Key-Words:** hegemonic thinking; heteronormativity; coloniality; critical practices of oneself.

Recebido em 31 de maio de 2024. Aceito em 01 de outubro de 2024.

> Até que a filosofia que mantém uma raça superior e outra inferior seja finalmente e permanentemente desacreditada e abandonada, todo lugar está em guerra.
>
> (*War*, Bob Marley)

**O jogo entre a singularidade e a identidade**

Quando escrevemos um texto e comunicamos uma ideia filosófica, a primeira interpelação que me poderia ser feita logo de início é a seguinte: o que você deseja com esse texto? Por que você nos traz esta questão filosófica? Ou mesmo: quem é você que nos está trazendo essa questão e por quais razões ou intenções? Num saber localizado a partir de uma perspectiva não apenas minha, individual, mas nossa e de nosso tempo, eu, uma mulher brasileira, paulista, residente na Bahia, branca, feminista, lésbica e mãe, gostaria de formular algumas perguntas com uma intenção bastante singela que, se for nítida o suficiente, poderá ser compreendida ao final. Se a identidade é uma ficção criada em uma cultura a partir de discursos verdadeiros sobre o sujeito, uma problemática íntima e cotidiana atravessa nossas vidas: o que eu sou, em sua mais exata e profunda singularidade, não teria nome nem expressão identitária, já que o que eu sou é e não é o que dizem que sou. Embora nossa sociedade, língua e cultura atribuam nomes gerais que marcam a existência dos indivíduos e nos fazem existir para os outros e em uma dada sociedade, a singularidade sempre escapa a qualquer generalização, do que se segue que nossa existência é própria tanto ao singular quase indizível como à generalidade social dizível e taxativa. Socialmente inteligível e reconhecível para si e para o outro. Singularmente fronteiriça entre o inteligível e o ininteligível, entre o nomeável e o inomeável, já que o singular é aquilo mesmo que não pode ser nomeado com precisão, do ponto de vista da linguagem, por ela encerrar nela mesma uma precariedade na apreensão do singular: a linguagem opera necessariamente com termos gerais. Por mais que se intua que há uma singularidade não dizível em termos gerais, quando tento dizer de mim mesma naquilo que há de singular, eu tenho em minhas mãos essa precariedade da linguagem que não opera senão por termos gerais. Há, todavia, uma singularidade de minha existência que resiste e tensiona com minha existência social. Há um jogo entre identidade e singularidade. E a identidade é uma função e um marcador de poder social.

Embora na ultrassonografia da barriga de minha mãe, o meu gênero já tenha sido determinado pela interpelação médica que disse "é uma menina", e um nome feminino me tenha sido, em seguida, atribuído; embora todos os dias eu vista roupas femininas e seja reconhecida e interpelada como mulher cis pelos outros; ainda assim, mesmo diante de marcadores de identidade que dão inteligibilidade, como diria Judith Butler (2016), à minha existência social, há uma singularidade que resiste na medida mesmo em que a ficção identitária não é capaz de inteligir plenamente e esgotar toda existência individual. Numa espécie de jogo agonístico, ora cedemos mais, ora resistimos e subvertemos o poder determinante de tal ficção, compartilhada socialmente e assumida pelo indivíduo não apenas como sendo dele, mas sendo ele. Então, se, por um lado, alguém diz que sou mulher e ser mulher numa sociedade é uma ficção, um constructo social, por outro, em alguma medida a minha existência individual resiste a se reduzir a esse marcador social ou nomenclatura imposta involuntariamente quando eu exerço a crítica. Eu não decidi ser mulher; disseram que eu sou mulher desde a barriga da minha mãe. Essa categoria de gênero me foi imposta socialmente e eu reproduzi involuntariamente as características que, no meu corpo, ganharam uma forma de mulher: meu cabelo, minha vestimenta, meu jeito de falar e de me comportar. Mas há algo em mim que diz: eu não sou inteiramente isso que querem que eu seja. Há algo em mim que resiste a essa nomenclatura identitária do ser mulher em nossa sociedade. Pelo menos, como lésbica, encontro-me um tanto despreocupada em exercer a função social de dar prazer aos homens e assim escapo ou recuso alguns aspectos da heterossexualização do ponto de vista afetivo, sexual, estético etc. Por outro lado, eu gosto de ter o meu corpo de "mulher", com seios e vagina, o que sinaliza que eu não quero ser homem,

mas tampouco a mulher idealizada para os homens. Talvez, ser lésbica não significa simplesmente não ser mulher, como quis Monique Wittig, mas outra mulher que não aquela idealizada e objeto de apropriação pelos e para os homens. Eis aqui, nessa agonística, algum lampejo de liberdade diante das determinações do poder e suas narrativas que nos constituem.

Montada a cena, o grande ato dramático surge no momento em que, diante do enigma da liberdade de se constituir, alguma ruptura é possível nessa trama do jogo entre a imposição social da identidade e certa resistência singular. Essa possibilidade reside no ato de pensar como um *colocar-se em questão* de modo que o pensamento não mais poderia estar desprendido da prática de si, de uma profunda e transformadora reflexão sobre si. Antes de abordar o que denomino prática crítica de si, cabe perguntar de que *si* estamos falando. Certamente, não estaria aqui tomando o tempo de vocês para sustentar uma nova metafísica do *si* ou do *eu*. Trata-se não de uma substância cravejada de atributos essenciais e acidentais, nem estaria o *si* regado pelo poder divino da imutabilidade, pairando sobre nossas cabeças como uma natureza humana ou uma ideia abstrata de humanidade que nada diz de nós em nossas particularidades, tampouco poderia ser pura humanidade ou pura racionalidade, já que nenhuma dessas ilusões se mostraram convincentes para os tempos atuais. Como bem mostrou Foucault, na conferência *A cultura de si*, em 1983: "o *si* não é mais do que relações consigo próprio. O *si* é uma relação. O *si* não é uma realidade, não é uma coisa estruturada, dada no início. É uma relação consigo próprio" (FOUCAULT, 2015, p.97). Se o *si* não é uma coisa estruturada ou uma substância permanente, então é sempre um vir a ser. Somos relações a si que vão se dando e se modificando, denominadas por Foucault de modos de subjetivação dentro de uma trama social de assujeitamentos e desassujeitamentos. Estamos sendo em relação a si e aos outros, ou como disse María Lugones (2014), é o ser-sendo relacional. Eis a plasticidade da subjetividade: o *si* não é uma essência, mas um campo de relações atuais e possíveis. Em poucas palavras: o *si* se faz em relações a si e com os outros, e tais relações podem ser mais ou menos livres, na medida em que resistem mais ou menos ao que há de opressor no poder determinante da identidade.

Certamente, nossos problemas sociais são muito maiores e mais complexos do que problemas de identidade, mas o que não podemos deixar de considerar é que as estruturas opressoras de raça, de gênero, de sexualidade e de classe permeiam, necessariamente, os processos de autodeterminação. Embora não se possa reduzir a singularidade do *si* à sua existência social, ele é transpassado pelas relações sociais, pois somos constituídos e nos constituímos do mesmo modo em que somos capazes de nos *des*fazermos e nos *re*fazermos no interior mesmo da trama social. Seria muito ingênuo dizer que o indivíduo é simplesmente um produto social passivamente produzido, sem qualquer capacidade de feitura de si, assim como seria muito pretensioso afirmar que o indivíduo é capaz de se autodeterminar plenamente, como se ele fosse uma entidade insular sem relações intersubjetivas ou tivesse uma racionalidade poderosa o suficiente, de modo que o seu exercício o libertasse de toda e qualquer determinação vinda do "exterior".

Depois desse percurso sobre o que somos ou estamos sendo na nossa existência individual e social, a pergunta fundamental que gostaria de colocar é a seguinte: como nós, enquanto indivíduos, podemos recusar aquilo que fizeram de nós? Onde está a nossa liberdade de autodeterminação diante das determinações sociais? Se a questão posta por Kant - o que somos nesse tempo que é nosso? - predominou na modernidade desde o século XVIII, a questão posta por Foucault, em 1982, no texto *Sujeito e Poder*, parece ser mais apropriada nessa busca pela liberdade na atualidade: não se pergunta mais ou simplesmente o que somos, mas como podemos recusar o que somos? Aqui se encontra a tensão entre a existência social – o que somos – e a existência individual – a possibilidade de recusar o que somos. É claro que há um entrelaçamento entre o social e o individual, entre essas duas perguntas ou investigações sobre si: não se poderia recusar o que se é sem antes saber o que se é. Procurar saber o que se é não significa obter uma definição positiva de *si* e depois negá-la, gerando uma definição negativa de *si*. Como se eu buscasse me definir como mulher e então passasse a recusar essa definição e a me definir negativamente como não mulher, ou como homem,

ou não binário. Não se trata de jogar com as nomenclaturas definitórias ou identitárias. Ora, a busca de uma definição de *si* já é, ela mesma, problemática. A definição de *si* pressupõe se atribuir predicados universais e abstratos o suficiente para não dizerem nada sobre a existência singular, ou para enquadrarem ou excluírem esse *si* de uma determinada formulação cultural identitária. Nessa lógica, se eu sou mulher, então não sou homem; se eu sou lésbica, então não sou hétera e assim por diante. A ênfase aqui vai em outra direção: o que é preciso fazer diante das nomenclaturas identitárias? O trabalho sobre *si* que proponho não é o da busca de uma definição, mas o de recusar enquadramentos, condicionamentos, possíveis definições e ditames sociais e culturais sobre *si*. A recusa, enquanto um lugar de liberdade, embora nos lance numa experiência vertiginosa de revisão de sentidos sobre a própria existência, não nos conduziria à paralisia niilista: eu não sou isso, mas tampouco sou aquilo, então não sou nada e nada mais faz sentido sobre mim mesma. Partindo da atitude crítica tal qual proposta por Foucault (1978), a recusa não se encerra nela mesma, ela permite nos abrirmos a outras relações possíveis, outros modos de existir e viver mais livres e menos opressivos.

Segundo Foucault, em sua conferência *O que é a crítica* (1978), a crítica, inspirada em Kant, deve procurar não mais delimitar as condições e os alcances do conhecimento, portanto, a extensão de nossa capacidade cognitiva e de produção epistêmica como fez o filósofo alemão, mas, ao ser compreendida como atitude, êthos, modo de ser, virtude em geral, deve poder assumir um papel prático nessa trajetória de revisão de si mesmo. A recusa pressupõe, de alguma maneira, a capacidade de se rever. Trata-se não apenas de saber o que se é, mas de questionar o que fizeram de mim. O que importa é o que eu faço de mim a partir do que fizeram de mim. Nesse sentido, a crítica enquanto maneira crítica de pensar, dizer e agir, deve ser compreendida aqui não como um modo de se conformar às normas, mas como uma relação crítica com as normas que desafie a ordem estabelecida e possibilite certa liberdade na reelaboração de si. É preciso não apenas questionar as normas, mas se dar conta que o próprio questionamento das normas às quais minha existência foi enquadrada, às quais pertence a minha identidade social, faz com que eu me questione. Na medida em que questiono a identidade à qual estou atrelada, ponho em questão não apenas o tecido normativo da sociedade, mas a mim mesma, a minha própria inteligibilidade e humanidade. Ao exercer a crítica sobre mim como uma prática de si, eu flerto com o lugar da indefinição, da ininteligibilidade, do abjeto e do monstruoso, e me coloco em risco, já que o monstruoso "deve" ser eliminado para preservação na "normalidade". Ou, como formula com clareza Butler, a crítica deve procurar fornecer "as condições e as indefinidas possibilidades de transformar o sujeito, de nos transformarmos a nós próprios" (BUTLER, 2015, p. 206).

Sabemos que, grosso modo, a crítica é algo instrumental e não uma finalidade nela mesma. Ela sempre existiu para que se possa estabelecer julgamentos epistemológicos, morais ou estéticos, mas aqui ela significa a possibilidade de transformação de si. Ela é o solo a partir do qual a liberdade é possível na medida em que permite a recusa a partir da qual é possível a ressignificação e a reelaboração de si. Trata-se da atitude de se pôr em questão verdades estabelecidas como naturais e determinantes dos modos de existir, portanto, da prática de se rever na medida em que põe em xeque as "suas" verdades e as regras de verdade. Crítica enquanto atitude reflexiva e prática antidogmática, enquanto estratégia de questionar verdades supostamente inquestionáveis ou que se espera que as pessoas aceitem sem questionar: verdades dogmáticas, imutáveis, essenciais, cuja existência seria sustentada em si mesma. O essencialismo e a imutabilidade atribuídos à verdade é que devem ser postos em questão, e não a própria verdade, como se a mesma fosse impossível e o niilismo paralisante vencesse. Ao invés de relativização absoluta da verdade de modo a anulá-la, é preciso historicizá-la, contextualizá-la, ou seja, trata-se de pressupor uma historicização da verdade que se contrapõe a um possível caráter absolutismo essencialista. Diante de todas as tecnologias e artimanhas do poder em fazer parecer naturais as verdades, em naturalizá-las como supostamente inquestionáveis, o melhor aliado é o exercício da crítica para que se possa desconfiar, rejeitar, limitar e recusar a atuação de tais verdades na constituição de si. Em suma, é preciso não ter para com a verdade uma relação de submissão, sujeição e obediência servil, mas antes uma relação crítica, o que implica, necessariamente,

uma relação crítica consigo mesmo e com o outro de modo a não ter sua subjetividade excessivamente governada e subjugada.

**A liberdade da recusa**

Se a recusa é o mote, a grande dúvida incide sobre saber *o que* e *como* recusar. Sobre *o que* recusar, cabe dizer, primeiramente, que a recusa não é gratuita, aleatória e feita de modo indiscriminado. O critério é a opressão, ou seja, trata-se de recusar relações opressivas consigo e com os outros. Senão todas, certamente grande parte das opressões são produzidas pelo o que denomino de pensamento hegemônico heteronormativo colonial. Esse pensamento organiza as diferenças de modo dicotômico, dualista, binário, operando uma homogeneização e apagamentos das diferenças singulares a partir de categorias gerais binárias. As diferenças, que são da ordem do singular, são lidas nessa chave dicotômica e valorizadas hierarquicamente, de modo a serem transformadas em desigualdades sociais e assim produzirem violências. Esse é o grande malefício do pensamento hegemônico: ler as diferenças como desigualdades. As diferenças entre os corpos é da ordem da multiplicidade particular quase infinita que nada justifica a leitura binária de gênero, a não ser a necessidade de produzir uma desigualdade social sustentada pelo regime cisheteropatriarcal entre homens e mulheres, e colonial entre humanos e não humanos, entendendo que o regime colonial pressupõe o heterossexual em seu interior, já que ter humanidade é ter um gênero.

O pensamento hegemônico, em suma, classifica as diferenças em termos identitários, dicotômicos e hierárquicos – superior/inferior, humano/não humano – produzindo violências sociais e, por isso, deve ser colocado em xeque. Isso significa que o critério da recusa é tanto social: a violência das exclusões oriundas da hierarquização e da vulnerabilização de seres tidos como "inferiores" por meio da atribuição desigual de valor às identidades; quanto individual: o sofrimento de ter sua existência legitimada senão em termos normativos. Ora, se há identidades mais ou menos normativas, "normais", aceitas, valorizadas dentro do quadro hierárquico de cada sociedade, recusar essa valorização hierárquica violenta pressupõe, primeiramente, colocar em questão o poder das normas presente no modo de operar do pensamento hegemônico que estrutura as identidades internalizadas pelos indivíduos. Em outros termos, trata-se, primeiramente, de colocar em questão tal poder oriundo do pensamento hegemônico, e recusar certas narrativas e discursos verdadeiros sobre o que somos e o que podemos ou não ser.

Sobre *como* recusar o que somos, recorro ao cruzamento estratégico entre crítica e atitude proposto por Foucault. Um cruzamento que faz do conhecimento crítico uma prática de si, ao que denomino práticas críticas de si enquanto práticas que colocam o pensamento hegemônico em xeque. Mas antes de chegar ao xeque-mate, gostaria de mostrar o caminho que estou trilhando para tornar visível o que denomino de pensamento hegemônico.

Minha inspiração inicial surge da potente reflexão da filósofa Monique Wittig, em seu ensaio "O pensamento hétero" (1980), no qual ela mostra que a heterossexualidade passa de instituição social, política e econômica, conforme formulado por Adrienne Rich, para um regime político que governa o nosso modo de pensar. Cabe fazer uma observação importante sobre o nome desse ensaio e do livro homônimo publicado em inglês como *The Straight Mind* e, em francês, como *La pensée straight*. A palavra hétero, em português, não dá conta da complexidade do termo *straight*, que significa tanto hétero como reto, estreito, correto, padrão, fazendo uma remissão ao fato de tal pensamento ser hegemônico e operar como fator normatizante. Nas suas palavras: as categorias "mulher", "homem", "sexo", "diferença", "história", "cultura", "real" "funcionam como conceitos primitivos de um conglomerado de todo tipo de disciplinas, teorias e ideias atuais, ao qual chamarei de pensamento hétero" (WITTIG, 2022, p. 61). Tais categorias são afirmadas como naturais, ou seja, como inevitáveis, o que supostamente autorizaria o caráter epistêmico de universalidade, já que um fenômeno natural possui características universalizáveis: a identidade imutável

que unifica diferentes particulares. Um fenômeno natural é nomeado como algo universal ao subsumir particulares e sua inevitabilidade é traduzida como uma lei. Se tais categorias são tidas como naturais, então também seriam universais, inevitáveis, imutáveis, eternas.

Ora, o que estou chamando de pensamento hegemônico é o que opera com base em *categorias* heteronormativas coloniais binárias e, a partir dessas, funciona num *modo* universalizante. São duas as características fundamentais desse pensamento: o seu *objeto* são as categorias dicotômicas homogêneas e o seu *modo* de operar é a universalização, verticalização e hierarquização. Em poucas palavras, trata-se de um tipo de pensamento que se pretende universal por meio da estratégia de ocultar sua origem histórica, qual seja: uma cosmovisão particular – a europeia. Ele também oculta que representa apenas uma forma de pensar, colocando-se como pensamento universal, único ou superior. Como disse Dussel (2005, p.30): "ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a 'universalidade-mundialidade'". Um provincianismo com pretensão de universalidade como estratégia de domínio imperialista. Dussel foi claro em mostrar que há um tripla imbricação entre modernidade ocidental eurocêntrica, capitalismo mundial e colonialismo, ou seja, o capitalismo ganhou sua feição imperialista mundial com o colonialismo. O que temos na modernidade, ao fim e ao cabo, são paradigmas distorcidos de conhecimento e promessas libertadoras e emancipadoras, como as Iluministas, que fracassaram em termos de justiça social. O grande dilema da modernidade não foi a utopia de emancipação, mas o que essa utopia carregou com ela: o mito da superioridade dos europeus, ou seja, emancipar-se é se tornar europeu, logo, a imposição da cultura europeia, inclusive através de guerras e violências, seria, nessa visão, de responsabilidade dos "bárbaros" indígenas e africanos que resistem a serem educados. O projeto de modernização tem como estratégia parecer ser educacional e civilizatório para mascarar a exploração e dominação das populações que foram racializadas pelos europeus. Com efeito, se o projeto de libertação Iluminista inspirou o fim do colonialismo, certamente não foi determinante para o fim da colonialidade do poder. A modernidade nasceu sob um paradigma/pacto/contrato de racionalidade que exclui o colonizado desse projeto e que se efetiva com o que Aníbal Quijano denominou de colonialidade do poder.

Como anunciou Quijano, em seu texto que marca o movimento latino-americano de descolonização, *Colonialidade e Modernidade/Racionalidade*, de 1992, o que ele denomina de "colonialidade do poder" pode ser entendido como um poder colonial que teve início na colonização da América, em 1492, e perdura até hoje nas ex-colônias. Primeiramente, o autor diz que é preciso distinguir colonização ou colonialismo de colonialidade. A colonização da América estabeleceu, segundo o autor, uma ordem mundial dividida entre a classe dominante europeia e seus descendentes euro-norteamericanos e a classe dominada da América Latina e África. Foi um processo de escala global, de uma violência sem precedentes na história e com uma enorme concentração de recursos. Assim, o autor compreende o colonialismo como um sistema de dominação político-militar, e a colonialidade como dominação ainda presente na atualidade de ordem cultural, social e econômica sobre as outras culturas não europeias, ou seja, "o complexo cultural conhecido como racionalidade/modernidade europeia que serviu como um paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo", do que se segue que "a colonialidade, em consequência, é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo, como ordem política explícita, foi destruído" (QUIJANO, 1992, p. 4).

O ponto a ser destacado é que, mesmo com a independência do ponto de vista formal político-jurídico, ainda se mantém a estrutura colonial de poder que produziu e continua produzindo discriminações sociais sob o estigma da raça. Ora, não é difícil de notar que os atuais explorados, dominados, discriminados são pessoas não-brancas racializadas. Se o colonialismo político foi eliminado, o cultural permanece, o que pode ser descrito, segundo Quijano, não apenas como subordinação, mas como uma verdadeira colonização do imaginário. O processo de colonialidade do

poder incidiu sobretudo na cultura e no modo de produzir conhecimento, fenômeno denominado de eurocentrismo, que posteriormente se estendeu para o modo de vida social e político, durante o período histórico da chamada modernidade até a atualidade. Houve uma sistemática repressão dos objetos e modos não europeus/ocidentais até que imperasse um modo de racionalidade técnico-científica que se autoproclamou como modelo de validação da produção do conhecimento dito rigoroso, neutro, científico, positivo, universal e excelente. O que houve, resumidamente foi: (i) repressão sistemática de saberes de outras etnias não europeias; (ii) controle social e cultural sobre os modos e os produtos de tais saberes; (iii) mistificação da própria cultura europeia.

Podemos inferir que o conhecimento se torna, pois, um lugar de poder colonial e fálico com a europeização, o branqueamento e a masculinização de sua produção. Institui-se, processualmente, uma universalização da cultura, vida e pensamento europeus. E o pensamento que opera de modo hegemônico é colonial, neoliberal, heteropatriarcal, portanto, branco, burguês, europeu e masculino. O seu viés colonial pode ser traduzido como uma razão eurocêntrica, violenta, desenvolvimentista e perversa sob as vestes de uma razão emancipatória, civilizacional e libertadora.

Para além do domínio epistêmico e cultural, a colonialidade do poder pode ser compreendida como um poder que incide, segundo Quijano, sobre o trabalho, o sexo, a natureza e a subjetividade, o que eu compreendo, para além de Quijano, como modos de exploração máxima do (i) trabalho escravo e seus produtos, (ii) do trabalho produtivo, sobretudo das pessoas racializadas e das mulheres, (iii) do trabalho reprodutivo pelo viés da heterossexualização das mulheres, (iv) da natureza e seus recursos, bem como a fabricação de subjetividades neoliberais enquanto empresários de si competitivos e consumidores. Ochy Curiel (2020, p. 127) resume com clareza a visão de Quijano:

> A colonialidade do poder implica relações sociais de exploração/domínio/conflito em torno da disputa pelo controle e domínio do trabalho e seus produtos, da natureza e seus recursos, pelo controle do sexo e seus produtos, da reprodução da espécie, da subjetividade e seus produtos, materiais e intersubjetivos, inclusive o conhecimento e a autoridade, e seus instrumentos de coerção.

A exploração e o domínio próprios do poder colonial se efetiva com a fabricação de ficções modernas poderosas como a de "raça" e, como acrescenta María Lugones, de "gênero". Ou seja, a colonialidade permeia todos os âmbitos da vida ao produzir, como disse a filósofa, classificações sociais de ordem universal pautadas na ideia de "raça" e assim permitir que surjam novas identidade geoculturais, como a "América" e a "Europa", o "Ocidente" e o "Oriente", assim como identidade sociais como o "europeu", o "índio", o "negro" (2020, p. 57). A diferença, antes de ser sustentada no que ela difere, foi negada, apagada ou distorcida. Como diz Quijano (1992, p. 6), as diferenças foram

> admitidas, antes de tudo, como desigualdades no sentido hierárquico. E tais desigualdades são percebidas como de natureza: só a cultura europeia é racional, pode conter "sujeitos". As demais não são racionais. Não podem ser nem almejar "sujeitos". Em consequência, as outras culturas são diferentes no sentido de serem desiguais, de fato inferiores por natureza. Só podem ser "objeto" de conhecimento ou de práticas de dominação.

Há um esforço secular dos europeus em justificar epistemologicamente pela natureza inferior desse outro diferente a desigualdade e a possibilidade de dominá-lo. O outro não europeu é diferente no sentido de desigual e inferior por natureza, já que não é racional como o europeu, o que se configura como uma estratégia de dominação colonial: "o paradigma europeu de conhecimento racional não somente foi elaborado no contexto de, mas como parte de uma estrutura de poder que implicava a dominação colonial europeia sobre o restante do mundo. Esse paradigma expressou, em um sentido demonstrável, a colonialidade dessa estrutura de poder" (QUIJANO, 1992, p. 6). Ora, a Europa se pensa como espelho e as demais culturas acreditam nessa quimera. A grande dificuldade é que nós, latino-americanos, não percebemos que a imagem

do espelho eurocêntrico distorce a imagem do que nós somos. Quijano finaliza seu texto *Colonialidade do poder, eurocentrismo* e América Latina[1] nessa direção: "é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos" (2000, p. 139). Trata-se, portanto, de recusar o que *fizeram* de nós e o que nós *fazemos* de nós mesmos. Para tanto, é preciso descolonizar, o que implica a reconstrução do próprio modo de pensar e de existir a partir da crítica ao paradigma europeu da racionalidade/modernidade.

Diante de tais considerações de Wittig sobre o pensamento hétero e de Quijano sobre a racionalidade moderna europeia, vemos um processo histórico desde a modernização/colonização em que a produção de conhecimento se torna um lugar privilegiado do poder colonial e fálico com a europeização, o branqueamento e a heterossexualização. Institui-se, processualmente, uma universalização da cultura, vida e pensamento europeus. Consequentemente, o que temos atualmente é a hegemonia de um tipo de pensamento que opera nos moldes coloniais, neoliberais, cisheteropatriarcais, portanto, alicerçado em uma cultura capitalista neoliberal hegemonicamente branca, cisheterossexual, masculina, burguesa e europeia que supervaloriza indivíduos brancos, do sexo masculino, descendentes de europeus, e da classe média/alta.

Tal pensamento de cunho neoliberal, mercadológico, que calcula o lucro a preço de vidas, distribuindo de modo desigual o valor da vida, procura mascarar a desigualdade que ele mesmo produz e que o mantém sob as vestes de uma ética meritocrática que aposta no indivíduo como empresário de si e inteiramente responsável pelo seu próprio sucesso ou fracasso, como se todos tivessem as mesmas condições e oportunidades, como se vivêssemos em uma sociedade desigual em consequência única e exclusivamente da falta de mérito individual e não de uma estrutural violentamente desigual. Em poucas palavras, o sujeito de racionalidade neoliberal se enxerga como uma entidade dentro de uma intensa dinâmica de competição, ou seja, o sujeito empresário de si é aquele em que a relação de si a si é mediada por uma lógica empresarial na medida em que deseja se administrar como uma empresa bem sucedida. Nessa lógica, o processo de alienação é extremo, porque o trabalhador não se vê como trabalhador, e sim como empresário de si. O paradigma desse tipo de regime de precarização nefasto do trabalho foi denominado de *uberização*.

Segundo Dardot e Laval (2016, p.333), a grande inovação proposta pela tecnologia neoliberal é a de "vincular diretamente a maneira como um homem 'é governado' à maneira como ele próprio 'se governa'". Ora, se o indivíduo moderno é governado para servir ao patrão e gerar o máximo de lucro, quando ele internaliza esse governo que vem de outro como um governo de si, ele passa a se ver como patrão de si mesmo, como aquele que se governa. A grande ilusão é que ele não se governa livremente, ele se governa exatamente da maneira como era antes governado. Há, portanto, uma ilusão de autogoverno, porque o governo de si, nos moldes neoliberais, nada mais é do que a internalização do desejo de sucesso, conquista e competividade: exatamente o que faz com que esse trabalhador não se veja mais como explorado, mas como empresário de si que precisa dar o seu máximo para ser bem sucedido. Não importa mais se ele está trabalhando para alguém, a sensação é a de que ele está trabalhando para si e que a única coisa que importa é cumprir as metas e bater os recordes. O engano maior é justamente o autoengano, porque ao bater a meta rivalizando com seus colegas, ele nada mais está fazendo do que produzir maximamente lucro para seu patrão. Ao ser governado pelo desejo de sucesso, é o governo do outro que está sendo internalizado como se fosse governo de si. Em suma, o neoliberalismo se configura como uma racionalidade que estrutura as políticas e as condutas dos indivíduos, fazendo com que a concorrência se torne a norma de conduta e a

[1] Nesse texto, Quijano aprofunda a relação entre colonialidade e eurocentrismo e enfatiza a raça como um elemento determinante na instauração e manutenção de tal poder. A colonialidade do poder pode ser entendida como o padrão de poder mundial, isto é, como capitalismo colonial moderno eurocentrado que possui as seguintes características: o poder é hegemônico, sua extensão é mundial, seu eixo é a ideia de raça, sua origem e caráter é colonial e a racionalidade operante é eurocêntrica. O ponto forte desse texto, a meu ver, é a ênfase que Quijano dá à ideia de raça como fator determinante da colonialidade, pois que a ideia de raça é constitutiva tanto da dominação colonial, como do controle do trabalho em torno do capital. A raça é uma categoria mental da modernidade a partir da qual as identidades sociais são produzidas e associadas às hierarquias.

empresa o próprio modelo de subjetivação. A lógica da rentabilidade passa a ser um imperativo e faz com que o tempo, o afeto e o cuidado se convertam em investimento, metas e maximizações competitivas. As relações a si vão se tornando empresariais e as relações com os outros competitivas. Assim, resistir ao viés neoliberal do pensamento hegemônico significa recusar o governo empresarial de si e o governo do outro em termos de competitividade.

Esse tipo de racionalidade capitalista neoliberal colonial e heterossexual se apresenta em discursos dominantes e opera a partir de categorias que naturalizam diferenças numa chave binária e desigual produzindo efeitos práticos materiais opressivos, ou, como sinalizou Lugones, ela funciona a partir da lógica categorial moderna que "constrói as categorias em termos homogêneos, atomizados, separáveis, e constituídos dicotomicamente" (2014, p. 942), ou seja, que produz "a hierarquia dicotômica entre humano e não humano como dicotomia central da modernidade colonial" (2014, p. 936). O que significa dizer que a classificação em termos de raça e de gênero pressupõe a desumanização dos colonizados, pois, segundo o conceito *colonialidade de gênero* cunhado pela filósofa, como há um processo de redução ativa das pessoas ou desumanização dos colonizados, "a 'mulher colonizada' é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher" (2014, p. 939), visto que ter um gênero é sinal inequívoco de humanidade e a fêmea colonizada não foi considerada um ser humano. Ou seja, "o sistema de gênero é não só hierárquico, mas racialmente diferenciado, e a diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas" (2014, p. 942). Em outras palavras, "o sistema de gênero colonial dicotômico humano/não humano, que é constituído pela dicotomia hierárquica homem/mulher para os coloniais europeus + os/as colonizados/as não gendrados/as, não humanos/as" (2014, p. 943).

Lugones é radical ao mostrar que, em primeiro lugar, gênero enquanto um sistema opressor é uma criação moderna e colonial e, em segundo lugar, que não haveria colonialidade do poder sem colonialidade de gênero e vice-versa. Há uma construção mútua entre ambos, assim como entre raça e gênero. A colonialidade do poder violentamente inferioriza as mulheres colonizadas e o gênero opera como uma imposição colonial sobre as mulheres das sociedades pré-coloniais. É preciso, portanto, ler o sistema moderno/colonial de gênero (dimorfismo biológico, organização patriarcal e heterossexual das relações sociais) em termos raciais, pois que gênero e raça estão imbricados ou tramados e ambos são "ficções poderosas" coloniais (LUGONES, 2020, p. 22). Ou seja, se a colonialidade não diz respeito apenas à classificação racial, mas também à classificação sexo/gênero, então o gênero deve ser lido nessa chave racial e colonial.

Se o feminismo hegemônico e mesmo Quijano fizeram suas análises prescindindo da interseccionalidade, suas propostas de luta não serão suficientemente justas e eficientes: é preciso pensar em termos de coalizão entre diferentes, preservando a diferença e se unindo em coalizões no sentido de descolonizar nosso modo de ser e viver. Para Lugones, resistir significa descolonizar o gênero, o que pressupõe criar uma subjetividade ativa enquanto agenciamento em oposição à sujeitificação enquanto sujeito assujeitado às marcas de identidade e aos mecanismos normativos coercitivos. A aposta é numa infrapolítica que "marca a volta para dentro, em uma política de resistência, rumo à libertação" (LUGONES, 2014, p. 940), ou seja, é preciso resistir à colonialidade de gênero na tensão da diferença colonial e "na tensão da ferida colonial" (LUGONES, 2014, p. 945), na medida em que o/a colonizado/a habita um lócus fraturado, um lugar de tensão entre ação de resistência e subjugação, entre ser ativo e ser assujeitado, entre uma lógica binária e uma lógica interseccional ou múltipla, entre uma consciência dupla e uma consciência múltipla. Esse locus é habitado de múltiplas maneiras e, por isso mesmo, fraturado. Resistir é habitar essa fratura, essa ferida, se posicionar contra essa lógica que dilacera o pensamento e o ser em categorias binárias e recusar a própria invasão colonial de si que opera controlando e negando os modos diversos de existência, afinal, "a modernidade tenta controlar, ao negar a existência, o desafio da existência de outros mundos com diferentes pressuposições ontológicas" (LUGONES, 2014, p. 943).

Se a negação da diferença é o principal mecanismo do poder colonial, como já foi pontuado por Quijano e Dussel, a resistência se faz justamente na diferença colonial. Do ponto de vista metodológico, é preciso criar um novo hábito epistemológico partindo da recusa de uma leitura colonial de outras cosmologias, que faz uso da colonialidade da linguagem por meio da tradução colonial de outros mundos, aplicando uma trama conceitual ocidental binária de gênero, heterossexual, racializada e hierarquizada entre humano e não humano. Na direção contrária, o esforço se dá em assumir o tensionamento entre a identidade e a alteridade, e ser, como disse Anzaldúa (2019), tolerante com as ambiguidades e as contradições desse *locus* fraturado cujos enunciados são eles próprios fraturados e produtores de uma fratura no *logos* mesmo, de modo que, a partir da contradição, surjam novos sentidos, bem como deslocamentos no *status quo* ao qual se acomoda o pensamento hegemônico. Preservar a diferença colonial significa criar condições para um diálogo que faz circular o *logos* fraturado por meio de perspectivas subalternas em contraponto à perspectiva hegemônica. Nesse sentido, "a tarefa da feminista descolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la" (LUGONES, 2014, p. 948). O giro epistemológico decolonial não estaria dissociado de uma prática de si de mudança de hábito na produção de conhecimento.

Do ponto de vista da subjetividade, da intimidade, das relações a si e com os outros, a descolonização é uma práxis que critica a "opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social" (LUGONES, 2014, p. 940), ou seja, uma resistência por dentro e não por fora, comunitária e não individualista, relacional e não dicotômica, que se abre para a multiplicidade e a coalizão na tentativa de preservar e sustentar as diferenças, o que coaduna com o que denominei de *práticas críticas de si*, aqui entendidas como uma desconstrução por dentro do modo de pensar hegemônico e, por outro lado, abertura a um pensamento de fronteira, subalterno, descolonizado, feminista e antirracista. Nesse momento, Lugones se une à voz de Glória Anzaldúa e claramente diz: "estou propondo um pensamento de fronteira feminista, onde o limite da fronteira é um solo, um espaço, uma fronteira, para usar o termo de Gloria Anzaldúa, não apenas uma fenda, não uma repetição infinita de hierarquias dicotômicas entre espectros do humano desalmados" (LUGONES, 2014, p. 947). Trata-se de resistir desde dentro, de uma noção subalterna de si que se sustenta na diferença colonial e permite multiplicidades nunca reduzidas a dualidades, do estar sendo em relação e não em estado hierárquico dicotômico de dominação, do pensamento fronteiriço e fraturado que vigora nas coalizões e desmonta o imenso monolito do pensamento hegemônico colonial cisheteropatriarcal e capitalista.

Segundo Anzaldúa, resistir não é simplesmente se posicionar contrariamente ao pensamento hegemônico, mas desconstruí-lo dentro de si de modo a se abrir para a construção de novos sentidos numa outra gramática. Não se trata de apenas desafiar a autoridade do opressor como que reagindo a elas, mas sobretudo agindo para desconstruir as opressões já internalizadas e cicatrizar a divisão dicotômica do pensamento dualista. Ou seja, é preciso antes agir para resistir do que simplesmente reagir à opressão. Se o pensamento hegemônico é rígido, monolítico, unívoco, afirma a unidade por homogeneização, portanto, a exclusão da diferença; o pensamento fronteiriço é mestiço, flexível, múltiplo, divergente, sustenta a diferença num movimento de inclusão por coalizão. Enquanto o pensamento hegemônico quer a totalidade e cultiva a presunção de ser totalizador, o fronteiriço deseja o infinito e cultiva a capacidade de sustentar a diferença. O primeiro é da ordem da dominação na exata medida invertida em que o segundo é da ordem do amor. Assim, resistir pressupõe agir para cicatrizar a divisão dicotômica do pensamento dualista, ou seja, realizar o que chamo de *práticas críticas de si* de modo a se tornar, como diz Anzaldúa, mais tolerante às ambiguidades e às contradições para que elas sejam sustentadas ao invés de apagadas e para que delas surja uma nova consciência ou maneira de pensar, mais receptiva a perspectivas estrangeiras de ver e pensar, a abrir mão do lugar de segurança e familiar para possibilitar viver e ser desvios e deslocamentos, desconstruir-se e reconstruir-se. A consequência é prática: menor opressão e maior liberdade e justiça. Nas suas palavras: "extirpar de forma massiva qualquer pensamento dualista no indivíduo e na consciência

coletiva representa o início de uma longa luta, que poderá, com a melhor das esperanças, trazer o fim do estupro, da violência, da guerra" (ANZALDÚA, 2019, p. 326). Ora, se a sociedade ocidental eurocêntrica colonial estabelece que só existe homem e mulher e que isso significa ser um humano, que tal binarismo de gênero dá inteligibilidade e reconhecimento para a existência humana, então o.a colonizado.a, o não binarie, o intersexo, o queer e tantos outros "diferentes" e desviantes são considerados inferiores e menos ou nada humanos, o que supostamente "justificaria" toda violência sobre tais "seres", uma vez que apenas o humano seria digno de ser preservado e respeitado conforme o paradigma especista e antropocentrado.

Judith Butler, por sua vez, em *Problemas de Gênero* (2016), mostra como o binarismo metafísico estrutura a maior parte das obras canonizadas como filosóficas e é por elas sustentado como dogma: de um lado o racional, o ativo, o civilizado, a cultura, a história, a alma, e, de outro, o irracional, a emoção, o passivo, o selvagem, a animalidade, a natureza, o corpo, o sexo. O homem estaria do lado da razão e teria um corpo com sexo; à mulher lhe faltaria a mesma capacidade racional, ou, mesmo que igualmente capaz, não alcançaria a mesma desenvoltura cognitiva. A mulher estaria do lado das emoções e seria não um corpo *com* sexo, mas *o* sexo. O negro estaria também do lado das emoções e teria seu corpo reduzido à sua epiderme. Essa estrutura binária, hierárquica e metafísica é ela mesma opressiva e, como já foi pontuado, precisa ser colocada em xeque para que não continue sendo a base da produção epistemológica de nossas ciências.

**O pensamento hegemônico em xeque**

Se o pensamento hegemônico produz opressões ao operar com categorias binárias, universais e excludentes, a atitude crítica o coloca assim em xeque do seguinte modo: (i) apesar de seu caráter pretensamente irrefutável, seus termos e categorias são históricos e contingentes, portanto, refutáveis; (ii) apesar de sua tendência à universalização e interpretação totalizante, trata-se de um pensamento próprio a uma cultura particular (europeia) que produz um sujeito supostamente universal, mas que é, em verdade, particular (homens cis héteros brancos); (iii) por se pretender universal, imutável, irrefutável, possui um caráter opressor, na medida em que tende a transformar seus conceitos em leis universais de viés normativo e imperativo, todavia, seus conceitos, na verdade, são apenas categorias fundadas em constructos sociais questionáveis e refutáveis; (iv) ele produz a ideia de raça, de gênero, e de sexo, classificando hierarquicamente as diferenças entre os sexos, as raças, os gêneros como dogma político e filosófico, na medida em que tais categorias são tomadas como naturais e próprias de um curso a-histórico fadado à inevitabilidade; (v) por fim, e esse é o aspecto mais importante: trata-se de um pensamento que se funda na necessidade de haver um outro-diferente que seja dominado.

Nessa chave do pensamento hegemônico, o outro é apresentado como diferente para que seja controlado, como as lésbicas e gays em relação aos héteros, as mulheres em relação aos homens, os negros em relação aos brancos. Nas palavras de Wittig (2022, p. 63): "construir a diferença e controlá-la é um ato de poder, já que é um ato essencialmente normativo". Ora, na medida em que tal pensamento rejeita a possibilidade de o outro se constituir por ele mesmo, numa outra ordem simbólica, numa outra linguagem, podemos dizer que ele fornece, com suas categorias, a inteligibilidade que possibilita a existência em termos binários e hierárquicos e tudo o mais que escapa a tal pensamento não teria lugar de existência ou seria violentado na sua tentativa de existir por outra linguagem que não a hegemônica heteronormativa colonial.

Para resistir à maneira hegemônica de operar do pensamento, é preciso não apenas questionar suas *categorias*, mas também seu *modo* de operar universalizante e dogmático para com a verdade. Como foi dito, a relação com a verdade também deve ser crítica. Não podemos repetir o mesmo erro que é o de naturalizar verdades, mas apenas adotar "verdades" de modo que elas sejam sempre abertas, questionáveis, precárias, contingentes e mutáveis. A verdade não poderia mais ter o lugar de imperativo, de lei universal, de autoridade soberana. Ela deve estar sempre sob suspeita, sendo possível de ser refutada e descartada

sem pudor ou apego. Uma relação de desnaturalização e desuniversalização para com a verdade pode promover, ao meu ver, uma relação de si para consigo e para com os outros mais livre e menos opressiva. Se esse diagnóstico e prognóstico forem plausíveis, então subjetivar ou interiorizar verdades não poderia ser o mesmo que naturalizá-las. A aderência ao jogo de veridicção deve ser sempre crítica e parcial. O indivíduo precisa preservar seu estatuto de ser capaz de subjetivar para criar, construir e desconstruir a si mesmo. Por isso é fundamental ter uma relação de desapego, de distanciamento crítico e de questionamento constante sobre o que se estabelece como verdadeiro.

Resistir também significa não apenas lutar por mudanças econômicas radicais, como bem pontuou Wittig, mas mudar nossa linguagem e nosso pensamento, que atuam diretamente sobre a nossa subjetividade e sua relação com a sociedade. Sem dúvida, são muitos modos de lutas sociais e individuais. Aponto aqui não um modo fundamental de luta, mas sobretudo que toda luta implica um movimento de transformação do próprio agente transformador. Nesse sentido mais fundamental ou elementar, aquela/e que luta, resiste e subverte, põe em questão os discursos verdadeiros e o atual *status quo* do mundo. E ao pôr em questão o que se apresenta como verdadeiro, coloca a si mesmo em questão, num exercício crítico que não pode mais se realizar apartado de uma prática, ou que se define pela própria prática, isto é, uma *prática crítica de si*.

Como antídoto ao dogmatismo que nos impõe verdades e nos obriga a crê-las por autoridade, temos às mãos a prática da dúvida filosófica enquanto atitude crítica. Não há verdades em si sobre si, há verdades sobre si naturalizadas socialmente ou que ganham um aspecto de naturalidade ao serem introjetadas pela repetição no corpo e na fala. A proposta aqui é a de que conhecer-se é desnaturalizar e desintrojetar verdades sobre si, o que pressupõe não apenas exercer a crítica em relação ao pensamento hegemônico, mas de realizar práticas de si que sejam críticas, que resistam aos modos normativos opressivos de se relacionar consigo e com os outros.

Sendo assim, não apenas o pensamento hegemônico deve ser posto em xeque, mas, sobretudo, aquele mesmo que pensa desse modo e se percebe, mesmo que não o saiba, como superior ao outro diferente, identificado que está com seus iguais. Ora, se não podemos negar que nosso pensamento, dentro dessa cultura eurocêntrica colonial e heteronormativa, opera, em algum nível, num modo universalizante hierárquico e a partir de categorias dicotômicas, o grande desafio está não apenas em usar ferramentas epistemológicas para questionar e criticar o pensamento hegemônico, mas também ou sobretudo em se questionar e se criticar como uma prática de si que se realiza no jogo agonístico entre singularidade e identidade.

**Referências bibliográficas**

ANZALDÚA, G. La consciência de la mestiza / Rumo a uma nova consciência. In: HOLLANDA, Buarque (org). *Pensamentos feministas: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p.323-256.

BUTLER, J. *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão de identidade*, ed. Coleção Brasileira, Rio de Janeiro, 2016.

_____. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault (2013). *Cadernos De Ética E Filosofia Política, 1*(22), 159-179. Recuperado de https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/59447.

CURIEL, O. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, H. B. de (org.), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 121-138.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUSSEL, E., Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo* e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FOUCAULT, M. As técnicas de si (1988). In: Motta, M. (org.) *Ditos e escritos IX*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, p. 264-296.

_____. O sujeito e o poder (1982). In: Motta, M. (org.) *Ditos e escritos IX*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, p. 118-140.

_____. *O que é a crítica? seguido de A cultura de si*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2015.

_____. Verdade e subjectividade (Howison Lectures). *Revista de Comunicação e linguagem*. nº 19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993. p. 203-223.

LUGONES, M., Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

_____. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. de (org.), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 52-83.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449. Tradução de wanderson flor do nascimento.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo* e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

WITTIG, M. *Pensamento Hétero*. Trad. Maíra Galvão. Autêntica, 2022.

# Conceito, negatividade dialética e realidade na lógica hegeliana

## *Concept, dialectical negativity and reality in hegelian logic*

Luiz Fernando Barrére Martin
Universidade Federal do ABC (UFABC)
fernandobmartin@gmail.com

**Resumo:** Trata-se neste artigo de apresentar a noção de conceito hegeliana de modo a afastar compreensões equivocadas e arraigadas. Na primeira parte apresento a discussão hegeliana sobre o que é o filosofar na Introdução da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e isto é feito mediante a transposição de representações para o plano conceitual. Na segunda parte, trato da categoria de contradição na *Lógica da Essência*, fundamental para que se compreenda o conceito especulativo de conceito. Na terceira parte, abordo o conceito hegeliano de conceito tal como desenvolvido na *Lógica do Conceito*. Por fim, na quarta parte, é considerado o método no capítulo final da *Ciência da Lógica*, A ideia absoluta, e como ele atua e se relaciona com natureza e espírito, ou seja, sua "realização" nessa efetividade.

**Palavras-chave:** Hegel; dialética; conceito; lógica; realidade; Marx.

**Abstract:** This article aims to present the Hegelian notion of concept and thus seeks to eliminate mistaken and deep-rooted understandings. In the first part, I present the hegelian discussion about what philosophizing is in the Introduction to the *Encyclopedia of Philosophical Sciences* and this is done by transposing representations to the conceptual sphere. In the second part, I deal with the category of contradiction in the *Logic of Essence*, fundamental for understanding the speculative concept of concept. In the third part, I approach the Hegelian concept of concept as developed in the Logic of the Concept. Finally, in the fourth part, it will be considered the method as outlined in the final chapter of the *Science of Logic*, The absolute idea, and how it acts and relates to nature and spirit, i.e., its "realization" in this effectiveness.

**Key-words:** Hegel; Dialectics; concept; logic; reality; Marx.

Recebido em 29 de junho de 2024. Aceito em 26 de setembro de 2024.

*doispontos,* Curitiba, São Carlos, vol. 21, n. 3, nov. de 2024, p. 256 -267 / ISSN: 2179-7412
DOI: https://doi.org/10.5380/dp.v21i3.95966

## Introdução

Não é das mais fáceis a tarefa de se compreender a noção de conceito na filosofia hegeliana. Uma das dificuldades reside na própria relação a ser estabelecida entre o conceitual, que pertence e se desdobra na dimensão do *lógico*, e as esferas da natureza e do espírito, de que modo, portanto, o conceito irá atuar na sua *passagem* a essas mesmas esferas. Há que se considerar também que Hegel quer superar a compreensão tradicional votada à separação entre o conceito e a realidade. Ainda mais difícil se torna a elucidação do assunto em vista de formulações de Hegel na *Ciência da Lógica* a respeito da derivação da objetividade pelo próprio conceito, além, com efeito, de outras que passariam a impressão de que ele admitiria em sua *Lógica* um sujeito divino pressuposto, uma vez que a lógica é por ele metaforicamente comparada ao pensamento de deus antes da criação da natureza e de um espírito finito. (HEGEL, 1978, p. 21) O objetivo principal deste artigo é apresentar a noção de conceito hegeliana de modo que, além disso, tais compreensões equivocadas e arraigadas sejam afastadas. Assim, na primeira parte, apresento a discussão hegeliana sobre o que é o filosofar na Introdução da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e isto é realizado por meio da transposição de representações para o plano conceitual. Na segunda parte, trato da categoria de contradição na *Lógica da Essência*, fundamental para que se compreenda o conceito especulativo de conceito. Na terceira parte, abordo o conceito hegeliano de conceito tal como desenvolvido na *Lógica do Conceito*. Por fim, na quarta parte, é considerado o método no capítulo final da *Ciência da Lógica*, A ideia absoluta, e como ele atua e se relaciona com natureza e espírito, ou seja, sua "realização" nessa efetividade.

## 1. Pôr conceitos no lugar de representações

Lá no início da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (HEGEL, 1992), precisamente no seu parágrafo 3º, Hegel distingue do pensamento filosófico tudo aquilo que surge na forma de sentimentos, intuições, desejo, vontade etc. De maneira geral ele se refere a todas essas "*formas* a serem diferenciadas do pensar *enquanto forma*" (§2º) como representações. Se se quer filosofar, é então preciso que se abandone esse plano por assim dizer pré-filosófico, que no lugar de representações sejam postos "*pensamentos, categorias* e, mais precisamente, *conceitos*" (§ 3º). À primeira vista, a substituição das representações por conceitos, poderia fazer supor que a filosofia seria uma regulação mais perfeita do *saber* que está aquém dela, uma elaboração mais refinada dos conteúdos representacionais. No limite, estaríamos diante de uma *superciência*, de uma ciência das ciências. Mas será, todavia, que a ciência, ou simplesmente a filosofia hegeliana e os conceitos que dela fazem parte, estariam direcionados para um tal intento e nessa medida ter-se-ia estabelecida uma rivalidade entre a filosofia e as outras ciências? Já de início seja assinalado que a resposta a essa questão é negativa. E sem desejar insistir demasiadamente nessa discussão, retrocedamos ainda mais um pouco, ao § 1º da *Enciclopédia*, lá onde Hegel começa a tentar determinar a especificidade da ciência filosófica em relação a outras ciências.

Com efeito, se a filosofia é uma ciência, então deveria, assim como as outras ciências, ter um objeto ou objetos a conhecer, além de um método. Entretanto, ela não pode pressupor nem seu *método* nem seus *objetos*. Se se inicia uma investigação filosófica tomando algo como pressuposto, qualquer outra filosofia estaria na mesma posição confortável para asserir outros pressupostos tão arbitrários quanto a primeira de modo que tanto uma quanto as outras teriam a mesma legitimidade – ou falta dela – para sustentar suas posições e, perante as afirmações contingentes de uma delas, "se poderiam sustentar com o mesmo direito afirmações opostas." (HEGEL, 1992, § 10, p. 50; trad., 1995, p. 49) Essa impossibilidade de partir de pressuposições, e que distingue a filosofia das outras ciências, tanto em relação ao *objeto* quanto em relação ao *método*, não pareceria à primeira vista um problema, pois de fato, prossegue Hegel, a filosofia teria, assim como a religião, a *verdade* por objeto. Em ambas, acrescentemos, a verdade abrangeria tanto o domínio do finito, a *natureza* e o *espírito humano*, quanto o domínio da infinitude, Deus. Fazendo um parêntese, seja aqui notado que essa similitude quanto aos objetos da religião e da filosofia não significa

que ambas procedam da mesma maneira. A filosofia é pensamento conceitual, ao passo que a religião não se alça até o conceito, uma vez que ela não vai além do que Hegel compreende como pensamento representativo. Se filosofia e religião têm como objetivo o absoluto, o caminho que cada uma percorre para atingi-lo não é o mesmo.

A abrangência do conteúdo abarcado pela filosofia, tanto conteúdo sensível quanto conteúdo suprassensível, poderia suscitar uma *familiaridade* da filosofia com seus objetos. Mas essa familiaridade insinuada é a seguir desmentida por Hegel, afinal, o considerar pensante precisa atender à "exigência de mostrar a *necessidade* (*Notwendigkeit*) do seu conteúdo, de *demonstrar* tanto o ser como as determinações de seus objetos." (HEGEL, 1992, § 1, p.39; trad., 1995, p. 39-40) Não se trata, portanto, de simplesmente a filosofia se dedicar a este ou aquele tema, tal como acontece às ciências não filosóficas ou à religião. Há que se desenvolver uma outra espécie de relação da filosofia com os objetos a que se dedicará. Mas no que consistiria esse exercício da atividade filosófica?

No próprio § 3º da *Enciclopédia*, Hegel fornece uma pista do que será o pensamento filosófico: em relação às representações, a todo conteúdo que constitui o mundo exterior e interior da consciência (HEGEL, 1992, § 6), trata-se de conhecer "sua significação para o pensar". (§ 3º)

É preciso aqui esclarecer que para Hegel o pensamento está presente em sentimentos, intuições e representações, está presente em tudo que faz parte do conteúdo de nossa consciência. A filosofia se dedica a refletir sobre esses conteúdos de pensamento misturados a sentimentos, intuições e representações.[1] No escrito sobre a *Diferença*[2] Hegel falava sobre a cultura de uma época (*Bildung des Zeitalters*) como aquilo que está dado e gera a necessidade de se buscar a filosofia. Nosso conteúdo de consciência, aquilo que sentimos, intuímos, nos representamos é parte de uma cultura determinada e então cabe à filosofia refletir sobre a significação dele, desentranhar o conteúdo de pensamento ali cristalizado. Trazer à efetivação o que ali há de racional na medida em que pensa sobre esses conteúdos, que se quer "conhecer a razão como a rosa na cruz do presente". (HEGEL, 2009, p. 15s.; tradução, 2022, p. 143) Nesse contexto uma pertinente observação de Hegel ajuda a compreender o caráter distintivo da filosofia: se há uma atividade do pensar presente na religião, no direito e na ética, "é diferente ter tais sentimentos e representações *determinados* e *penetrados pelo pensar*, e ter *pensamentos sobre eles*." (HEGEL, 1992, § 2, p. 41; trad., 1995, p. 41) Para se chegar a pensamentos (filosóficos) referentes ao conteúdo de nossa consciência é preciso que nos desvencilhemos desse plano pré-filosófico, aquele em que desde sempre estamos inseridos e que por isso nos determina. Isto se realiza, em termos gerais, com a reflexão acerca daquilo que inicial e imediatamente se nos oferece à investigação. Ao refletir sobre um objeto qualquer, negamos aquilo que ele é imediatamente e, por essa mediação, passamos para uma outra coisa, isto é, aquilo que revela sua verdadeira estrutura constitutiva. (Cf. HEGEL, 1992, § 21, p. 66; trad., 1995, p. 74) É de se ressaltar que essa reflexão que nos faz "conhecer" o objeto, atingir sua verdadeira natureza, nada de novo traz sobre o mesmo, nada acrescenta ao que ele já é, uma vez que a filosofia apenas expõe numa outra forma o seu conteúdo de pensamento, coloca-o "em sua luz própria". (Cf. HEGEL, § 5, p. 43; trad., 1995, p. 43) Poderíamos neste momento resumir a concepção filosófica hegeliana como aquela de uma ciência devotada a um objeto específico: o pensar. Tentando precisar essa noção, parece plausível afirmar que a filosofia se articula como essa atividade mesma do pensar e assim pensar os conteúdos com que se depara ao refletir sobre o que há de pensamento – de racional – naquilo que acolhe e submete ao seu exame. Na medida em que esse pensamento presente no conteúdo vem à luz pela atividade de reflexão filosófica, atinge-se o "conhecimento" do que é efetivo. Em outras palavras, a reflexão filosófica é uma ciência que, diferente das outras, não lida prioritariamente com um objeto qualquer a ser desvendado e que seja somente aquele. Nesse sentido ela não tem objetos, mas por outro lado, todos os objetos são seus objetos uma vez que ela

[1] Cf. HEGEL, *Enciclopédia*, 1992, § 3°, p. 42; tradução HEGEL, 1995, p. 42.

[2] HEGEL, 1968, pp. 5-92.

os pensa e desse modo gera pensamentos a respeito deles.[3] Seu objeto são esses pensamentos gerados por sua atividade reflexiva relacionada a esse conteúdo que "não é outro que o conteúdo originariamente produzido – e produzindo-se – no âmbito do espírito vivo, e constituído em mundo, [mundo] exterior e interior da consciência." (HEGEL, 1992, § 6, p. 44; trad., 1995, p. 44) Pensamos então a respeito daquilo que se nos dá exteriormente, na natureza, e aquilo que se origina no âmbito específico da consciência.[4] Por essa via retomamos o que já foi referido por aqui anteriormente com respeito ao Prefácio da *Filosofia do direito*, onde Hegel assinala que a tarefa da filosofia é "apreender seu tempo em pensamentos". (HEGEL, 2009, Prefácio, p. 15; trad., 2022, p. 142) E agora parece ficar mais nítida aquela formulação de Hegel no § 17 da *Enciclopédia* quanto à filosofia que, como ato livre de pensar, engendra o seu objeto. A decisão ou a resolução pelo filosofar e o consequente exercício dessa atividade dará origem a seus próprios objetos, a saber, os pensamentos ou os conceitos, tanto do que constitui o mundo natural, quanto do que constitui o mundo espiritual.

Compreender então o conceito filosófico exige que nos afastemos da sua concepção tradicional, recorrentemente criticada por Hegel. Essa concepção tradicional se insere naquilo que ele denomina de perspectiva de entendimento. Por meio desta, o conceito se estrutura a partir de uma separação entre uma representação universal abstrata, puramente subjetiva, e a coisa (*Sache*), [HEGEL, 1986, § 163, p. 311] "toda multiplicidade que se encontra fora do conceito", segundo uma representação superficial. (HEGEL, 1981, p. 22) Em que consistiria, no jargão hegeliano, essa representação universal abstrata de algo, daquilo que ela *conceitua*? Como está dito no Adendo 1º do § 163 (HEGEL, 1986, p. 311s; trad., 1995, p. 297), se se quer fornecer o conceito de planta ou animal, a obtenção do mesmo se configura com a busca, por um lado, daquela nota comum presente na variedade de plantas ou de animais e, por outro lado, com a eliminação de toda particularidade diferenciadora de cada planta ou animal. Este seria seu conceito. No aspecto proposicional, temos um sujeito que se relaciona, exteriormente, a um predicado. A exterioridade surge na medida em que se consideram essas duas determinações como se fossem autônomas (HEGEL, 1992, § 166, p. 182; trad., 1995, p. 301). Para retomar mais uma vez o exemplo da planta, por essa forma: S é P, que é a forma clássica do juízo, aquela que está submetida ao princípio de contradição, o predicado é o universal que determina aquele sujeito que é a planta. A assim chamada por Hegel de metafísica *ingênua*, apresentada lá no início da *Enciclopédia*, era useira e vezeira na determinação de seus objetos a partir dessa estrutura proposicional. Assim, a verdade de seus objetos se originava da mera atribuição de predicados ao sujeito: Deus tem ser-aí, o mundo é finito, o mundo é infinito, a alma é simples.

om efeito, a se compreender o conceito nesses termos, era pouco provável para Hegel que de fato fosse obtido o conceito da coisa visada, ou na gramática da lógica clássica, daquele singular que tinha a ele atribuído um predicado universal. O que então apenas se conseguia gerar é justamente aquela dialética que, criticada no capítulo final da *Ciência da Lógica*, Hegel caracteriza como algo contingente e *subjetiva* (Cf. HEGEL, 1981, p. 242ss). Nesse sentido, sua forma precisa consiste em se poder indicar qualquer determinação a qualquer objeto. Tal como já mencionado a respeito da metafísica *ingênua*, posso dizer do mundo que ele é finito ou infinito, ou de modo mais geral, de cada determinação a sua oposta pode ser também assinalada. Dessa dialética, ao fim ao cabo temos apenas "em geral a *contradição* e a nulidade das afirmações estabelecidas" (HEGEL, 1981, p. 243), "*apenas um resultado negativo*" (*Ibidem*).

[3] O próprio pensar é objeto da reflexão filosófica. Dentro da ciência filosófica, a ciência do "pensar do pensar" é a lógica. Apenas a título ilustrativo, seja mencionado que lógica para Hegel não diz respeito apenas ao que se pudesse compreender como uma ciência voltada para a estrutura formal do pensamento. A lógica hegeliana incorpora no seu âmbito também temas metafísicos. O próprio Kant já ia além de uma mera "lógica formal" quando apresentava na *Crítica da Razão Pura* uma *lógica transcendental*.

[4] Hegel dá como exemplos de conteúdos estritamente espirituais, e nesse sentido poderíamos também dizer mentais, o direito, a ética e a religião. (Cf. HEGEL, 1992, § 8)

Não temos aqui, portanto, a contradição e a negação características do pensamento especulativo. Aqueles que consideram a forma proposicional do juízo correta, não se questionam se essa forma não seria em si mesma dialética (HEGEL, 1981, p. 27). Mas a propósito, qual espécie de dialética? Adiantemos então ser aquela que não apreende as determinações do conceito presentes no juízo como dois lados ligados exteriormente, momentos que também poderiam subsistir isolados, cada um "como sendo-para-si" (HEGEL, 1992, § 166, p. 182; trad., 1995, p. 301).

**2. A categoria da contradição na *Lógica da Essência***

A contradição que expressa uma oposição que não se resolve, isto é, aquela que termin na declaração da nulidade do *objeto* que examina, está calcada na impossibilidade de que duas determinações opostas se refiram uma a outra. Na *Lógica da Essência,* Hegel apresenta no capítulo que trata das "Determinações de Reflexão" o percurso que leva à constituição da contradição especulativa e, por consequência, ao relacionamento que efetivamente há entre duas determinações que se opõem. Sem querer, porém, adentrar nos meandros dessa exposição, assinalemos resumidamente que nesse relacionamento de determinações opostas, uma positiva e a outra negativa, cada uma, ao se pôr, remete à outra que a ela se relaciona. Cada uma é o que é na relação com a outra, sua afirmação vincula-se à outra que é negada, mas que ao mesmo tempo está contida na primeira como elemento de sua autonomia. Temos aqui o que Hegel chama de contradição posta (*der gesetzte Widerspruch*), realizada por meio de uma reflexão excludente: ao me pôr, ponho ao mesmo tempo o outro que excluo de mim, e assim me suspendo.[5]

O positivo põe sua identidade ao excluir de si o negativo, mas nessa exclusão, ele se faz negativo desse outro (o negativo excluído) e assim, põe seu outro, ao mesmo tempo que o inclui (Cf. HEGEL, 1978, p.280). Dessa maneira, se exclui de si ao se fazer seu outro. Também com o negativo se passa o mesmo, a saber: o negativo que exclui de si o positivo, põe-se e assim põe seu outro (o seu negativo, que neste caso é o positivo). É numa reflexão única que se dá o pôr de ambos (Cf. HEGEL, 1978, p. 280). Mas a contradição do negativo é, por assim dizer, mais completa que a do positivo. O negativo é o idêntico consigo justamente na determinação do ser não-idêntico, do determinar-se como negativo, ou seja, no ser exclusão da identidade.

O positivo e o negativo são, portanto, essa unidade dos que se excluem e simultaneamente se tornam um o outro: "esse incansável desaparecer dos contrapostos neles mesmos".[6]

Poder-se-ia pensar que o resultado da contradição desses opostos seria um resultado meramente negativo, precisamente, o zero (*Null*). Contudo o que efetivamente é aniquilado (*zu Grunde geht*) na contradição é o ser-posto da autossubsistência do positivo e do negativo (HEGEL, 1978, p. 281). Em outras palavras, o que não se mantém é a autossubsistência em que cada um se põe, como se estivessem fora da relação de oposição que eles mantêm com seu outro. Como ser-posto, cada lado da oposição é um contraposto (*Entgegengesetzt*), mas o positivo é a suspensão da oposição posta como não-contraposto enquanto um lado, ao mesmo tempo que o negativo é o contraposto subsistente por si enquanto todo da oposição que repousa em si. Hegel denomina de reflexão

[5] HEGEL, 1978, p. 279.

[6] *Ibidem*, p.280. Ou ainda: "[...] cada um é, absolutamente, o passar, ou antes, o transpor-se de si mesmo no seu contraposto." ("*jedes ist schlechthin das Uebergehn oder vielmehr das sich Uebersetzen seiner in sein Gegentheil*") Cf. HEGEL, 1978, p. 280.

em si essa relação de autossubsistência a si na qual cada lado da oposição se põe como momento distinto do outro (HEGEL, 1978, p. 281).

A reflexão se torna para si somente com a relação negativa de cada um com seu outro, reflexão excludente (*ausschliessende Reflexion*), por meio da qual, o ser-posto de cada um como relação autônoma a si é suspenso (*aufgehoben*) (HEGEL, 1978, p. 281).

Nessa reflexão excludente, um lado se põe negando o outro e ao negar seu outro, ele se põe como negação, e como tal, ele retorna a si a partir dessa negação.

> Ela (a reflexão excludente da autonomia) é relação a si que se suspende; ela nisto primeiro suspende o negativo e em segundo lugar põe-se a si como negativo, e esse é somente aquele negativo, que ela suspende; no suspender do negativo ela, ao mesmo tempo, o põe e suspende. A determinação excludente é desse modo a si o outro, do qual ela é a negação; o suspender desse ser-posto não é por conseguinte novamente o ser-posto como o negativo de um outro, mas sim o reunir-se consigo mesmo, que é a unidade positiva consigo. A autonomia é assim a unidade que retorna a si por meio de sua própria negação, visto que ela retorna a si mediante a negação de seu ser-posto. (HEGEL, 1978, p. 281)

Por meio, portanto, dessa reflexão excludente dos opostos, eles se põem e, simultaneamente, se suspendem. Numa única e mesma relação se afirmam e se negam mutuamente. Qual o resultado desse processo? Com a negação mútua, eles certamente se aniquilam (*gehen zu Grunde*), entretanto, esse aspecto negativo da relação não será o último e assim predominante, nessa destruição, a oposição retornou, ao mesmo tempo, ao seu fundamento (*ist in seinen Grund zurückgegangen*) (HEGEL, 1978, p. 281-282). O retorno ao fundamento, mediante a suspensão da oposição, não ocorre sem essa relação da oposição a um negativo, algo que significa rebaixar as determinações autônomas positivo e negativo a o que de fato são: meras determinações que, na sua suspensão (*Aufhebung*), reúnem-se na unidade da essência como fundamento: "Mediante o suspender das determinações da essência que se contradizem nelas mesmas, esta (a essência) é restaurada, contudo, com a determinação de ser unidade reflexiva excludente, unidade simples [...]" (HEGEL, 1978, p. 282).

O fundamento, desse modo, somente surge da contradição apresentada na oposição autônoma (*selbständige Gegensatz*). Esta é o imediato, o primeiro do qual se parte, e na sua suspensão, o fundamento vem a ser: "A contradição resolvida é portanto o fundamento, a essência como unidade do positivo e negativo" (HEGEL, 1978, p. 282).

Se já, ressalta Hegel, na oposição se desenvolve a determinação até que se atinja a autonomia (*Selbständigkeit*), a mesma, contudo, somente terá sua consumação (*Vollendung*) no fundamento. Na oposição já temos a relação negativa e interna dos opostos, relação que fornece a autonomia à essência, porém, essa autonomia será apenas completa e acabada no fundamento, porque somente nele o negativo estará efetivamente incorporado a essa reflexão das determinações contrapostas. É o que nos parece que Hegel queira dizer (HEGEL, 1978, 282). É nessa relação, portanto, em que o negativo faz dela parte, que o fundamento pode ser "a identidade positiva consigo; mas, ao mesmo tempo, como a negatividade que se relaciona a si" (HEGEL, 1978, 282). E, não podemos esquecer, que é por meio dessa negatividade incorporada ao processo que a contradição se torna contradição posta e é resolvida no fundamento. Uma resolução na qual "A oposição e sua contradição é, por conseguinte, tanto suprimida no fundamento, quanto conservada" (HEGEL, 1978, p. 282). O fundamento é a unidade dos contrapostos nessa relação negativa e contraditória que eles mantêm entre si.

> A oposição autônoma que se contradiz era já, portanto, ela mesma o fundamento; somente que agora (como fundamento) acrescida da determinação da unidade consigo mesma, que sobressai pelo fato de que os contrapostos autônomos, cada um se suspendem, e se convertem no outro de si, com isto se destruindo, mas nisto, ao mesmo

> tempo, reunindo-se consigo mesmo, e, desse modo, no seu afundar, isto é, no seu ser-posto ou na negação, é antes a essência refletida em si, idêntica consigo. (HEGEL, 1978, p. 282-283)

De tudo que foi dito, podemos então concluir que a contradição é justamente o que não deve ser afastado. Ela é "a raiz de todo movimento e vitalidade; somente na medida em que algo tem a contradição em si mesmo, ele se movimenta, tem impulso (*Trieb*) e atividade" (HEGEL, 1978, p. 286).

**3. O conceito do conceito ou conceito objetivo.**

Podemos dizer que essa negação autorreferente é constitutiva do conceito e de sua atividade. Por meio dela o conceito se *particulariza*, (HEGEL, 1986, § 166, Adendo, p. 318; trad., 1995, p. 302) consuma sua *determinidade específica* (HEGEL, 1981, p. 22). Não temos mais aqui vigente uma atividade conceitual, tal como aquela próprio da forma tradicional de conceituar, dimensão do que Hegel nomeia como representativa. O conceito não é mais algo meramente subjetivo, mas sim objetivo e na medida em que é por sua atividade que o real será apreendido: "o conceito tem de ser considerado como forma; mas como forma infinita, criadora, que em si encerra, e ao mesmo tempo deixa sair de si, a plenitude de todo o conteúdo" (HEGEL, 1986, § 160, Ad., p. 307; trad., 1995, p. 292-3).[7] Vejamos como essa atividade conceitual se realiza:

De modo geral, o conceito compõe-se de três momentos: universalidade, particularidade e singularidade. No seu processo de determinação ou diferenciação, ele se dá cada um desses momentos que, mesmo considerados na sua determinação própria, não deixam de espelhar o conceito como um todo.[8] Esse processo de determinação é, segundo Hegel, um processo dialético fundado no próprio conceito e mediante o qual ele se produz a partir de si mesmo e assim passa à realidade (HEGEL, 1981, p. 25). Como o conceito, portanto, somente se torna aquilo que por ele próprio foi gerado, e nesse sentido, ele é livre em virtude dessa sua autodeterminação.

Mas aqui é necessário fazer uma pequena digressão de modo que fique bem distinguido que esta passagem à realidade é a passagem do conceito a uma forma mais desenvolvida do mesmo, que ele assim se dá realidade, mas não que o conceito passasse à realidade como uma dimensão que estaria para além do conceito.[9] É nesse sentido que o conceito engendra algo. O conceito se desdobrando precisa se dar nele e forma a partir de si realidade. Apenas no final da Lógica que se adentra efetivamente na realidade ou no âmbito do finito, que é a natureza e o espírito finito, justamente esse o âmbito que desaparece quando se entra na Lógica.[10] Fim da digressão.

A determinação completa do conceito como conceito total se faz por essa diferenciação de si a partir de si mesmo que, conforme Hegel, é uma dupla negação – negação da negação –, por meio da qual o conceito se relaciona a si e assim constitui uma absoluta identidade consigo mesmo (HEGEL, 1978, p. 33). A despeito do conceito posto no seu momento de universalidade, todo esse processo acima descrito também pode ser chamado de universal. É o que Hegel faz ao referi-lo como a universalidade do conceito. (*Ibidem*)

[7] Sobre o uso que Hegel muitas vezes faz de um vocabulário teológico, falando, por exemplo, em "criação", "potência criadora", não significa, como nota Walter Jaeschke, que "Isso seja compreendido como a apoteose do "conceito", mas antes como um ato de redução lógica: o relacionamento, que é representado na religião como relacionamento de Deus à sua criação, é antes a se pensar como o relacionamento do conceito como do universal concreto ao singular". ( JAESCHKE, 2003, p. 244)

[8] HEGEL, 1981, p.32; e também HEGEL, 1992, § 160, p. 177; trad., 1995, p. 292.

[9] Nesse sentido, também se direciona a compreensão de Andreas Arndt no artigo "Dialética e faculdade do juízo" quando afirma: "A objetividade, que o conceito se dá, é, portanto, primeiramente o tornar-se-a-si-mesmo-objeto do conceito e *não* a passagem à realidade, que somente ocorre na conclusão da Lógica." (ARNDT, 2023, p. 87)

[10] A esse respeito, ver HEGEL, 1981, p. 24s.

Desse modo, o universal pode ser tanto o processo de determinação no seu todo e efetuado mediante essa negatividade absoluta[11], quanto o universal que é momento do conceito nessa sua mesma determinação.

Para que fique claro o que é o conceito, como nele ocorrem esses três momentos constituintes do mesmo, é preciso compreender como essa dupla negação nele opera. Assim, o universal, primeiramente é o indeterminado, sua determinação é esta, mas ele então torna-se particular ao se determinar, ou seja, ao se negar – primeira negação –, esse particular, por sua vez, que advém da negação do universal, é então negado – segunda negação ou negação da negação – e dessa maneira se põe a singularidade (HEGEL, 1978, p. 35). A segunda negação, mediante a qual surge a singularidade, leva o conceito a tornar-se novamente universal, mas um universal superior, um universal que, em virtude dessa negatividade absoluta, pela qual o conceito é relação a si, saiu de si ao se determinar, mas termina por retornar novamente para junto de si.[12] É importante deixar registrado que nesse seu sair de si, isto é, nesse determinar-se do conceito, a determinidade que surgiu é uma diferença (*Unterschied*), mas uma diferença que adveio do próprio determinar-se do conceito (HEGEL, 1981, p. 38).

A singularidade, nota Hegel, ao mesmo tempo que leva o conceito a retornar a si mesmo com a negação da particularidade por meio da operação da negação da negação, também faz com que o conceito, ao se singularizar, se perca (HEGEL, 1981, p. 51). Essa perda do conceito, esclarece Hegel, diz respeito ao fato de que ele, ao tornar-se singular[13], entra na efetividade (*tritt in Wirklichkeit*) [*Ibidem*].[14] É como se o conceito deixasse de ser essa dialética oriunda de sua própria atividade e se tornasse algo sólido e concreto. Pareceria que o conceito, desse modo, não mais pudesse levar adiante esse processo de autodeterminação. Cremos que seja nesse sentido, em que há uma espécie de cristalização do conceito por meio de sua efetiva realização, que Hegel considere haver uma perda do conceito.

O conceito, poderíamos então dizer, irá se realizar apenas quando se elevar à ideia, "que é somente a unidade do conceito e da realidade".[15] Uma realidade que é criação do próprio conceito, (HEGEL, 1981, p. 36) e isto no sentido de que o conceito traz para si esse material empírico de modo a manifestar nele a essencialidade desse material, o que Hegel considera uma *dedução* do mesmo (HEGEL, 1981, p. 21). Mas neste momento ainda, temos porém apenas o conceito em sua abstração. Conceito abstrato aqui deve ser entendido, segundo Hegel, portanto, no sentido de que "o elemento do conceito é o pensar em geral e não o sensível empiricamente concreto; e, de outra parte, enquanto não é ainda a ideia" (HEGEL, 1992, §164, p. 180; trad., 1995, p. 299).

[11] O universal, no sentido indicado, também é chamado de potência criadora (*schöpferische Macht*) como negatividade absoluta. Cf. HEGEL, 1981, p. 36.

[12] "Ora, o universal do conceito não é simplesmente algo comum, ante o qual o particular tem sua consistência para si; mas é antes o que se particulariza (o que se especifica) a si mesmo, e em seu outro permanece em uma imperturbada clareza junto de si mesmo." Cf. HEGEL, 1986, §163, Ad., p. 312; trad., 1995, p. 297.

[13] Hegel também se refere à singularidade como a determinidade determinada.

[14] Seja acrescentado, uma efetividade do conceito que significa o consumar do conceito no plano lógico, na medida em que ele, pela dupla negação, se singulariza.

[15] HEGEL, 1981, p. 20. (*" […], welche erst die Einheit des Begriffs und der Realität ist; "*)

E uma vez feitas as considerações acima a respeito da estrutura do conceito, cabe agora tratar do conceito unido com a realidade, ou, mais precisamente, da ideia.

* * *

O conceito *stricto sensu*, foi o que acabamos ver, tem apenas em projeto aquilo de que a ideia será a realização: a produção da objetividade, que advém da própria atividade do conceito como ideia.

O conceito como ideia é tanto subjetivo quanto objetivo: "A ideia é o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade. Seu conteúdo ideal não é outro que o conceito em suas determinações, seu conteúdo real é somente a exposição do conceito, que ele se dá na forma de um ser-aí exterior; e estando essa figura incluída na idealidade do conceito, na sua potência, assim se mantém na ideia" (HEGEL, 1992, § 213, p. 215; trad., 1995, p. 348).

A subjetividade da ideia não pode ser tomada como aquela que se relacionasse a um objeto que fosse independente da própria atividade subjetiva. A determinação da objetividade é fruto da atividade subjetiva como negatividade absoluta. O que é posto, é posto pelo sujeito, torna-se diferente dele, mas esse diferente retorna à identidade com o sujeito por meio dessa negação autorreferencial. A objetividade assim não está afastada e separada do sujeito que a ela se relaciona. Não temos aqui um sujeito como uma mera forma abstrata que exteriormente se relacionasse a um objeto dado. O sujeito se determina – e nesse sentido ele é autofinalidade e impulso – e nessa sua atividade a objetividade toma forma e adquire subsistência ao estar perpassada pelo sujeito (HEGEL, 1981, p. 176). A objetividade dessa maneira tem sua consistência e sentido vinculada à atividade subjetiva da qual se originou e à qual retorna por meio desse processo dialético imanente.

O conceito realizado da ideia se apresenta, de modo condensado, nessa unidade do conceito e da objetividade na qual está resolvido (*aufgelößst*) o processo de determinação da ideia, processo pelo qual a ideia é " [...] a relação da subjetividade sendo para si do simples conceito e de sua objetividade distinta dela; [...] Ela é como essa relação o processo de se separar (*dirimieren*) na individualidade e na natureza inorgânica desta, e de trazer novamente essa por sob o poder (*Gewalt*) do sujeito e de retornar à primeira simples universalidade. A identidade da ideia consigo mesma é uma e a mesma coisa com o processo" (HEGEL, 1981, p. 177).

* * *

A par das exposições efetuadas a respeito do conceito como conceito e da ideia, torna-se mais plausível, é o que cremos, apreender a seguir o significado desse método, a ideia absoluta, que é o movimento do conceito em sua maior amplitude, do conceito que se autodetermina e, dessa maneira, perpassa e dá forma à objetividade que, como já tivemos oportunidade de observar, é fruto de sua própria atividade.

**4. O método: a ideia absoluta**

O conceito como ideia absoluta fundamenta regressivamente todas as etapas do percurso da *Lógica*. Como método, está na base do processo dialético que se desenrola do ser até a ideia absoluta, todavia, só temos conhecimento do que é o método a partir desse processo de justificação do mesmo por meio do desdobrar-se do seu conteúdo que nada menos é que o sistema do lógico (HEGEL, 1992, § 237, p. 228-229; trad., 1995, p. 367).

No capítulo final da *Ciência da Lógica* – a *Ideia Absoluta* – é que se pode compreender o significado do método especulativo. Essa ideia, que é, como já vimos, o fundamento da *Lógica*, carrega em si todas as

determinações desdobradas no decorrer do processo. O interesse principal da filosofia é a ideia absoluta, pois esta é seu único objeto e conteúdo. Cabe à filosofia reconhecê-la nas diversas configurações que ela assume no seu processo de autodeterminação ou particularização. Mas a ideia absoluta, todavia, ainda que determinada por todas as figuras apresentadas no curso da *Lógica*[16], mostra-se determinada, enquanto ideia absoluta, como forma.

Nessa sua determinação de forma, que faz com que a ideia seja, portanto, "como a ideia pura e simplesmente universal" (HEGEL, 1981, p. 237), não tem ela como forma uma oposição ao conteúdo, como se este fosse apenas como um outro e como um dado perante a forma e que a ela se relacionasse (HEGEL, 1981, p. 237). Em outras palavras, a forma não é apenas uma pura forma abstrata que tem diante de si e em oposição um conteúdo dado qualquer. Apesar da ideia absoluta apresentar-se na sua determinidade peculiar de forma, isto não significa, é o que veremos a seguir, que seu conteúdo seja composto de um material tomado dalhures e completamente desvinculado do processo de autodeterminação da ideia. Ela está na origem desse processo de determinação do conteúdo, mas considerada, contudo, na sua pura essência, como ela se encontra incluída na mais simples identidade em seu conceito, a mesma ainda não se fez aparecer como **determinação** (grifo nosso) da forma (HEGEL, 1981, p. 237). A *Lógica*, segundo Hegel, representa o automovimento da ideia absoluta, mas que nesse efetivo movimentar-se, a ideia está presente apenas como aquilo que impulsiona[17] o processo e na medida em que este se cristaliza em formas determinadas. É como se a ideia já não mais aí estivesse, assim como a palavra originária, "que é uma exteriorização, mas uma tal, que como exterior imediatamente desaparece, na medida justamente que existe" (HEGEL, 1981, p. 237).

Ainda que preliminarmente, acabamos de observar a existência de uma imbricação mútua entre forma e conteúdo na ideia absoluta, mas o que interessa agora considerar pela análise do método, diz respeito ao que é essa forma que constitui a ideia e, além disso, uma forma que não pode ser distinguida de seu conteúdo, mas que na sua apresentação como método, seu conteúdo não está ainda desdobrado. Isto somente ocorrerá como decorrência do processo de determinação dessa forma como conhecer teórico e prático.

Segundo Hegel, o método como forma e ideia universal, não pode ser confundido como um simples modo de conhecer entre outros. Ele é dotado de uma abrangência bem maior, e para ser mais preciso, como "a alma de toda objetividade, e todo conteúdo determinado somente tem sua verdade na forma" (HEGEL, 1981, p. 237). O método, como veremos, é bem mais que um simples modo de conhecer, que um simples modo de conhecer determinados conteúdos. Ele "é o conceito que se sabe a si mesmo, que tem a si mesmo por objeto, como o absoluto, tanto subjetivo quanto objetivo, por conseguinte como o puro corresponder do conceito e de sua realidade, como uma existência que é ele (o conceito) mesmo" (HEGEL, 1981, p. 238).

A *Ideia Absoluta* – ou o método – é, portanto, o conceito que sabe a si mesmo tanto subjetiva quanto objetivamente, ou ainda, "o movimento do próprio conceito [...] que o conceito é tudo, e seu movimento é a atividade universal absoluta, o movimento que se determina e se realiza a si mesmo."[42] Pela atividade conceitual do método atuante em cada coisa, a razão pode por meio de si própria encontrar e reconhecer a si mesma em tudo (Cf. HEGEL, 1981, p. 238). À primeira vista, dizer que a razão encontra a si em tudo, faria com que parecesse ser adequada a crítica de Marx a respeito da preeminência da lógica em relação ao real, que na *Filosofia do direito*, Hegel estaria mais preocupado com a "coisa da lógica" ao invés da "lógica da coisa" (MARX, MEGA1/2, p. 18). Mas segundo Andreas Arndt, a lógica peculiar da coisa, tal como

[16] "A ideia, como unidade da ideia subjetiva e da objetiva, é o conceito da ideia, para o qual a ideia como tal é o objeto; para o qual o objeto é ela: um objeto em que vieram reunir-se todas as determinações." In: HEGEL, 1992, §236, p. 228; trad., 1995, p. 366.

[17] Vale notar que Hegel também chama a ideia absoluta de supremo e único impulso (*höchster und einziger Trieb*). Cf. HEGEL, 1981, p. 238.

reclamada por Marx, ainda é uma lógica, seu universal e não algo meramente existente, que não pertença a seu conceito (ARNDT, 2023, 91). Em outras palavras, o que Andreas Arndt quer afirmar é que Marx não deixa, a despeito do que ele próprio imagina, de se pautar por um *procedimento* hegeliano, isto é, ele não deixa de se pôr de acordo com o modo que o conceito hegeliano, tal como apresentado na *Lógica*, se realiza. O conceito é essa atividade que extrai aquilo que há de essencial na *matéria* examinada, a coisa (*Sache*). Em sua atuação, ele nada cria a partir de si, uma vez que é do *objeto* examinado que advém algo, ou seja, a razão da coisa ou, nos termos de Marx, "a lógica peculiar da coisa".[18]

**Considerações finais**

A filosofia para Hegel não se realiza sem essa passagem para o pensamento conceitual. Essa dimensão do conceito por sua vez somente surge com o abandono da dimensão representativa, o que envolve extrair seu significado para o pensamento com a geração de conceitos. A filosofia não se faz, portanto, sem essa remissão a um plano que, ao fim ao cabo, é aquele chamado por Hegel de esferas da natureza e do espírito. A *vexata quaestio* refere-se a como se dá essa relação entre o lógico e o que está fora dele. Não temos aqui, como assinala Hegel, um *ser-que-veio-a ser* e uma *passagem* do lógico à natureza (HEGEL, 1981, p. 253), como se houvesse uma derivação da natureza a partir do lógico, até mesmo como se fosse um ato de criação místico. O que há é antes algo que se põe livremente, "a exterioridade do espaço e do tempo sendo absolutamente para si mesma sem subjetividade" (HEGEL, 1981, p. 253). É esta exterioridade que precisa ser trazida à ideia na medida em que é conceituada. É nesse sentido que Andreas Arndt refere-se à ideia absoluta como método e não como substrato, ou seja, um método que não se realiza em algum atrás-do-mundo metafísico, mas sim na natureza e no espírito. (ARNDT, 2023, p. 37) Se o conceito é capaz de se dar na sua totalidade uma *objetividade*, é preciso se atentar para o fato de que isto é possível em virtude de um relacionamento lógico imanente, de um âmbito em que apenas temos puras determinações de pensamento, sem nenhum conteúdo visado como objetos reais. Apenas quando esse conceito como ideia absoluta procura conhecer o que é exterior a ele, só aí será capaz de uma verdade concreta. Somente aí essa ideia absoluta, esse pensar do absoluto será algo diferente de uma especulação metafísica sem fundamento (ARNDT, 2023, p. 38), uma vez que se há uma *lógica* a ser considerada, essa é a "lógica da coisa", tal como afirmou Marx, algo não deixa de estar em acordo com a filosofia de Hegel.

[18] Ainda sobre essa incompreensão de Marx com relação à lógica hegeliana, que o leva a supor que faça algo diferente do que Hegel, quando na verdade faz a mesma coisa, ver de modo geral o artigo de Emmanuel Nakamura, que defende a tese de que não haveria em Marx um método alternativo à dialética de Hegel. Ao contrário, seria possível a Hegel tomar a crítica à sua dialética feita por Marx como "meras explicações do seu método especulativo". (NAKAMURA, 2022, p. 78)

**Referências bibliográficas**

ARNDT, A. 2023. *Die Sache der Logik*: Begriff und Realität bei Hegel. Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. 1968. *Differenz des fichte'schen und schelling'schen Systems der Philosophie*. Gesammelte Werke, Band 4, Hamburg: Meiner, pp. 5-92.

HEGEL, G.W.F. 1995. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830)*, vol. I, A Ciência da Lógica. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola.

HEGEL, G.W.F. 1992. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Gesammelte Werke, Band 20. Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. 1986. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen*. Werke 8, Frankfurt: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. 2009. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Gesammelte Werke, Band 14, 1. Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. 2022. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução, apresentação e notas de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Ed. 34.

HEGEL, G.W.F. 1978. *Wissenschaft der Logik, Erster Band – Die objektive Logik (1812/1813)*. Gesammelte Werke, Band 11, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. 1981. *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band – Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*. Gesammelte Werke, Band 21, Hamburg: Meiner.

JAESCHKE, W. 2003. *Hegel Handbuch*. Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler.

MARX, K. 1976ss. *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. Berlin: MEGA, Abt. 1, Bd. 2.

NAKAMURA, E. 2022. Marx tem um método dialético próprio?. *Trans/Form/Ação*, Marília, vol. 45, n. 2, p. 77-94, Abril-Junho.

# A subsunção do valor de uso: Uma hipótese sobre o lugar da técnica na crítica da economia política de Marx[1]

## *The subsumption of use-value: A hypothesis about the place of technics in Marx's critique of political economy*

Luiz Philipe de Caux
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)
luizphilipedecaux@gmail.com

**Resumo:** O artigo propõe um fio condutor para a abordagem do problema da técnica na crítica da economia política de Marx e, ao mesmo tempo, para a determinação da relação entre técnica e economia sob o capitalismo. Localizando na noção de valor de uso o ponto de apoio que permite esboçar um tratamento da questão, avança-se a hipótese de que o processo de subsunção real do trabalho sob o capital também pode ser pensado de modo expandido a respeito do valor de uso. Isso é possível a partir de uma leitura transversal do duplo caráter da mercadoria (valor e valor de uso) a partir de categorias teleológicas (meios e fins). O objetivo, aqui apenas programaticamente indicado, é a formulação de uma crítica categorial da técnica que permita lidar teoricamente com os desafios dos colapsos econômico e climático do capitalismo tecnologicamente avançado.

**Palavras-chave:** Marx; valor de uso; valor; técnica.

**Abstract:** The article proposes a guiding thread for addressing the problem of technics and technology in Marx's critique of political economy and, simultaneously, for determining the relationship between technics and economy under capitalism. Locating the pivot point that allows us to outline a treatment of the issue in the notion of use-value, we advance the hypothesis that the process of real subsumption of labor under capital can also be thought of in an expanded way with respect to use-value. This is possible from a transversal reading of the commodity's dual character (value and use-value) with teleological categories (means and ends). The aim, which is only indicated here programmatically, is to formulate a categorial critique of technics and technology that allows us to deal theoretically with the challenges of the economic and climatic collapse of technologically advanced capitalism.

**Keywords:** Marx; use-value; value; technics.

[1] Este trabalho contou com o apoio da FAPERJ (Proc. N.º 200.139/2023).

Recebido em 08 de maio de 2024. Aceito em 20 de setembro de 2024.

O complexo de problemas ao redor da técnica enquanto tal não foi objeto de nenhuma espécie de teoria autônoma por parte de Marx. Ao contrário, suas observações difusas e contraditórias sobre a questão ao longo das quatro décadas de sua lavra teórica permitiram que se cristalizassem historicamente interpretações divergentes, por vezes mesmo antagônicas. Por boas razões, a crítica da técnica sempre foi vista pelo marxismo como assunto de reacionários e românticos que, acertando apenas no epifenômeno, mas não naquilo que o engendra, acaba servindo a alguma ideologia que alie os valores de um mundo tradicional e pré-industrial à intocada estrutura social capitalista. Assim, "como categoria da crítica da economia política, a técnica (...) vive uma existência nas sombras, ou, por precaução, é definida como algo de fora de sua alçada" (GIEST, 2016, p. 27). Apresentarei neste artigo a hipótese, a ser desdobrada mais tarde com a devida extensão, de que é possível esboçar uma abordagem categorial da técnica sob o capitalismo (para não falar nesse momento, de modo mais ambicioso, de uma *técnica capitalista*) partindo de determinações implícitas na noção marxiana de um duplo caráter da mercadoria e do significado do processo conceituado por Marx como subsunção real para a configuração daquele caráter dúplice. Após determinar preliminarmente este duplo caráter, isto é, a característica da mercadoria de ser ao mesmo tempo e contraditoriamente valor e valor de uso, atravessarei alguns dos manuscritos prévios de elaboração da crítica da economia política, dos *Grundrisse* até o texto publicado do *Capital*, examinando a transformação sofrida por aquela relação contraditória com o processo de subsunção real. Em conclusão, retornarei ao duplo caráter da mercadoria para tentar explicitar como nele se encontra já uma teoria da relação entre meios e fins no modo de produção capitalista. Nessa argumentação, vou me apoiar em larga medida, mesmo quando não os cito, em um conjunto de trabalhos alemães das décadas de 1960 e 70 – sobretudo de H.-J. Krahl, S. Breuer, H.-D. Bahr e W. Pohrt e H. König, todos se opondo à noção, também encontrada em Marx, de que os artefatos técnicos produzidos sob o capitalismo apenas precisariam se emancipar de seus *usos* capitalistas, como se o uso lhes fosses externo. Tal como aqueles da assim chamada Nova Leitura de Marx, eles reverberaram as consequências da dialética negativa adorniana para uma interpretação da crítica da econômica política, assumindo, porém, o ponto de partida de uma análise da forma-valor e expandindo-a para outros escopos, particularmente, aqui, ao problema da técnica como herdado do último Marcuse – que, por sua vez, o recebia de um outro afluente, a saber, a fenomenologia. Esboça-se assim um projeto de crítica radical da técnica que, todavia, evita correr o risco de um "deslocamento da crítica das relações de produção à crítica dos meios de produção" (Breuer, 1977, p. 190).

## I

Uma determinação comum da técnica, pela qual é preciso começar, é a de que ela é o domínio dos meios adequados para a produção de fins ("técnica como epítome dos meios" [Hubig, 2002, p. 6]). Ora, entre algumas outras coisas, é também dessa relação entre meios e fins que se trata na dupla determinação de valor e valor de uso da mercadoria estabelecida por Marx.

A mercadoria tem ou é valor de uso na medida em que é, como o nome diz, uma coisa dotada de utilidade (MEW 23, p. 50), isto é, uma coisa que, "por meio de suas propriedades, satisfaz carências humanas de que tipo seja" (MEW 23, p. 49). Em outras palavras, um valor de uso é um *meio* para satisfazer essas carências, e ele é produzido de modo tal *para que* tenha as propriedades necessárias para essa satisfação. Que o fim a que estes meios sirvam seja a satisfação de carências, não deve enganar: podem ser carências do "estômago ou da imaginação", isto é, as mais brutas carências corporais ou as mais etéreas carências do espírito; além disso, essas carências podem se relacionar com os meios de modo direto (como "meio de subsistência", ou, mais sugestivamente em alemão, *Lebensmittel,* "meio de vida")[2] ou de modo indireto (como "meio de produção"). Meios de produção podem ser meios para a produção de outros meios de produção ou para a produção de meios de vida. Em outras palavras, valores de uso podem ser meios para

[2] A ideia ressoa ainda na palavra do português "víveres", mas perde-se a noção de que se trata de um *meio*.

fins que se apresentam para nós como imediatos ou últimos (consumo) ou meios para fins que ainda são por excelência meios (até que, na ponta, sejam, por fim, meios para fins que se apresentam como imediatos ou últimos). Portanto, é determinante do valor de uso o que Marx chama de "corpo da mercadoria", suas propriedades físicas que a tornam útil. Ainda que ele "expresse a relação natural entre coisas e pessoas, de fato a existência das coisas para as pessoas" (MEW 26.3, p. 291), suas propriedades são a cada vez muitas e nunca dadas de uma vez por todas ("descobrir os múltiplos modos de uso das coisas é um ato histórico" [MEW 23, p. 50]). Os valores de uso são sempre o "conteúdo material" da riqueza, como quer que ela apareça, em distintas formações sociais – ou, em outras palavras, qualquer que seja a sua determinação de forma.

Não basta, todavia, o valor de uso para que algo seja caracterizado como uma mercadoria. A mercadoria é um valor de uso produzido para outrem, isto é, para ser trocado. O que permite que ela seja trocada de modo não arbitrário é o fato de ser portadora de valor. O valor é o que possibilita a comparação e a equivalência entre quantidades de mercadorias trocadas. Sendo incomensuráveis em suas respectivas utilidades, as mercadorias só podem ser mutuamente avaliadas abstraindo-se de seu valor de uso, e, nessa abstração, o que delas resta como nota comum é tão somente serem "produtos do trabalho" (MEW 23, p. 52). É o tempo de trabalho socialmente necessário (em termos da produtividade social média de um momento histórico) para produção de uma mercadoria que oferece a medida quantitativa objetiva e determinante das proporções da troca.

Mercadorias não são, portanto, os elementos básicos de toda forma de riqueza possível nem mesmo de toda forma de riqueza até hoje existente, mas sim entes específicos da "ontologia histórica" capitalista. Não que em outros modos de produção produtos do trabalho dotados de utilidade não tenham sido trocados ou não tenham sido consumidos por uma pessoa diferente daquela que os produziu – eles apenas não foram produzidos *para* isso, ou seja, com essa finalidade, ou ao menos não no interior de uma mesma comunidade sócio-política. Ou seja, uma mercadoria é um valor de uso que não é produzido para seu uso. Ainda em outras palavras, para deixar mais claro: *uma mercadoria é um meio para um fim, mas que é produzido para outro fim que o seu "próprio"*.

Com seu rigor analítico, Aristóteles, nesse ponto elogiado por Marx, já havia cravado essa distinção em termos teleológicos, isto é, em termos de relação entre meios e fins:

> Tudo o que possuímos tem um duplo uso, mas não no mesmo sentido; um dos usos é adequado ao objeto, o outro não. (...) Uma sandália tem dois modos de uso: como calçado e como objeto de troca. Ambos são modos de utilização da sandália; aquele que troca uma sandália por dinheiro ou alimento com alguém que dela necessita, faz uso da sandália como sandália, mas não faz o uso próprio da coisa; é que esta não existe para ser trocada". (ARISTÓTELES, 2009, p. 77, 1257a)

Note-se, com Aristóteles, que neste ponto está absolutamente correto: a oposição entre troca e uso não é a oposição de dois gêneros, mas de duas espécies de um mesmo gênero.[3] Uso e troca são ambos usos, mas de modo assimétrico. Um deles é o uso propriamente falando, o outro, um uso impróprio. Quando Aristóteles diz que a sandália não existe para ser trocada, não quer dizer que a sandália não pode ou não deve ser trocada, mas sim que sua causa final, que pôs sua existência conjuntamente às suas três demais causas, não é a troca, mas o uso como calçado, e, todavia, ela também recebe este uso "impróprio", que só pode acontecer em dependência da causa final constitutiva da coisa. A troca, por definição, parece não poder ser, para Aristóteles, causa final da produção de um objeto, pois ela é necessariamente meio para adquirir um objeto que satisfaz carências (a finalidade da troca parece ser necessariamente subordinada a outra finalidade ulterior, o uso "propriamente dito").

[3] Igualmente, Marx: "Sua mercadoria [do possuidor de mercadorias] não tem para ele qualquer valor de uso imediato. Caso contrário, ele não a levaria para o mercado. Ela tem valor de uso para outro. Para ele, ela tem imediatamente apenas o valor de uso de ser portadora de valor de troca e, portanto, meio de troca" (MEW 23, p. 100).

Ocorre que algo se modifica na configuração mesma dos objetos de uso quando essa relação de subordinação finalística se inverte, e ela se inverte de modo *efetivo* (isto é, se põe sobre seus próprios pés, passando a produzir a si própria) não simplesmente com a simples emergência do modo de produção capitalista, mas com sua consolidação após o que Marx chamou de o momento lógico da subsunção real do trabalho sob o capital, correspondente historicamente à emergência da grande indústria. Se antes dela, os valores de uso ainda podiam apresentar-se como "extraeconômicos", apropriados apenas exteriormente pelo modo de produção (ou ainda, tendo seu uso como autossubsistente e independente da troca), a partir dela, a finalidade da troca não apenas se emancipa da finalidade do uso, mas a domina, invertendo a relação de subordinação finalística. Isso significa que agora o próprio valor de uso adquiriu a determinação formal (*Formbestimmung*) a partir do valor e não é mais um elemento extraeconômico. Por isso, já no tratamento do processo de troca no segundo capítulo do *Capital*, que pressupõe, na exposição, o sistema lógico do valor completo e acabado, Marx fala já – a respeito do valor do uso do dinheiro, mas a tese pode ser estendida a todo valor de uso – de uma "duplicação do valor de uso", pois, ao lado de seu "valor de uso particular como mercadoria", emerge também, para a mesma mercadoria, um "valor de uso *formal* que corresponde às suas funções sociais específicas" (MEW 23, p. 104, grifo meu). O valor de uso não é um dado da natureza – o que ele, de fato, nunca fora –, mas sim uma determinação formal do capital. As implicações disso são de longuíssimo alcance. Sintetizando, podemos dizer que, sob o capital, não é mais o caso que trocamos para usar, mas que usamos o que usamos para que a troca (e, com ela, a continuidade da produção, i.e, a reprodução ampliada do capital, a autovalorização do valor) aconteça. Isso significa que, quando usamos uma mercadoria, nossa volição, nossa representação do que queremos estar fazendo, não coincide em toda a sua extensão com o que de fato o nosso fazer faz. Mais do que isso: a parcela do que estamos fazendo que nos escapa à representação volitiva é em grande medida determinante daquela que de fato representamos.[4] É toda a ideia de fetichismo que pode se descortinar a partir dessa chave. É antes o objeto que "quer" algo, i.e., que põe sua finalidade para nós enquanto meio para ele, e isso não apenas enquanto trabalhadores, como o próprio Marx dissera expressamente (MEW 23, p. 445 s.), mas também como consumidores, quando mais propriamente somos nós que "usamos" algo. O objeto que nos usa, por sua vez, é igualmente meio para o fim em si mesmo da acumulação do capital, este sim, fim de si mesmo.

## II

Na primeira tentativa publicada de formulação de seu projeto de maturidade teórica, o texto de 1859 de *Para a crítica da economia política*, Marx define, no primeiro capítulo:

> Ser valor de uso parece ser um pressuposto necessário para a mercadoria, mas ser mercadoria parece ser uma determinação indiferente para o valor de uso. O valor de uso, nessa indiferença em relação à sua determinação formal econômica, i.e., o valor de uso enquanto valor de uso, está para além do escopo de consideração da economia política. Ele só recai em seu escopo lá onde ele mesmo é determinação formal. De modo imediato, ele é a base material na qual se apresenta uma determinada relação econômica, o valor de troca. (MEW 13, p. 16)

Como bem reconstruído por Rosdolsky, em um artigo de 1959 (exatos cem anos, portanto, depois daquela passagem de Marx) incorporado em 1968 a seu *Gênese e Estrutura do Capital de Marx*, essa passagem de Marx, entre outras, inspirou vários de seus intérpretes, como por exemplo Hilferding, a

[4] Em termos semelhantes, Jean-Marie Vincent: "O trabalho, diz Marx, assume a forma de valor, o que significa que não é como uma atividade teleológica primária que ele é socialmente sancionado. O trabalho de cada um, como parte integrante do trabalho social, tem como fim essencial a reprodução ampliada do capital, ou seja, um fim que é exterior aos fins ou às volições dos indivíduos e, para isso, utiliza meios possuídos pelo capital que transcendem ou ultrapassam as capacidades e habilidades individuais" (Vincent, 1987, p. 65). Aqui, sustento que não apenas no trabalho, mas também no consumo o mesmo ocorre. Não apenas o trabalho, mas também o consumo é atividade orientada a fins, e, enquanto tal, está predisposto a concatenar-se em uma corrente teleológica em que fins são meios para fins ulteriores. No consumo, o meu uso da mercadoria (isto é, a finalidade subjetiva visada com o consumo da mercadoria) tem ele próprio um outro uso exterior ao meu uso, a saber, o "uso" da extração de mais-valor ou, mais propriamente falando, da sua possibilitação em um nível sistêmico.

entender da seguinte forma as determinações do valor de uso: independente das relações sociais nas quais ele é incorporado, o valor de uso seria um objeto da natureza, determinado exclusivamente por sua constituição natural, i.e., física, química etc., e por sua relação com nosso corpo orgânico, por sua vez igualmente natural, um dado bruto da natureza que antecede as relações de produção. Até mesmo Adorno tendeu – contraditoriamente, considerando sua tese sobre a falsidade das carências humanas no capitalismo tardio (cf. DE CAUX, 2020, pp. 110 ss.) – a imputar ao valor de uso uma certa extraterritorialidade em relação ao feitiço do que chama de princípio da identidade e da troca, isto é, à determinação formal do valor, dizendo, por exemplo, na *Dialética Negativa*, que o que a "terminologia marxista" chama de "valor de uso" é "aquilo que não pode ser subsumido à identidade" (ADORNO, 2009, p. 18). Lançando Marx contra Marx, Rosdolsky (1959, p. 35) já mostrava que, "se ao valor de uso corresponde um significado econômico ou não, isso só pode ser julgado a partir de sua relação com as relações sociais de produção". Assim, Rosdolsky, que dois anos antes havia falado pela primeira vez na diferença entre um Marx esotérico e de um exotérico, mostra na prática o que significava dizer que "uma aplicação profícua da teoria de Marx só é possível se os elementos esotéricos e exotéricos dela forem mantidos separados, se soubermos como separar aquilo que é temporalmente condicionado e transitório daquilo que é imperecível no sistema de Marx" (ROSDOLSKY, 1957, p. 348). Se o valor de uso recai dentro ou fora das relações econômicas, se há nele um substrato puramente "natural", extrassocial ou extraeconômico, e, nesse sentido, neutro em relação a finalidades sociais, isso é algo que apenas a análise respectiva das atuais relações de produção pode mostrar, e essa análise, no momento, indica, ao contrário, que um tal substrato não há: ser valor de uso é uma determinação formal da mercadoria, e sua existência é indissociada da sua contraparte contraditória, o valor. Dentre muitos caminhos abertos pelo pioneirismo de Rosdolsky, este foi fundamental para uma reavaliação do lugar da técnica na crítica da economia política marxiana na década de 1970 na Alemanha Ocidental. Juízos como o do jovem Marx, que, na *Ideologia Alemã* ainda podia afirmar que "a máquina nada tem a ver com o lucro" (MEGA2 I/5, p. 285), precisarão ser revisados ainda no espírito de manter separados um Marx esotérico de um exotérico.

## III.

Para tentar indicar sem demora o problema, tomemos como exemplo a seguinte passagem do assim chamado "Fragmento das Máquinas", excerto dos *Grundrisse* que constitui uma espécie de lugar textual privilegiado onde se inflama a polêmica acerca da avaliação da técnica no capitalismo sobretudo em relação com seus potenciais para um modo de produção emancipado do trabalho.

> Se, porém, na maquinaria e em outras formas de existência material do capital fixo, como linhas de ferro etc. (...), o capital vem a dar a si próprio pela primeira vez sua forma adequada enquanto valor de uso no interior do processo produtivo, isso não significa de modo algum que esse valor de uso – a maquinaria em si – seja capital ou que sua existência enquanto maquinaria seja idêntica a sua existência enquanto capital, tão pouco quanto o ouro deixaria de ter seu valor de uso como ouro se não fosse mais *dinheiro*. A maquinaria não perde seu valor de uso quando deixa de ser capital. Do fato de que a maquinaria é a forma mais adequada do valor de uso do capital fixo não se segue em absoluto que a subsunção sob a relação social do capital seja a relação de produção última e mais adequada para a aplicação da maquinaria. (MEW 42, p. 595-6)

Pois bem, nesta passagem amada por toda espécie de prometeístas, Marx diz, agora de modo bem mais apurado, outra vez que a máquina nada tem a ver com o lucro – ainda que admitindo agora que o lucro tem sim algo a ver com a máquina. Como se sabe, a avaliação feita aqui, em 1857-58, se integra em um prognóstico de que o desenvolvimento técnico tornará o tempo de trabalho obsoleto enquanto medida do valor, de modo que "o capital trabalha, assim", isto é, desenvolvendo as forças produtivas, "pela sua própria dissolução como a forma dominante da produção". Michael Heinrich mostrou muito bem como essa confiante conclusão de Marx deriva do fato de ele não ter ainda desenvolvido, naquele momento, o conceito de mais-valor relativo, que lhe permitiria ver com mais clareza que, ao desenvolver tecnicamente os meios de produção, "o capitalista não está interessado no valor absoluto da mercadoria, mas meramente

no mais-valor contido nela e apto a ser realizado na venda" (HEINRICH, 2013, p. 212). A máquina (e o sistema técnico do modo de produção capitalista em geral, inclusive em suas figuras mais avançadas após a revolução cibernética) não carrega uma contradição explosiva capaz de derrubar o modo de produção, mas, ao contrário, uma contradição congelada que termina de estabilizá-lo e de perenizá-lo, ainda que na figura de má infinitude da queda tendencial da taxa de lucro e suas (infelizmente imbatíveis por vias apenas internas) contratendências. Esta passagem do "Fragmentos das Máquinas" não faz mais do que adiantar, portanto, a dinâmica lógico-histórica que será descrita no prefácio de *Para a crítica da economia política*: trata-se já da ideia de que o desenvolvimento das forças produtivas explodirá os grilhões das relações de produção, que se tornam agora a elas inadequadas e precisam ser substituídas por outras mais livres – o que Ritsert (1988, p. 69 s.) chamou de concepção das forças produtivas como *causa sui,* e que Breuer atribuiu, seguindo a designação de Rosdolsky, ao Marx "exotérico", que, justamente, deveria ser afastado em prol do "esotérico".[5] Segundo o "Fragmento das Máquinas", o capitalismo precisa da máquina e encontra nela o seu valor de uso, isto é, o meio de produção que melhor serve à acumulação do valor, mas a máquina carregaria mais potencialidades do que aquelas aproveitadas pelo modo de produção capitalista. O capitalismo, julgado por um suposto critério inerente à própria máquina em si mesma, critério pretensamente independente das relações que a constituíram em sua estrutura e figura (mas onde encontrar esse critério?), seria, na verdade, inibidor daquelas potencialidades: a máquina precisaria de relações de produção melhores para mostrar totalmente a que veio e mostrar seu valor de uso ainda agrilhoado. Os desenvolvimentos teóricos de Marx nos manuscritos subsequentes até a publicação, em 67, do livro I do *Capital*, mostrarão um outro prognóstico, decorrente de um refinamento teórico. Ainda que o próprio Marx nunca tenha revisto expressamente esses termos, Søren Mau parece estar correto quando argumenta que "ao se aprofundar em um estudo detalhado da tecnologia no início da década de 1860, no entanto, Marx mudou seus pontos de vista. Ele passou a considerar o desenvolvimento das forças produtivas como resultado das relações de produção" (Mau, 2023, p. 107). Certamente Marx poderá mais tarde dizer, como nos *Grundrisse*, que "a maquinaria não perde seu valor de uso quando deixa de ser capital". De fato, se deixa de ser capital, ela não perde o valor de uso, mas é o seu uso social que se perde, pois deixa de estar posto socialmente o fim, a saber, o de extração de mais-valor. Se, em uma série de elos de meios e fins, o fim posterior se perde (o fim da acumulação do capital), perde-se também o fim anterior que lhe servia de meio (o valor de uso para o indivíduo), ou ao menos perde-se *enquanto* elo daquela série teleológica. E, a não ser que creiamos que o ser humano carece de máquinas por natureza, ficamos sem critério, enquanto ainda imersos no fetiche, para dizer se elas terão uso ou não em uma sociedade pós-capitalista.[6] O mesmo vale para todo valor de uso.

[5] "O fato de que as forças produtivas do trabalho apareciam, sob condições capitalistas, como forças produtivas do capital, e o fato de que a inversão da relação entre trabalhador e condições de trabalho se tornou, com a maquinaria, uma 'efetividade tecnicamente palpável' [MEW 23, p. 446] – isso era, segundo o Marx 'exotérico', apenas uma aparência (*Schein*), que se devia à mistificação geral e que era típica do capitalismo completamente desenvolvido. Na verdade, não se tratava de modo algum de formas do capital: técnica e ciência, achava o Marx teórico da revolução [i.e., o exotérico], eram 'desenvolvimentos do trabalho geral do espírito humano' [MEW 25, p. 114], 'a mais sólida forma de riqueza', figuras de um 'saber social universal' [MEW 42, p. 446] que, sendo regulada apenas externamente pelo capital, se desenvolviam a partir do progressivo domínio da natureza pela espécie humana e criavam aquele 'sistema de utilidade geral', do qual "como cuja portadora a própria ciência aparece, tanto quanto todas as propriedades físicas e espirituais" [MEW 42, p. 323]. Quaisquer que sejam os seus sintomas colaterais negativos que o desenvolvimento técnico-industrial enseje para os trabalhadores, eles não derivariam da estrutura interna da maquinaria enquanto uma estrutura capitalista, mas sim de seu 'mau uso' [MEW 23, p. 445], sua aplicação para fins particulares" (BREUER, 1977, p. 46-7).

[6] Como sustentou também Robert Kurz (2010, p. 163): "para tanto, não pode haver nenhum padrão abstrato e universal de seleção, o qual, de sua parte, não exibiria outra coisa que mais uma forma de fetiche. (...) não pode haver, justamente por isso, nenhum preconceito no que diz respeito a uma separação dos conteúdos em modernos e pré-modernos; nem no sentido de que os artefatos pré-modernos não poderiam ser redescobertos e novamente apropriados, nem inversamente no sentido de que os artefatos modernos, por serem capitalistas, teriam de ser rejeitados *in toto,* isto é, de que seria obrigatório fazer tábula rasa quanto a esse ponto. Todo *a priori* abstrato e universal relativo aos conteúdos, juntamente com a forma fetichista, caducou enquanto critério".

## IV.

Entre muitos desenvolvimentos teóricos nos dez anos que vão do início da redação dos manuscritos dos *Grundrisse* até a publicação do primeiro volume do *Capital*, um dos mais importantes é o das noções de subsunção formal e real do trabalho sob o capital. Subsunção, no uso lógico e filosófico geral, particularmente frequente na filosofia clássica alemã, é a abrangência de um particular na extensão de um universal. Assim, quando Marx diz que algo é subsumido ao capital, diz que este algo inicialmente externo se torna caso ou instanciação de um movimento conceitual ou lógico. Que o sujeito gramatical do verbo subsumir seja o universal, isso já o compromete com toda uma metafísica. O universal, a abstração, age, está em movimento. Ele não é simplesmente abstraído indutivamente de singulares pré-existentes, mas ele mesmo é sujeito e abrange ativamente com seu movimento real particulares que antes não possuíam suas notas características. Pois bem, "desde os manuscritos de 61-63 do Capital", explicam os camaradas da *Endnotes*, "subsunção, para Marx, é a subsunção de particularidades do processo de trabalho sob a universalidade abstrata do processo de valorização do capital. A categoria abstrata, parece, realmente encontra um corpo para si mesma" (ENDNOTES, 2010, p. 137). Entre muitas outras coisas, o processo que Marx conceitua como subsunção real é o momento lógico no qual aquela inversão da dependência finalística indicada no início se efetua. No processo de constituição do modo de produção, o capital subsume formalmente o trabalho quando simplesmente o emprega como trabalho livre pelo contrato de trabalho. Processos de trabalho pré-existentes ocorrem agora do mesmo modo que antes, apenas sob subordinação ao capitalista e ao processo de valorização do capital. O vínculo entre processo de valorização e processo de trabalho é externo: o processo de trabalho é pressuposto, configurado antes da estipulação de finalidade do capital. Há, portanto, uma falha entre a finalidade materializada no processo de trabalho e aquela nova finalidade exterior que o processo de valorização lhe impõe, e por isso a forma de extração de mais valor é ainda precária em um sentido lógico, dando-se apenas pela extensão da jornada de trabalho – que Marx chama de mais-valor absoluto. Com o desenvolvimento da maquinaria e a emergência da grande indústria, o capital põe segundo suas carências e finalidades aquilo que ele antes encontrava como pressuposto, a saber, o processo de trabalho.

> Com (...) a aplicação de ciência e maquinaria à produção imediata, (...) o *modo de produção capitalista* (...) agora se configura como um modo de produção sui generis [e] cria uma figura modificada da produção material. Por outro lado, essa modificação da figura material forma a base para o desenvolvimento da relação de capital, cuja figura adequada, portanto, corresponde a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho. (MEGA2 II.4.1, p. 105)

Essa relação de capital adequada é a da exploração do mais-valor relativo, na qual, diminuindo o valor força de trabalho, o capital aumenta a taxa de exploração sem o limite das 24 horas de um dia.

> Se na fase inicial da acumulação capitalista, a 'autoridade prática' do empresário capitalista ainda era necessária como uma *conditio sine qua non* para coordenar as distintas funções detalhadas em vista do objetivo único central – o aumento do montante do capital adiantado –, o capital logo começa a revolucionar esse pressuposto por assim dizer ainda arcaico e a adaptar às suas carências o processo de trabalho também em seus decursos técnicos. (BREUER, 1977, p. 40)

Em outras palavras, as finalidades do capital, que antes da subsunção real só se impunham com a ajuda do chicote do capitalista, agora se põem a si mesmas pela compulsão muda da coerção técnica. Agora há identidade entre processo de trabalho e processo de valorização, a relação não é mais exterior, mas tendencialmente interior, orgânica, pois o processo de trabalho não é pré-encontrado, mas posto pelo próprio processo de valorização. É isso que Marx já queria dizer, nos *Grundrisse*, ao afirmar que a maquinaria é a forma de capital fixo (ou melhor, segundo os seus desenvolvimentos teóricos, de capital constante) adequada ao capital. É o próprio capital que cria os objetos de uso que precisa para sua finalidade de valorização (e "a única utilidade que um objeto em geral pode ter para o capital", diz Marx ainda também nos *Grundrisse*, "só pode ser a de conservá-lo ou de aumentá-lo" (MEW 42, p. 125), e "o inteiro processo

de produção e cada um de seus momentos, assim como o de circulação, na medida em que é considerado materialmente, é apenas meio de produção para o capital, para o qual apenas o valor existe como fim de si mesmo" (MEW 42, p. 591)). Nota-se então "em que medida o valor de uso não permanece como material pressuposto fora da economia e de sua determinação formal e em que medida ele nela entra" (MEW 42, p. 193, rodapé). "Com a subsunção real do trabalho sob o capital", diz Stefan Breuer (1977, p. 199),

> aquilo que nos estágios iniciais do modo de produção capitalista era ainda um pressuposto para o surgimento do capital – a existência de indivíduos concretos e distintos que produzem valores de uso –, agora se tornou resultado de seu movimento. É verdade que a produção de valores de uso não foi suspensa, mas ela foi submetida a uma finalidade de um tipo totalmente outro: o valor de uso, que antes levava uma "existência extraeconômica" e era indiferente em relação à determinação formal econômica [MEW 13, p. 16], se tornou valor de uso do capital, capital em forma de não-capital, e assim não era mais aquele 'princípio transcendente ao sistema' (Adorno) no qual o movimento do valor tinha um limite absoluto.

As finalidades do capital – sua própria conservação, que só pode se dar com seu aumento quantitativo infinito – não existem sem meios, e é o próprio capital quem os cria para "se satisfazer" ao se reproduzir de modo ampliado. Nos *Resultados do processo de produção imediato*, manuscritos escritos entre 1863 e 1865, Marx anota que "com a produção capitalista, o valor de uso também vem a ser, portanto, pela primeira vez universalmente mediado pelo valor de troca" (MEGA2 II.4.1, p. 28). Ora, essa era justamente nossa determinação inicial sobre a mercadoria em seu aspecto teleológico: *uma mercadoria é um meio para um fim, mas que é produzido para outro fim que o seu "próprio"*. Podemos agora tirar implicações mais amplas. Isso significa, nas palavras de Hans-Dieter Bahr, que

> a matéria natural dos corpos de mercadorias deve não apenas assumir a forma conforme a fins para o uso, mas também a forma conforme a fins para a troca, que, por sua vez, funciona como uma condição de possibilidade cegamente coproduzida para as formas "mais econômico-racionais", ou seja, na produção, ela é codeterminante de modo essencial do desenvolvimento posterior de formas adequadas de valor de uso dos produtos. (BAHR, 1973, p. 64)

O meio de trabalho, i.e., de início, a ferramenta com a qual o corpo do trabalhador estabelece uma relação íntima, ao ser levado pelo capital para dentro do processo de valorização, se torna formalmente, nos termos dos *Grundrisse*, capital fixo. No caminho até a máquina, i.e., até a subsunção real, "o meio de trabalho se transforma no que diz respeito a seu valor de uso", pois "enquanto meio imediato de trabalho, foi incorporado no processo de produção do capital e suprassumido, passando a uma forma posta pelo próprio capital e a ele correspondente" (MEW 42, p. 592). A máquina – mas não apenas ela, mas sim todo valor de uso – é *durch ihre Konstruktion zweckgemäss,* tem a finalidade do capital materializada em sua própria construção, de tal modo que a finalidade agora objetivada na coisa já "não existe na consciência do trabalhador, mas opera, por meio da maquinaria, como um poder estranho nele, como poder da própria máquina" (MEW 42, p. 593). O valor em seu processo de autovalorização, que vagava pelo mundo possuindo corpos que não eram seus, agora cria sua própria força material, seus valores de uso, isto é, os meios que servem a seus fins.[7] Novamente nos *Resultados*:

[7] Nesse sentido, parece que a concepção aqui esboçada escapa da crítica correta dirigida por Kornelia Hafner a Helmut Reinicke de uma "mistura descuidada de dialética e lógica da subsunção", pois "a relação entre o valor de troca e o valor de uso não é de subsunção, mas de pressuposições e exclusões mútuas, uma relação dialética, se se quiser" (HAFNER, 1993, p. 69). Se compreendida a partir de uma lógica da posição da pressuposição, tal como esboçada por Hegel na lógica da essência e como volta a comparecer na abordagem da teleologia na lógica do conceito, a noção marxiana de subsunção real não implica em uma colonização de um externo anteriormente puro e agora contaminado, mas sim na produção ativa de algo que faz as vezes do que antes era externo, mas agora posto internamente. Isso não deixa espaço para nenhum lamento sobre um valor de uso perdido. Para um tratamento do viés do problema que aparece a Hegel, cf. DE CAUX, 2021. Essa via de volta a Hegel para esclarecer problemas marxianos foi seguida por Bahr, que mostra o caráter estruturalmente falho da subsunção de meios técnicos à finalidade externa do capital. "Os processos tecnicamente objetivados de cognição, controle, realização de produtos etc. não existem sem a carência e o interesse do sujeito social na forma de condições conformes a fins. Somente no uso a técnica se realiza como um fim – mas como o valor de uso em si é apenas um meio do valor de troca, a construção técnica é sempre apenas uma conformidade externa a fins, que não pode ser suprassumida na produção: é esse progresso *ad infinitum* que cria a aparência de que a racionalidade

> 'Produção pela produção' – produção como fim de si mesma – é algo que ocorre com a subsunção formal do trabalho sob o capital, tão logo se torna em geral a finalidade imediata da produção produzir o maior mais-valor e em maior quantidade possível, tão logo em geral o valor de troca do produto se torna a finalidade decisiva. No entanto, essa tendência imanente à relação capitalista se realiza de modo adequado – e se torna também tecnologicamente uma condição necessária – apenas quando o modo de produção especificamente capitalista e, com ele, a subsunção real do trabalho sob o capital, se desenvolveu. (MEGA2 II.4.1, p. 107)

A produção pela produção: o fechamento da autotelia do capital, o movimento automático de valorização do valor como fim último e fim de si mesmo, o fim ele próprio não utilitário do capital. Aristóteles, para quem a finalidade da troca parecia necessariamente subordinada a outra finalidade ulterior, o uso "propriamente dito", teria visto toda sua teleologia colapsar. O uso "impróprio" da troca, pensável para Aristóteles apenas como subordinado a seu uso considerado próprio, autonomizou-se e agora subordina aquele uso próprio, isto é, o consumo. O valor de uso é objetivamente meio para o fim de si mesmo do capital de valorizar-se a si próprio. "A sacada original" de Marx, segundo Breuer (1977, p. 48) novamente, é a de que "a finalidade capitalista da produção existe enquanto finalidade suprassumida na própria técnica". A técnica encontrada sob o capitalismo "é a expressão materializada de uma forma abstrata de dominação social – a forma objetivada da dominação das pessoas por seu próprio trabalho" (Postone, 1993, p. 348), e "apesar de seu uso de termos como 'utilização' e 'aplicação' capitalista da maquinaria, Marx não considera a relação entre o capitalismo e a produção industrial como sendo extrínseca" (Postone, 1993, p. 341). É claro que as mercadorias possuem, para nós, finalidades imediatas, mas essas finalidades imediatas, numa cadeia de finalidades subordinadas semelhante àquela que, em Aristóteles, leva toda ação ao sumo bem, têm todas elas por finalidade remota o mesmo *télos* atrator, o sumo bem do capital, sua autovalorização cega. Para parafrasear Horkheimer, quem não quiser falar sobre o capitalismo deve também se calar sobre a técnica.[8] A compreensão da especificidade da estruturação social de meios e fins sob o capitalismo é o primeiro passo para uma crítica categorial da técnica.

do sujeito, em última análise, existe apenas em uma forma objetivada como técnica. Na verdade, ainda é o sujeito socialmente dominante que realiza os valores de troca por meio dessas construções técnicas, das quais apenas emerge gradualmente o valor de uso como seu meio em sua transformação social, o processo de circulação do capital, para entrar outra vez nele como condição da reprodução em escala ampliada - como uma condição da má infinitude do progresso das conformidades a fins que permanecem externas" (BAHR, 1970, p. 46).

[8] Um(a) parecerista anônimo(a) me fez notar com razão que, diferentemente do fascismo, que deve ser esmagado incondicionalmente, nós não queremos o fim da técnica. Isso impugnaria o paralelo com a frase original de Horkheimer ("Mas quem não quiser falar sobre o capitalismo deveria também se calar sobre o fascismo", [Horkheimer, 1988, p. 308 s.]). Mantenho ainda assim a paráfrase, sob o risco de que a emenda fique pior do que o soneto, mas também com a esperança de que isso renda algum esclarecimento. O que a frase intenciona não é, em primeiro lugar, a ideia de que a técnica só pode ser *eliminada* com a eliminação do capitalismo, mas sim a ideia de que a técnica moderna-capitalista (visada em regra quando alguém critica abstratamente "a técnica" em geral) só pode ser *teorizada* ("quem não quiser *falar sobre*..." ) quando se entende sua relação intrínseca e constitutiva com um modo de produção que organiza de maneira singular a teleologia na dimensão social. Se há sentido em se falar de técnica em geral e independentemente do modo de produção, certamente ela não pode ser eliminada das formas de vida humanas, e muito possivelmente ela antecede a própria espécie, estando presente elementarmente em outras espécies animais, sobretudo e certamente nos grandes primatas. O argumento aqui é justamente que, sem entender a especificidade da técnica sob o capitalismo, corremos o risco de nos bater com a técnica "em geral" – o que não faria qualquer sentido. Se aqui me refiro "à técnica", sem qualquer adnominal, é por comodidade, já que toda a argumentação deve já deixar claro que não é de técnica em algum sentido supra-histórico que se trata.

**Referências bibliográficas**

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

ARISTÓTELES. 2019. *Política*. Edição bilíngue. 3ª. ed. Trad. e notas A. C. Amaral e C. C. Gomes. Lisboa: Vega.

BAHR, Hans-Dieter. 1970. *Kritik der politischen Technologie: Eine Auseinandersetzung mit Herbert Marcuse und Jürgen Habermas,* Frankfurt a.M. Europäische Verlagsanstalt.

BAHR, Hans-Dieter. 1973. Die Klassenstruktur der Maschinerie: Anmerkung zur Wertform, In: VAHRENKAMP, R (Hrsg.). *Technologie und Kapital*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

BREUER, Stefan. 1977. *Die Krise der Revolutionstheorie: Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse*. Frankfurt a.M.: Syndikat.

DE CAUX, Luiz Philipe. 2020. A ontologia como nova ideologia alemã: Adorno e a crítica da carência ontológica. *Síntese*, v. 47, n. 147, pp. 93-122.

DE CAUX, Luiz Philipe. 2021. Hegel e o problema da técnica. *O que nos faz pensar,* v. 29, n. 48, pp. 83-114

ENDNOTES. 2010. The History of Subsumption. *Endnotes 2: Misery and the Value Form*, London/ Oakland, pp. 130-152.

GIEST, Jörn. 2016. Zur Frage nach der kapitalistischen Technik: Für eine neue Debatte über die reelle Subsumtion der Produktion unter das Kapital. *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, 3(1), 26–50.

HAFNER, Kornelia. 1993. Gebrauchswertfetischismus. In: BEHRENS, Diethard (Hg.). *Gesellschaft und Erkenntnis: zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*. Freiburg: Ça ira, pp. 59-87.

HEINRICH, Michael. 2013. The 'Fragment on Machines': A Marxian Misconception in the *Grundrisse* and its Overcoming in *Capital.* In: BELLOFIORE, Ricardo; STAROSTA, Guido; THOMAS, Peter D. (eds.). *In Marx's Laboratory: Critical Interpretations of the Grundrisse*. Leiden: Brill, pp. 197-212.

HORKHEIMER, Max. 1988. *Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936-1941*. Frankfurt a.M.: Fischer.

HUBIG, Christopher. 2002. *Mittel*. Bielefeld: transcript.

KURZ, Robert. 2010. *Razão sangrenta: Ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais*. São Paulo: Hedra.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 1956-. *Werke*. 44v. Berlin: Dietz. Citado pela sigla MEW seguida do número do volume.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 1975-. *Gesamtausgabe*. Berlin: Dietz/Akademie Verlag,. Citado pela sigla MEGA² seguida do número da seção em algarismos romanos e do número do volume em algarismos arábicos.

MAU, Søren. 2023. *Mute Compulsion: A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*. London: Verso.

POSTONE, Moishe. 1993. *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge, UK: CUP.

RITSERT, Jürgen. 1988. *Der Kampft um das Surplusprodukt: Einführung in den klassischen Klassenbegriff*. Frankfurt a.M.: Campus.

ROSDOLSKY, Roman. 1957. Der esoterische und der exoterische Marx. Zur kritischen Würdigung der Marxschen Lohntheorie I. *Arbeit und Wirtschaft*, 11. Jahrgang, Nummer. 11, pp. 348-351.

ROSDOLSKY, Roman. 1959. Der Gebrauchswert bei Marx: Eine Kritik der bisherigen Marx-Interpretation. *Kyklos*, 12 (1), 27-56.

VINCENT, Jean-Marie. 1987. *Critique du travail : Le faire et l'agir*. Paris : PUF.

# Jean-Marc FERRY. Des trois compréhensions du monde aux quatre formes de l'identité

## *Jean-Marc FERRY. From three ways of understanding the world to four identity frames*

Luné Roc Pierre Louis
Faculté des Sciences Humaines de l'Université d'état d'Haïti (UEH)
lunerocp@gmail.com

**Résumé:** Trois compréhensions du monde. Trois primats. Trois principes. Trois questions. Trois enjeux. Quatre registres discussifs. Quatre formes d'identité. Telle est la question dans laquelle s'investit le présent article. Il s'agit de situer d'un point de vue systématique les épiphanies par lesquelles s'éveillent les quatre formes de l'identité à travers les trois compréhensions du monde dans l'architectonique de Jean-Marc FERRY. En effet, il définit systématiquement d'une part les trois moments génétiques de la compréhension du monde. Il s'agit de trois moments qui épousent la forme ontologique de la phrase grammaticale où l'Ancien correspond au moment de l'Objet, le Moderne au moment du Sujet et le Contemporain le moment du Verbe. D'autre part, il établit systématiquement les quatre formes génétiques de l'identité : narrative, interprétative, argumentative et reconstructive.

**Mots clés :** Agir ; compréhension du monde ; discours ; grammaire ; identité ; ontologie ; registre discursif.

**Abstract :** Three understandings of the world. Three primacies. Three foundations. Three questions. Three issues. Four discursive registers. Four identity frames. This paper explores this main issue. It is a question of positioning from a systematic point of view of thoughts by which the four forms of identity are awakened through three understandings of the world in Jean-Marc FERRY's architectonics. Indeed, it methodically defines, on one hand, three genetic moments of the world's understanding. These are three moments that embrace the ontological structure of the grammatical phrase where the Ancient equates the moment of Object; the Modern likens to the moment of Subject; the Contemporary refers to the moment of Word. On the other hand, it thoroughly establishes four inherited structures of identity: narrative, interpretative, argumentative and reconstructive.

**Keywords :** Action; Understanding of the world; Discourse; Grammar; Identity; Ontology; Discursive register.

Recebido em 27 de junho de 2024. Aceito em 17 de setembro de 2024.

**Prologue**

Trois compréhensions du monde. Trois primats. Trois principes. Trois questions. Trois enjeux. Quatre registres discussifs. Quatre formes d'identité. Chez Jean-Marc FERRY siéent trois compréhensions du monde et quatre formes d'identité. En témoignent, dans la systématique de Jean-Marc FERRY, respectivement *L'Ancien, le Moderne et le Contemporain*[1] et *Les formes de l'identité*[2]. En effet, l'identité trahit la compréhension de soi du monde, tout comme celle-ci lui sert de cadre catégorial. Comment chaque constellation de la compréhension du monde se trahit-elle dans chaque forme de l'identité ou comment chaque forme de l'identité fait-elle l'assomption de chaque compréhension du monde ? Telle est la question qui se pose et ce, d'un point de vue systématique ou génétique, i.e. tablant sur une genèse logique. Ce qui convoque le discours. L'identité qui se trahit à travers le discours révèle quant à elle la compréhension du monde à chaque fois en question. La grammaire en est le *punctum Archimedis* et sous ce jour, l'agir reste premier. Agir, dira FERRY, est à la base du monde humain et de la communication, « car c'est dans la différenciation de l'agir que se construit une *grammaire universelle* » (FERRY, 1991, p. 51). C'est ce que partir du discours pour révéler la compréhension du monde ne doit pas masquer. Le discours actualise l'action et porte à discuter du sens de sa validité. Discourir est lui-même un agir dont la propriété d'autoréflexion, sa capacité d'être réflexif envers lui-même, lui concède prééminence d'un point de vue génétique.

*Prima facie*, il importe de surligner ce que FERRY entend respectivement par identité et par compréhension du monde. L'identité chez FERRY ne sous-tend pas le prédicat de la qualité, mais celui de la relation – ou du milieu au sens de Hegel – car, précise-t-il, « en ce qu'elle a d'universel, l'identité personnelle d'un individu ou d'un peuple est d'abord une identité grammaticale » (FERRY, 1991, p. 9). Elle est la capacité de thématisation des expériences correspondant à l'agir présupposant la responsabilité de soi. Le sujet dont l'identité peut se dire ontogénétiquement et phylogénétiquement accomplie est celui qui maîtrise la grammaire dans la trichotomie de ses stases spatiales Il, Tu, Je et de ses stases temporelles passé, futur, présent et l'adulte, lui, est doté d'une compétence communicationnelle principiellement accomplie, qui « signifie alors que l'ontologie grammaticale des personnes et des temps est habitualisée dans l'individu, de sorte que celui-ci peut se référer univoquement à une composante du monde, repérée dans le système de coordonnées spatio-temporel » (FERRY, 1991, pp. 80-81).

Parler de compréhension du monde oblige à évoquer le concept de monde. Je définis le monde comme étant le lieu de l'expérience possible des êtres. FERRY, lui, soutient que sa constitution ontologique repose sur la constitution catégoriale du moi. Aussi est-il un espace communicationnel et qu'il « est construit comme la phrase, afin que *je* puisse te demander s'*il* est d'accord pour que *nous* fassions *ceci*. Cet espace communicationnel est l'évidence à partir de laquelle nous nous pensons nous-mêmes et le monde, ainsi que nos rapports au monde » (FERRY, 1991, p. 172). L'idée de la phrase, par sa propre complexité, trahit l'intuition des composantes du monde par sa dimension sémantique ; celle des rapports au monde par sa dimension syntaxique, l'intuition d'une action quelconque dans le monde par sa dimension pragmatique. Auxquelles intuitions s'ajoute celle du sujet par sa dimension ontologique d'être-au-monde. Ce concept de monde résulte du monde des rapports de l'humain au monde et c'est là le monde de la vie.

[1] Cf. Jean-Marc FERRY, « L'Ancien, le Moderne et le Contemporain », *Esprit*, numéro 12, décembre 1987, pp. 45-68. L'article parut également *in* R. DUCRET, D. HERVIEUX-LÉGER et P. LADRIÈRE (Dir.), *Christianisme et modernité*, Cerf, 1990, chapitre IX. Puis, *in* Jean-Marc FERRY, Écrits philosophiques, Pocket, 2021, chapitre I, pp. 11-45. Je lis toutes les versions, mais je fais référence à la dernière.

[2] Cf. Jean-Marc FERRY, « Les formes de l'identité », *in Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine. Tome I : Le sujet et le verbe*, Cerf, 1991, pp. 101-157.

La compréhension du monde sous-tend l'idée d'un rapport au sens de Hegel. C'est le prédicat de la relation qui, comme pour l'identité, tient et non celle de la qualité. Ce rapport s'accuse tridimensionnel en tant que rapport de soi aux choses, aux autres et à soi. À l'aune de la grammaire, je définis la compréhension du monde comme étant la saisie expérientielle de soi à *Neuter* dans la relation-il, à *Alter* dans la relation-tu et à *Ego* dans la relation-je. Elle s'inscrit dans le cheminement d'une quête de la vérité. Je soutiens la thèse selon laquelle il est improbable de délester le procès de la vérité dans la définition de la compréhension de soi du monde. *In actu exercito*, comprendre, c'est, *prima facie*, s'inscrire dans une logique et que la vérité revêt valeur logique. Elle est, dira FERRY, plausibilité logique. D'où il faut aller au-delà tant du prédicat de la relation que celui de la modalité trahissant, *ceteris paribus*, les prétentions à la validité.

*Mutatis mutandis*, l'enjeu servant de *lapis philosophorum* au présent exposé sourd de chacune des trois questions qui se pose au moment critique ou à l'acmé (κρίσις[3]/ἀκμή) de chaque compréhension du monde. Pour l'Ancien se pose la question de savoir « comme l'homme peut-il se constituer comme une instance autonome de réflexion et de décision, alors qu'il tend à ne faire qu'un avec un monde objectif dont la normativité lui préexiste ? Comment le sujet peut-il être constitué sans être constitutif » (FERRY, 1987, pp. 15-16) ? Quant au Moderne, la question de s'enquérir « comment l'homme peut-il se constituer comme le lieu originaire de la Norme, le véritable auteur de son histoire et le sujet actif de la connaissance, tandis qu'il se sait lui-même créé, comme le reste de l'univers, par le Sujet véritable qu'est DIEU » (FERRY, 1987, p. 26) ? Le Contemporain induit la question de se demander « comment les individus peuvent-ils entrer en relation réciproque, de sorte qu'ils constituent la communauté dont ils ont besoin pour se constituer eux-mêmes ; comment *Ego* peut-il reconnaître en *Alter* celui qui peut le reconnaître comme un *Alter ego* ? *Comment deux sujets peuvent-ils réciproquement se constituer comme tels, constituant ainsi la communauté qui les constitue* » (FERRY, 1987, p. 37) ?

Du point de vue méthodologique, le présent article partira des trois compréhensions du monde pour tenter de situer l'éveil de chacune des quatre formes de l'identité, quitte à rappeler que les sédimentations tableront sur l'article et sur la partie de l'ouvrage consacrée aux formes de l'identité, tous deux mentionnés *supra*, en accentuant, sur les traces ontologiques des différentes stases de l'identité, sans nécessairement délester les marqueurs heuristiques, surtout si elles permettent de mieux repérer les intuitions systématiques.

**A. La compréhension ancienne du monde et les formes de l'identité**

La compréhension ancienne du monde scelle, dans la forme grammaticale de la phrase, la constellation cosmocentrique de l'Objet. Les Grecs anciens viennent en tête, mais « le principe dit «cosmocentrique» a organisé un type de compréhension du monde, dont la pertinence n'est pas limitée au contexte de l'Antiquité grecque. Le principe cosmocentrique caractérise aussi bien d'autres civilisations ayant pu édifier leur image du monde sur la voie d'une réflexivité prise à l'égard des mythes premiers » (FERRY, 1987, p. 12). La compréhension grecque y prédomine par l'affirmation et la valorisation du monde objectif au prix d'une contemplation (θεωρία). Cette perspective s'entérine « à partir de l'idée grecque du *Cosmos*. C'est l'idée d'un monde Un qui relie tous les êtres selon un principe d'ordre dont l'harmonie est inhérente à la nature téléologique des choses, à leur entéléchie [ … ]. Le séjour des êtres vivants, bêtes, hommes et dieux, s'ordonne sous le règne immanent de justice, de *Dikê* [ … ] » (FERRY, 1987, p. 13).

[3] Κρίσις trahit moult idées en grec (cf. Luné Roc PIERRE LOUIS, « *Krisis et kairos*. De la crise à l'action »), mais le grec possède ses propres termes pour des réalités que nous locuteurs de langues vulgaires rapprochons à l'idée de κρίσις dont ἀκμή pour moment critique ou décisif et καιρός pour moment favorable. L'expression à la mode – moment crucial – il devrait être traduit par ἀκμή ou par καιρός selon le sens contingent de son utilisation *hic et nunc*. Mais traduire κρίσις par discernement le rend synonyme de ἀκμή et de καιρός pour avoir : κρίσις-ἀκμή-καιρός.

*In actu exercito*, la question des trois compréhensions du monde pour les quatre formes de l'identité sous la médiation des quatre registres discursifs s'articule dans un enchaînement où une même compréhension du monde peut révéler des formes différentes de l'identité par les registres discursifs correspondants. Néanmoins, pour la compréhension ancienne du monde, tout se passe comme s'il était incongru d'évoquer une quelconque médiation. En effet, évoquer l'identité, c'est convoquer l'idée d'un sujet, tandis que la compréhension ancienne du monde se centre sur l'Objet et que celui-ci ne requiert pas un quelconque sujet quant à son existence. Elle présuppose un « ordre harmonieux du *Cosmos*, qui est aussi de beauté, se tient en outre de lui-même, de toute éternité. [ … ] Il ne suppose pas à son principe l'activité d'un Sujet transcendant en général, la puissance d'un *Théos*, par conséquent, en qui les lois du *Cosmos* trouveraient leur origine » (FERRY, 1987, p. 13). Par conséquent, « la Norme est objective, inscrite dans l'harmonie du monde, tandis que l'histoire demeure en quelque sorte anhistorique [ … ] » (FERRY, 1987, p. 15). Ce qui semble le plus important pour la médiation de la compréhension ancienne du monde et des formes de l'identité sied dans la thèse selon laquelle la subjectivité, chez les Grecs, est réflexive et prend le contrepied de toute subjectivité constitutive. Les Grecs « ne pouvaient attacher à la subjectivité que la représentation d'une puissance réflexive, et non pas celle d'une puissance constitutive » (FERRY, 1987, p. 22).

La compréhension ancienne du monde conjoint pourtant en son sein les identités narrative, interprétative, argumentative ainsi que les premiers sédiments de l'identité reconstructive. Les catégories de l'événement et du destin auxquelles correspondent le récit épique et le mythe renvoient à l'identité narrative et scellent une compréhension mythologique du monde. Il s'agit là de la manifestation de la dominante narrative de la compréhension ancienne du monde. La narration se révèle contiguë à la fiction. Elle est « particulièrement *perméable à la fiction*. Elle est en effet le mode discursif qui accueille le plus naturellement maintes entorses ou offenses à la vérité entendue au sens de l'exactitude factuelle » (FERRY, 1991, pp. 105-106). La porosité de la narration à la fiction y est constitutive, attendu qu'elle « s'explique d'un point de vue systématique [ … ] parce que la narration prend immédiatement référence à des événements [ … ] ; d'un point de vue empirique, également, la narration est spécialement réceptive à la fiction, dans la mesure où elle tend à développer un discours compensateur de l'angoisse ou de l'échec » (FERRY, 1991, p. 106).

Il s'ensuit que la « distinction entre *res fictae* et *res factae* » (p. 106) ne s'y accuse pas nécessairement pertinente, quoiqu'elle ne soit pas impossible. Le monde que véhicule la narration étant mythique et le principe sur lequel elle table est époccentrique. C'est le monde mis en scène par les récits épiques, dont la vérité se réduit à l'exemplarité et à l'authenticité par le biais d'une figuration narrative qui « parvient à objectiver les aspirations déçues, avortées ou ruinées, tout en illustrant par des histoires édifiantes la *nécessité* avec laquelle intervient le destin en tant que sanction immanente » (FERRY, 1991, p. 106) – dans un sens comme dans l'autre. Le récit homérique est le prototype du rapport entre narration et fiction, comme le présente FERRY dans un « exemple stylistique de discours narratif entrant dans une compréhension mythologique du monde » (FERRY, 1991, p. 108), extrait de l'*Odyssée* d'Homère. C'est dire que l'identité narrative sied entièrement dans la compréhension ancienne du monde où prévalent le primat de l'Objet et le principe cosmocentrique trahissant une « libération réflexive par rapport aux structures

de conscience incarnées dans le mythe ou mieux sur la voie d'une réflexivité prise à l'égard des mythes premiers » (FERRY, 1987, p. 12).

Par ailleurs, il convient de souligner l'interdépendance qui se tissent entre mythe et épopée. Le mone mythique révèle une image épocentrique. Lorsque « le discours narratif commence à se charger d'*implications interprétatives* » (FERRY, 1991, p. 109) en vue de « cultiver une mémoire, en élevant le récit au rang de *mythe fondateur*. Au départ, le mythe peut n'être qu'une épopée. Avec le processus de reconnaissance, l'épopée, éventuellement, devient mythe. [ … ] Le processus de reconnaissance consiste alors à répéter le récit, à le transmettre de génération en génération » (FERRY, 1991, p. 109 *et passim*). En outre, la « narration tend à devenir interprétation, lorsqu'elle ne s'inscrit plus dans le processus de production du récit, mais dans son processus de reconnaissance, c'est-à-dire de transmission » (FERRY, 1991, p. 109). Là, se consacre le passage du moment mythologique homérique à un moment cosmogonique hésiodique. Ce passage d'Homère à Hésiode fait poindre l'éveil de l'identité interprétative comme étant un second moment dans la compréhension ancienne du monde. D'où « la narration renferme donc l'interprétation, lorsque le récit qu'elle propose devient un modèle de compréhension applicable à d'autres situations que celles qu'il décrit, de sorte que la référence à l'événement est dépassée dans l'idée de la loi, tandis que le sens s'autonomise par rapport aux faits eux-mêmes » (FERRY, 1991, p. 112).

La compréhension mythologique du monde atteint son acmé avec respectivement la naissance de la poésie lyrique et celle de la tragédie. Hésiode a beau inaugurer le moment de l'identité interprétative de la compréhension ancienne du monde, mais le mouvement cosmogonique ne s'arrête pas avec la poésie didactique. Son moment critique commence avec la poésie lyrique et se poursuit avec la tragédie. L'enjeu est que le *punctum Archimedis* de ces trois moments – poésie didactique, poésie lyrique, tragédie – reste le mythe. D'où « l'avènement d'un temps proprement humain s'est révélé critique à l'égard du modèle circulaire de la religion cosmique. Et voici annoncé le moment critique » (FERRY, 1987, p. 20). Et « cette crise, dit Jean-Pierre Vernant[4], «se produit dans le monde grec vers le VII^e^ siècle, au moment où s'exprime, avec la naissance de la poésie lyrique, une nouvelle image de l'homme [ … ]. La prise de conscience plus claire, à travers la poésie lyrique, d'un temps humain [ … ] met en cause l'idée d'un ordre tout entier cyclique, d'un renouveau périodique et régulier de l'univers» » (FERRY, 1987, p. 20). Tandis que la poésie lyrique consacre un temps humain, la tragédie, elle, consacre la subjectivité réflexive et « c'est la tension [ … ] qui, pour les Grecs, répondait au problème de la réconciliation entre le moi et le monde, une tension qui présuppose à l'évidence aussi l'avènement de la subjectivité réflexive, celle qui, notamment, devient patente avec l'avènement de la tragédie » (FERRY, 1987, p. 16).

Il s'ensuit un second moment de la compréhension ancienne du monde par le biais de l'éveil de l'identité interprétative. Dès lors, « le destinataire est clairement parvenu à l'idée de la loi elle-même justifiée comme *conclusion* – ce que l'on nomme parfois «morale de l'histoire». Celle-ci peut d'ailleurs être explicitée par le narrateur lui-même, par exemple, sous forme de dicton, de sentence ou de proverbe, annoncés en épilogue sous le titre de «*moralité*» » (FERRY, 1991, p. 112). C'est ce que révèle une péricope de l'*Agamemnon* d'Eschyle et de l'Épître aux Romains de Saint Paul comme étant des « exemples stylistiques de discours interprétatifs entrant dans la construction d'une compréhension religieuse du monde » (FERRY, 1991, p. 113). Par

[4] Cf. Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 2 tomes.

conséquent, « le destin n'est plus simplement suggéré à travers les aventures d'un héros, comme dans L'Odyssée d'Homère ; il est explicité au regard d'une raison historique, comme dans les mythes d'Hésiode, ou même jaugé à l'aune d'une raison juridique, comme déjà dans les tragédies d'Eschyle » (FERRY, 1991, p. 114). Des catégories de l'événement et du destin sourdent celles de la loi et de la justice consacrant l'identité interprétative où « qu'elle réside dans la volonté de Dieu ou dans l'ordre du monde, la *justice* devient la catégorie centrale qui surmonte la positivité du destin. Dans les deux cas, la loi explicative des événements est déjà rationnelle » (FERRY, 1991, p. 114). D'où la révélation des deux premiers moments de l'identité – mythologique et cosmogonique – qu'éveille la compréhension ancienne du monde et Ferry parle à ce titre d'une dominante narrative-interprétative (cf. Échange personnel avec Ferry).

Phylogénétiquement, la compréhension ancienne du monde atteint un troisième moment critique avec l'émergence de la sophistique ou de la philosophie aphoristique chez les sophistes. Ferry, en référence à Hegel des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, fait remarquer que « chez les Sophistes, et singulièrement chez Gorgias, une «juste polémique contre le réalisme absolu» de l'époque antérieure, époque naïve, des « philosophes plus anciens» où « le penser se plonge d'abord dans l'objet», et tel le *noûs* d'Anaxagore, met tout le contenu « de l'autre côté» » (FERRY, 1987, p. 18). Là, le sujet réflexif s'impose par cette distance avec le pur principe objectif extérieur. La constellation de l'Objet reste en vigueur mais se voit subir une inflexion quant au principe qui en résulte. C'est « qu'avec les Sophistes le monde grec a effectivement réapproprié le penser au sujet en découvrant que le *noûs*, l'esprit, n'est pas naturalisé dans un principe objectif extérieur, mais qu'il est d'abord conscience de soi et du monde, par quoi le sujet se pose lui-même » (FERRY, 1987, p. 18)

Ce faisant, il résulte une nouvelle forme de l'identité émergeant avec l'acmé que suscitent les sophistes « où la compréhension du monde doit s'autojustifier au regard de la compréhension de soi » (FERRY, 1991, p. 126). Au cours de ce troisième moment, l'identité commence à faire l'assomption de la crise comme sienne propre. Sa concrétion se trahit sous les termes heuristiques de l'*analyse* ou pragmatiques du *discernement*, attendu que « la troisième étape logique de la compétence communicationnelle est inaugurée par un discours argumentatif » (FERRY, 1991, p. 126) et que « le discours argumentatif introduit à une compréhension *critique* du monde » (p. FERRY, 1991, 124) et « c'est typiquement l'identité qui s'accomplit dans une compréhension critique du monde » (FERRY, 1991, p. 121). La crise que provoque le moment des sophistes affrontera à son tour son propre moment critique qui, heuristiquement, demeure l'un des plus déstructurants de la pensée humaine. C'est le moment proprement philosophique mettant aux prises les sophistes avec Socrate et Platon. C'est donc le pari où se joue la dialectique du paraître sophistique à l'être – philosophique. Pour ces deux acmés respectivement sophistique et philosophique, Ferry évoque une dominante argumentative de la compréhension ancienne du monde. Là, la réflexion s'impose comme étant la médiatrice des deux moments de cette étape car « l'argumentation a toujours la valeur d'une tentative de justification pour ce qui est dit, fait, pensé ou intentionné » (FERRY, 1991, p. 122) et, par ailleurs, la subjectivité par laquelle le sujet se pose lui-même dans la conscience de soi et du monde est une subjectivité réflexive. D'où Ferry rejoint Hegel pour qui « la réflexion, la remise de la décision au pouvoir de la conscience sont communes à Socrate et aux Sophistes » (FERRY, 1987, p. 19).

Le thème d'une subjectivité réflexive constitue l'élément *princeps* de ce moment, car chez Socrate et Platon, il est question de sujet et non d'objet, mais, avec la constellation de l'Objet comme *punctum Archimedis*, le sujet n'est pas constitutif et l'enjeu reste que l'élément objectif, dit Hegel, « est posé chez Socrate et Platon de manière subjective, par l'activité du penser, où le sujet est présent à ce qui est le sien, c'est la nature spirituelle » (FERRY, 1987, p. 18). Il s'ensuit que chez Socrate et Platon, le sujet est, *stricto sensu*, heuristique. Néanmoins, ajoute Hegel, « «cet élément est également en et pour soi objectif, il n'est pas objectivité extérieure mais universalité spirituelle. C'est là le vrai, l'unité du subjectif et de l'objectif dans la terminologie moderne» » (FERRY, 1987, p. 18). Par l'idée de situer l'objectif dans celle du rapport, « Platon ne fut pas réactionnaire » (FERRY, 1987, p. 19), mais, au contraire, il définit le principe de la réconciliation et « c'est bien là le milieu de la communication intime où l'esprit se connaît à la fois comme contenu et comme activité, comme substance et comme sujet » (FERRY, 1987, p. 19). Il s'ensuit que « la nouvelle identité, celle qui advient avec Socrate, se trouverait donc médiatisée par le moment critique de la conscience subjective » (FERRY, 1987, p. 19).

Par la réflexion, ce moment critique fait poindre « *per se* la question de la vérité. Question critique par excellence : [ … ] ce qui est critique, c'est l'implication qu'elle produit *in actu exercito*, en présentant l'image du monde comme l'image vraie du monde, mais non plus comme le monde vrai » (FERRY, 1991, p. 124). Platon se place singulièrement à l'axe des trois formes de l'identité, dit Ferry, par une séquence de *La République* « exemple stylistique de discours argumentatif associant des éléments narratifs et interprétatifs » (FERRY, 1991, p. 119). Évoquer *La République* de Platon, c'est sous-entendre une ontologie – théorie de la réalité ou des Idées – et une épistémologie – théorie de la connaissance – où les genres épistémiques commencent à se spécifier. Et, de l'ontologie ou, *in globo*, de la métaphysique, il résulte que « le métaphysicien est le haut détenteur de la compétence communicationnelle de troisième étape : celle qui s'engage dans le discours argumentatif avec la mission de dégager pour la *constitution* du monde les principes assez universels pour fonder la vérité de cette *compréhension* du monde » (FERRY, 1991, pp. 126-127).

La compréhension ancienne du monde fait l'expérience d'un quatrième moment critique correspondant, somme toute, à son cinquième moment. C'est l'acmé que scelle Aristote. Ferry a beau mentionner le Stagirite dans son échange avec moi, mais dans l'article seule sied la thèse selon laquelle « c'est l'idée d'un monde Un qui relie tous les êtres selon un principe d'ordre dont l'harmonie est inhérente à la nature téléologique des choses, à leur entéléchie, comme disait Aristote » (FERRY, 1987, p. 13). Aristote, chez qui la compréhension ancienne du monde atteint son apogée, introduit l'idée de l'identité reconstructive en qualité du premier penseur de la synthèse. Et, parmi les divers sens que l'on peut saisir à propos de l'entéléchie, il incombe de souligner chez Ferry le point où il s'agit de « comprendre ce qui relie rationnellement les manifestations *dans le* monde. L'*en-téléchie* d'Aristote trahit une telle intériorisation » (FERRY, 1991, p. 118). Ce faisant, c'est l'idée rationnelle de liaison, du rapport ou de la relation qui esquisse l'éveil de l'identité reconstructive sur les rives du primat de l'Objet matérialisant la compréhension ancienne du monde. Toutefois, d'un point de vue plus heuristique que systématique, Aristote, par sa dialectique, pourrait être vu comme un aïeul de la reconstruction ou un précurseur de Hegel. Lieu critique, milieu d'une confrontation d'idées, milieu d'une crise, la dialectique est une catégorie heuristique de l'identité reconstructive.

La compréhension ancienne du monde faisant l'assomption de la constellation ontologique de l'Objet éveille les formes de l'identité en ces cinq moments différents : une dominante de l'identité narrative par le moment homérique de la mythologie, une dominante de l'identité interprétative par le moment hésiodique de la cosmogonie et de la poésie lyrique, une dominante de l'identité argumentative d'une part par l'empreinte du moment sophistique de la rhétorique ou de la philosophie aphoristique et de l'art oratoire en général et d'autre part par le moment socratique de la maïeutique *via* la philosophie platonicienne, ainsi que des sédiments de l'identité reconstructive par l'entéléchie et la dialectique aristotéliciennes.

**B.- La compréhension moderne du monde et les formes de l'identité**

La compréhension moderne du monde consacre, dans la forme grammaticale de la phrase, la constellation théocentrique du Sujet. Là, « le monde est constitué par une subjectivité agissante dont la puissance de volonté est désignée en Dieu. Dieu est le Sujet » (FERRY, 1987, p. 23). Le Sujet, Θεός, est constitutif. Par conséquent, « c'est Lui qui fait que le monde est créature déterminable, Objet ; Lui qui donne la Norme à travers ses commandements ; Lui qui prend l'histoire humaine dans un projet à réaliser sur la base de l'Alliance ; c'est Lui, également, que l'Homme n'aura plus qu'à destituer ou à intérioriser s'il veut devenir le véritable auteur de son histoire » (*idem*).

Destituer ou intérioriser en disent beaucoup. *Primo*, l'idée d'intériorisation définira divers moments de la compréhension moderne du monde et *secundo*, l'idée de destitution en constituera une autre étape. Le premier moment que fait poindre l'intériorisation du véritable Sujet constitutif, créateur du monde et auteur de la Norme est le moment abrahamique de la *Torah* ou de tout le *Tanakh,* car « cette structure de la subjectivité apparaît dans le judaïsme antique, et elle est sans doute essentielle à la naissance de l'idée moderne d'histoire, étrangère aux Grecs. Le judaïsme avait rompu l'anhistoricité de la religion cosmique. [...] Le temps contient la promesse, son horizon est la Rédemption. L'histoire prend alors le caractère d'un projet à réaliser » (FERRY, 1987, p. 23) et ce, « même si l'Homme n'y est pas dès le départ sujet à part entière, du moins est-il conçu à l'image et à la ressemblance du Sujet véritable qu'est Dieu. C'est là que la subjectivité spécifiquement moderne trouve, sinon son point de départ, tout au moins sa préhistoire [...] » (FERRY, 1987, p. 24).

Le principe théocentrique se trahit par une religion théocentrique consistant à expliquer « le monde en référence à son origine ou son commencement : son ἀρχή » (FERRY, 1991, p. 120), car le monde commence à exister comme créature déterminable par l'acte de sa création. Là, se révèle l'identité interprétative en ce sens que Dieu, le Créateur, est à intérioriser comme étant le Modèle parfait dont les prophètes se chargent d'interpréter la volonté. Dieu, *Ego sum qui sum*[5], se révèle dans la Norme, à travers les commandements du Décalogue à interpréter. D'où « avant d'être texte ou même parole, l'interprétation est une attitude universalisante. Car il s'agit fondamentalement de comprendre l'événement raconté comme ce dont le sens peut faire *loi* » (FERRY, 1991, p. 111). En effet, l'interprétation fait référence au récit, mais son enjeu dépend de sa réception ou de sa reconnaissance. En témoigne le récit de la genèse du monde dont l'enjeu ne réside pas dans ce que raconte le narrateur, mais dans la signification de ce qui est narré. C'est bien « le cas du genre interprétatif, dès lors que le récit est compris dans la perspective d'une édification, c'est-à-dire comme un message dont la pertinence s'étend bien au-delà des faits

[5] Exodus III, XIV.

racontés » (FERRY, 1991, p. 112). Aussi des conclusions peuvent-elles se généraliser, sans que ce soit déjà la compossibilité générale définissant une universalité de principe – au sens heuristique où nous l'entendons à partir de Hegel.

Ce premier moment, proprement juif, qui semble définir un rapport quasi-étanche entre le Sujet constitutif créateur et l'Objet déterminable créé, entre en crise. C'est le premier acmé qui établit le moment chrétien dans la cadre d'une compréhension théocentrique du monde. Ce moment révèle une première étape qui porte surtout l'empreinte de Saint Augustin. Ainsi parlerai-je de la synthèse augustinienne de la *sola gratia*. Aussi la chrétienté « fut-elle tout d'abord occupée par la relation exclusive avec l'âme et Dieu. Dans son dialogue avec elle-même, la subjectivité chrétienne, telle que la dépeignait Saint Augustin, ne veut connaître que Dieu et l'âme. Rien de plus » (AMC, p. 24). Cette conception s'est au moins étendue sur huit voire treize siècles. Ce faisant, l'intériorisation s'ancre davantage pour devenir méditation et ascèse. C'est encore l'idée d'édification que scelle l'identité interprétative. L'exégèse de la volonté ou de l'ordre de Dieu s'érige au rang de modèle. Si tant est que ce modèle soit la foi ou la grâce chez Saint Augustin, il peut se lire également sous les termes de la Justice. Celle-ci demeure bien l'une des catégories de l'identité interprétative, car « la justice devient la catégorie centrale » (FERRY, 1991,, p. 114), en ce sens qu'elle contribue « au passage significatif des mythes aux religions, ou encore, plus globalement, des compréhensions épocentriques du monde aux compréhensions cosmocentriques et théocentriques » (*idem*). L'y rejoint la référence à *Agamemnon* et à l'Épître aux Romains (*ut supra*) portant sur un archétype du discours interprétatif trahissant une compréhension religieuse du monde. L'enjeu est que l'univers « inflige des sanctions immanentes – à condition toutefois que ces sanctions se laissent comprendre du point de vue d'un ordre de Dieu ou du monde » (FERRY, 1991, p. 115).

La première étape du moment chrétien, la synthèse augustinienne de la *sola gratia*, rentrant dans le deuxième moment de la compréhension moderne du monde atteint sa phase critique. Saint Thomas d'Aquin s'imposera comme la principale figure de cet acmé comptant pour la seconde étape chrétienne du deuxième moment de cette compréhension du monde. En effet, « le rapport au monde objectif [ … ] – la subjectivité l'exclut résolument de son dialogue jusqu'au XIII$^{e}$ siècle, époque à laquelle on réhabilita les philosophes grecs, et avec eux l'idée du *Cosmos* » (FERRY, 1987, p. 24 *et passim*). La crise survient lorsque les chrétiens commencent à reconnaître l'activité d'une puissance subjective et une liberté qui « recèle plutôt la puissance subversive de l'individu qui doit trouver en lui-même la source et le principe de la légitimité et de la vérité » (FERRY, 1987, p. 25). Dès lors, cet aspect primitif atteindra son climax qui n'amène à « l'avènement du Moderne que lorsque les chrétiens se mirent en tâche d'harmoniser les lois du Cosmos avec les commandements du Décalogue. Cette synthèse cosmo-théologique met fin à la dévalorisation antérieure du monde objectif, élaborant ainsi sur une base presque moderne la relation du Sujet et de l'Objet [ … ] » (FERRY, 1987, p. 25 *et passim*).

Une digression s'impose, considérant que l'usage du terme de moderne se fait deux fois dans une même phrase, en un sens différent à chaque fois. Le Moderne dont l'avènement est en question revêt valeur ontologique ou alors systématique et renvoie à la compréhension moderne du monde qui s'inaugure avec le principe théocentrique. En revanche, le prédicat moderne qualifiant la base sur laquelle s'élabore la relation du Sujet et de l'Objet revêt valeur heuristique. D'où le sens de la

restriction *presque*, car le moderne du point de vue heuristique émergera avec Hobbes et Descartes sans oublier Locke (*ut infra*), mais toujours est-il que, là, la relation du Sujet et de l'Objet suit la voie d'une opposition qui, surtout, chez Descartes par son *cogito*, se révèle catégoriale ; il faudra attendre Hegel pour soutenir la thèse de la relation en faisant prévaloir l'esprit comme synthèse de ces entités relationnelles que sont le sujet et l'objet. La restriction s'avère fondamentale en ce sens qu'il ne s'agit pas encore du moderne où s'affirme la décantation catégoriale des trois stases du monde et, par conséquent, « l'Objet est le Cosmos réhabilité, et le Sujet du Cosmos est le Théos – ce qui signifie que les lois structurant objectivement l'univers prennent toutefois leur origine dans une subjectivité » (FERRY, 1987, p. 25).

*Mutatis mutandis*, il s'ensuit le climax de cette seconde étape chrétienne de la compréhension moderne du monde marqué par l'intériorisation dont la « synthèse fut acquise, au XIII^e^ siècle, avec Thomas d'Aquin. L'orthodoxie thomiste avait ainsi mis en place les trois pôles définissant le système de coordonnées de la métaphysique dite «spéciale», à l'œuvre dans la pensée du XVII^e^ siècle : Dieu, l'âme, le monde. Elle situe par-là les grands axes de la compréhension moderne du monde, fixant la différenciation du rapport à l'autre (relation-tu), à soi (relation-je) et aux choses (relation-il) » (FERRY, 1991, p. 25). Évoquer la synthèse thomiste comme synthèse cosmo-théologique, c'est évoquer le rapprochement du *Doctor Angelicus* avec Aristote, si bien qu'il fait de lui le Philosophe par excellence par le substantif *Philosophus* : [ … ] *secundum Philosophum, primo Cæli et Mundi* [ … ] *ut dicit Avicenna in primo suae Metaphysicae* [ … ] *sicut dicit Philosophus in quinto Metaphysicae* [ … ] (Thomas Aquinatis, 1570-71/1965, *Prooemium*).

Il résulte l'avènement des grandes métaphysiques d'inspiration cosmocentrique et théocentrique trahissant les catégories du Monde et de Dieu sous-tendant simultanément les catégories de la Loi et de la Justice évoquées *supra*. C'est l'étape de la compréhension métaphysique du monde révélant l'identité interprétative. Là, le discours interprétatif devient subrepticement science de la logique (FERRY, 1991, p. 117) et dans l'image « métaphysique du monde. La raison apparaît, en effet, sous les traits d'un λόγος métaphysique qui cherche à saisir l'unité des phénomènes dans leur diversité » (FERRY, 1991, p. 118). Aristote et *Doctor Communis* diraient « *ens autem et essentia sunt quæ primo intellectu concipiuntur* » (Thomas Aquinatis, 1570-71/1965), comme *punctum Archimedis* permettant de « comprendre ce qui relie rationnellement les manifestations *dans le* monde. L'*en*-téléchie d'Aristote trahit une telle intériorisation » (FERRY, 1991, p. 118, *supra*). L'enjeu est l'émergence d'une « compréhension *ontologique* du monde, laquelle renvoie à l'arrière-plan les explications cosmologiques et théologiques. Bien sûr, ces dernières passent dans les ontologies, au sens où elles peuvent les marquer de leurs schèmes fondamentaux : la métaphysique grecque est à ce titre aussi imprégnée de cosmologie que la métaphysique moderne est imprégnée de théologie » (*idem*).

En contrepartie des religions théocentriques abrahamiques qui expliquent le monde quant à son ἀρχή, sourd, en référence à la métaphysique spéciale d'inspiration thomiste, la cosmologie dite religieuse. Celle-ci sert de tablature aux religions cosmocentriques, lesquelles « expliquent plutôt le monde en référence à son but ou sa finalité : son τέλος [ … ] » (FERRY, 1991, p. 120). L'identité y demeure interprétative. Par ailleurs, le climax du point de mire de Saint Thomas d'Aquin ne sied pas dans l'opposition entre raison et religion et le cas échéant, entre raison et foi, mais, en revanche, dans leur coexistence et c'est à ce titre qu'il réhabilita la philosophie grecque

caractérisant la raison renvoyant au savoir pour l'articuler avec la théologie chrétienne renvoyant à la foi pour aboutir à la synthèse cosmo-théologique. Ce qui porte à envisager la coexistence des ontologies métaphysiques avec les religions « dans la mesure où ces dernières sont elles-mêmes devenues réflexives, de sorte qu'elles n'en appellent qu'à l'édification ou à la foi, mais non au savoir » (FERRY, 1991, p. 120). Du point de vue heuristique, la compréhension métaphysique du monde séant dans le paradigme de la pensée métaphysique archétypique qu'inaugura Platon et qu'entérina Aristote, reste en cours jusqu'au Kant des trois *Critique – Kritik der reinen Vernuft, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft* – pour voir poindre le paradigme de la pensée postmétaphysique phénoménologique ektypique esquissant le procès de la détranscendantalisation. Par conséquent, la compréhension métaphysique ne s'estompe pas avec la dominante exégétique de la compréhension moderne du monde qui éveille l'identité interprétative. Elle restera présente dans la seconde étape qui révélera l'identité argumentative, ainsi qu'une ébauche de l'identité reconstructive, *nonobstant* que, du point de vue phylogénétique, l'identité argumentative soit déjà une identité critique par rapport à l'identité interprétative.

Le troisième moment dans la compréhension moderne du monde tablant sur le primat du Sujet porte l'empreinte des mystiques de la Renaissance pour ce qui renvoie à l'idée de l'affirmation du Sujet humain. Néanmoins, ce moment trahit l'acmé portant les stigmates d'une phase de crise et de transition, d'ailleurs quasi-contradictoire, en ce sens que « les courants mystiques, tant juifs que chrétiens, paraissent à bien des égards se rattacher au principe primitif [ … ] en référence à une constellation ancienne [ … ]. Pourtant [ … ] contraste étrangement avec leur rôle indirect dans l'avènement du Moderne » (FERRY, 1987, p. 26 *et passim*). La synthèse thomiste est le « *summum* réalisant toute la *via crucis* concernant l'humanisation de Dieu et la divinisation de l'Homme[6] » (FERRY, 1987, p. 27). C'est le *summum* où, d'ailleurs, Dieu ne se révèle pas seulement dans la théophanie de l'hypostase du Père Créateur, ni seulement dans la christophanie de l'hypostase du Fils Rédempteur, mais également dans l'épiphanie hagio-pneumatique de l'hypostase de l'Esprit-Saint Communicateur. Par conséquent, je retiens, pour ce troisième moment, le seul point portant sur les kabbalistes juifs et protestants, « médiocres philosophes et piètres théologiens » (FERRY, 1987, p. 26) comme le dirait Alexandre Koyré.

La crise s'éclot au croisement où la question de l'émancipation de l'Homme ou de l'auto-affirmation du Sujet humain trouve une même réponse dans trois problématiques différemment posées dans la compréhension moderne du monde que scelle la constellation du Sujet, soit respectivement la problématique juive et la problématique chrétienne qui font l'assomption d'une intériorisation de Dieu (*ut supra*) et la problématique de la mystique juive et protestante qui elle en promeut la destitution, finit par en donner une même réponse. Pour ce qui concerne la mystique juive, la Kabbale, « c'est le mythe renversé de la création divine, le *tsimtsoum*[7] ([ … ][8], contraction) d'Isaac Luria, qui permet de penser comment l'Homme accède au rang de véritable Sujet de sa propre

[6] Cette question a beau poindre à nouveau au XVII[e] siècle, mais elle a toujours été une question essentielle de la théologie chrétienne du point de vue systématique. La thèse selon laquelle « Dieu se fait homme pour que l'homme se fasse Dieu » provient de Saint Irénée de Lyon au II[e] siècle (cf. Vladimir LOSSKY, À l'image de Dieu et à la ressemblance de l'homme, Cerf, 2006). Cette thèse entérinée par Saints Athanase, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, fit partie des débats des cinq premiers conciles œcuméniques, de 325 (Nicée I) à 553 (Constantinople II).

[7] Dans la première version, FERRY parla du mythe fondateur du *Zohar*, repris par Isaac Luria en écrivant « Tzintzum » en lieu et place de *tsimtsoum*. Le *Zohar* n'est pas mentionné dans la nouvelle version.

[8] FERRY reprend également le mot hébreu que je ne peux pas reprendre.

histoire » (FERRY, 1987, p. 28). Selon la Kabbale de Luria, « Dieu, en effet, n'aurait pas créé le monde dans le mouvement extraverti d'une volonté animée par l'amour, et en quelque sorte par la puissance du concept, mais plutôt dans le mouvement inverse d'un repli sur Soi, d'un Exil en Soi-même, acte d'introversion infinie, par lequel il s'est retranché dans ses fondements abyssaux [ … ] «et le monde fut laissé dans les ténèbres» » (FERRY, 1987, pp. 28-29 *et passim*).

Pour ce qui concerne la mystique protestante, tient surtout celle de Jakob Böhme, car « chez Böhme aussi, Dieu est à l'origine des ténèbres, de l'abîme (*Abgrund*), et il est lui-même défini comme un Sans fond (*Untergrund*), en tant que divinité originelle, ou déité (*Gottheit*) qui crée le monde dans une sorte de libre inconscience. Comme chez Luria, c'est à partir d'une vacuité absolue qu'émerge la lumière de la création » (FERRY, 1987, p. 29). Ce schème théogonique suppose que « la liberté de Dieu ne soit pas limitée par l'obligation de disposer de tout, en vertu de ce qu'il est : Tout-puissant, il lui fallait alors créer un Autre, *Alter Deus*, Adam Kadmon qui s'est lui-même autonomisé dans son propre destin, suivant la séparation d'avec Dieu » (FERRY, 1987, p. 29). Cela étant, le *tsimtsoum* kabbalistique de l'*Alter Deus* a beau ressembler à la genèse juive de la création du monde, mais celle-là se situe aux antipodes de celle-ci. L'on peut bien y voir l'acmé de la crise qui porte la question de la compréhension moderne du monde à son point de mire voire sa phase de choc sinon son point de bascule. Ainsi « l'homme se trouve-t-il livré à lui-même pour faire seul son histoire. [ … ] dans l'acte de création du premier homme, qui rompt l'unité de l'homme et de la nature, et de l'homme avec dieu, le monde est désormais plongé dans la crise ouverte et la puissance divine n'est qu'enfouie au cœur du monde déchu » (FERRY, 1987, pp. 29-30 *et passim*). Ce faisant, il s'ensuit que « l'histoire à faire [ … ] devient désormais la totalité indépassable, dépourvue de providence, mais aussi de transcendance. [ … ] Mais en exprimant l'expérience de la crise théologique, ils [ces thèmes] anticipaient à la manière d'une prophétie inconsciente le drame de la rupture moderne » (FERRY, 1987, p. 30 *et passim*).

Ce faisant, ce troisième moment de la compréhension du monde reposant sur la constellation du Sujet, qui revêt les sceaux de la mystique juive et protestante, éveille également l'identité interprétative du monde. Moment de transition vers le moment du Sujet moderne, il se situe tout logiquement dans l'antichambre de l'identité argumentative, mais sied bien dans l'identité interprétative. L'interprétation en tant que registre discursif des formes de l'identité étant, à nouveau, le lieu de croisement des trois ou mieux des deux problématiques, en considérant le moment de l'intériorisation d'un côté et celui de la destitution de l'autre. Il s'agit, dans les deux cas, d'une exégèse qui s'investit dans la compréhension de l'événement raconté – récit biblique ou récit kabbalistique lourianique – afin que le sens puisse s'ériger en loi, en modèle d'explication. Du point de vue phylogénétique, dans l'ordre grammatical de la Phrase, se décante le Sujet (Je) qui s'affirme, « au niveau d'une représentation fonctionnelle unifiée » (FERRY, 1991, p. 116).

Dire que le moment de la mystique juive et protestante se situe dans l'antichambre du moment humaniste implique qu'il devrait faire l'expérience de son propre moment de crise en vue de permettre audit moment, moment moderne par excellence de s'affirmer. La crise atteint son climax et la compréhension moderne son acmé. Machiavel et Hobbes constituent ses principales figures. Il échoit de « comprendre les moments machiavélien et hobbesien comme la sanction de cette destitution de Dieu/institution de l'Homme, comme signe de cette révolution proprement humaniste du Moderne : l'Homme institué comme seul sujet véritable de sa propre histoire »

(FERRY, 1987, p. 30). L'acmé qui renvoie à l'avènement du Moderne trahit « une période de crise où plus aucun ordre du monde, après l'écoulement de la cosmo-théologie thomiste, n'est symboliquement garanti. [ … ] le moment machiavélien (XVI[e] siècle), moment «moderne» en un sens étroit, est ce moment de crise et de transition, moment critique où le primat du Sujet humain doit être affirmé pour conjurer l'absurdité intrinsèque du monde » (FERRY, 1987, pp. 30-31 *et passim*). L'affirmation du Sujet humain révèle explicitement l'identité argumentative. C'est préciser que « l'avènement du discours argumentatif signifie l'installation de l'homme au rang de Sujet vis-à-vis *du monde* » (FERRY, 1991, p. 127) et que « le discours argumentatif introduit à une compréhension *critique* du monde » (FERRY, 1991, p. 124) parce que critique est souvent synonyme de moderne (FERRY, 1991, p. 121). Cela dit, l'affirmation du Sujet annonce une nouvelle ère dans la compréhension du monde et nullement une autodestruction. *Non convertuntur modernitas et vacuitas*, modernité et vacuité ne sont ni convertibles ni synonymes. Si absurdité il y a, ce serait ne pas cerner que « la religion a cessé d'être le principe organisateur de l'identité » (FERRY, 1991, p. 122). L'identité argumentative requiert la justification au regard de la validité en renvoyant « toujours aux *bonnes raisons* [ … ] » (FERRY, 1991, p. 123) qui président à tel ou tel acte. L'effondrement de la cosmo-théologie thomiste signifie que « le monde ne se laisse ultimement stabiliser que dans des fondations qui ne sont pas métaphysiques au sens de l'ontothéologie, mais transcendantales au sens de présuppositions logiques » (*idem*).

Hobbes rejoindra Machiavel pour entériner le pas franchi. Heuristiquement, Hobbes tend à délimiter le moment analytique. C'est que « la position de Thomas Hobbes (XVII[e] siècle) est représentatif à cet égard : c'est la seule subjectivité d'un projet proprement humain qui confère au monde – inintelligible en lui-même – son sens et sa destination » (FERRY, 1987, p. 31). À cet égard, Hobbes fait l'économie d'une « téléologie objective de type aristotélo-thomiste » (*idem*) en vue de faire l'assomption du « Sujet qui par son activité détermine le connaissable, le connaît à partir de ses propres fins, de sa volonté, de ses intérêts. Face au défi de l'absurde, Hobbes recourt à une téléologie subjective par laquelle c'est l'homme qui pose ses fins, et ce faisant, se pose lui-même en tant que subjectivité constitutive » (*idem*). Le point de bascule se dessine et l'identité argumentative se renforce, car « la solution radicale consistera à fonder la constitution du monde dans celle du moi. La troisième étape logique de la compétence communicationnelle est inaugurée par un discours argumentatif » (FERRY, 1991, p. 126), attendu que « seule l'argumentation justifie le monde au regard des exigences formées pour une adhésion conditionnelle – critique – de l'homme à son histoire » (FERRY, 1991, p. 128). Là, « la conscience devient critique au sens où l'universel, le rationnel, n'est plus à lire dans l'extériorité du monde objectif, mais à saisir dans l'intériorité de la réflexion subjective. La raison n'est plus dans l'Objet, mais bien dans le Sujet » (FERRY, 1991, p. 132).

C'est le moment humaniste où « l'Homme ne peut connaître que ce qu'il fait lui-même » (FERRY, 1987, p. 31) et que l'identité argumentative porte les sceaux du sujet constitutif ou de l'autoaffirmation du Sujet. Ontologiquement, l'identité argumentative est celle où, *ceteris paribus*, le Sujet est sujet de la constitution. Peut-être faut-il faire la digression pour souligner que « le rationalisme moderne, tel qu'il s'impose avec Descartes, présuppose [ … ] l'idée d'un *Je* qui doit pouvoir penser pour douter de sa propre existence est absolument incontournable » (FERRY, 1991b, pp. 123-24 *et passim*). C'est également avec Hobbes, en référence au Leo Strauss du *Droit naturel et histoire*, que s'opère le changement critico-moderne, quitte à préciser que

« ce renversement du point d'Archimède s'exprime dans les maximes typiquement modernes, *scientia propter potentiam* (*le savoir c'est le pouvoir*) et *verum et factum converturtur* (*le vrai et le fait sont convertibles*) » (FERRY, 1987, p. 31). Pour ce qui concerne ce moment proprement moderne, encore en référence à Leo Strauss, il s'ensuit que « le résultat ontologique est le fameux renversement du point d'Archimède, le basculement de l'être du côté de la subjectivité » (FERRY, 1991, p. 128). Le changement radical s'impose par le fait que « l'argumentation se déploie alors dans le sens d'une fondation rationnelle critico-discursive. Le mode argumentatif est manifesté comme *organon* exclusif de la vérité à démontrer [ … ] » (FERRY, 1991, p. 128).

Dès lors, dire *scientia propter potentiam* comme étant une maxime typiquement moderne porte à soutenir que l'identité argumentative qu'éveille le registre argumentatif fait l'assomption des prétentions à la validité comme étant ses catégories heuristiques propres. D'où « le *vrai* peut, en effet, modifier son ancrage sémantique dans les dimensions logico-pragmatiques de l'expérience : il peut être pensé tantôt sur le modèle de l'*exactitude* descriptive, tantôt sur le modèle de la *justesse* normative, tantôt sur le modèle de l'*authenticité* expressive » (FERRY, 1991, p. 125 *et passim*). Ce n'est pas encore nécessairement la vérité au sens de plausibilité logique sous-tendant l'identité reconstructive, mais la décantation de la direction d'ajustement catégoriale d'exactitude, de justesse et d'authenticité des prétentions à la validité. Il y va de la maxime *verum et factum* où, *prima facie*, la vérité équivaut à la factualité et « l'universalité est aussitôt identifiée à l'objectivité » (FERRY, 1991, p. 130). Point de bascule d'un acmé annonçant l'épistémologie contemporaine de l'architectonique trichotomique kantienne où par la « séparation drastique entre être et devoir-être, on distingue l'objectivité théorique, dans le domaine cognitif, de l'objectivité pratique, dans le domaine prescriptif. Des «continents» apparaissent, qui reflètent au niveau d'une théorie architectonique de la raison l'organisation différentielle de l'expérience liée aux trois aspects pragmatiques du rapport au monde [ … ] le monde dont on parle est celui dont on peut faire l'expérience en général » (FERRY, 1991, p. 130 *et passim*).

Cependant, la maxime *verum et factum* dans le contexte hobbesien revêt outre la dimension cognitive de la raison théorique – kantienne, une dimension pratico-morale de la raison pratique – kantienne, car « dans sa pureté, le principe dit *verum, factum* était d'autant mieux assumé qu'on limitait sa validité au domaine moral et politique – ce que faisaient Hobbes et Locke » (FERRY, 1987, pp. 31-32). Il s'ensuit la dimension pratico-morale de l'identité argumentative que « de façon analogue, l'infléchissement argumentatif de l'interprétation est *initialement* trahi par le passage de la *loi* à la *justice* » (FERRY, 1991, p. 127) et « grâce à la tension ainsi opérée entre loi et justice, entre Νόμος et Δίχη [Δίκη], les hommes se mettent en mesure d'interroger la loi au regard d'une norme pour laquelle ils se reconnaissent compétents. [ … ] ils commencent à former le tribunal où se décide la Justice » (FERRY, 1991, p. 127 *et passim*). Point de mire d'un moment critique où se joue la dialectique entre rationalisme et humanisme pour seoir l'identité argumentative. D'où « assuré sur les bases de la liberté de parole dans l'égalité de parole, le discours argumentatif est l'instrument révolutionnaire d'une critique rationaliste qui, alliée à un humanisme universaliste, doit redéfinir les conditions de la coopération sociale et de la participation politique sur le principe de contrats synallagmatiques » (FERRY, 1991, p. 131). En témoigne une séquence du *Traité du gouvernement civil* de John Locke comme « Exemple stylistique d'un discours argumentatif s'inscrivant dans une compréhension critico-métaphysique du monde » (FERRY, 1991, p. 129) où il s'agit de la dialectique entre l'état de nature et l'état de droit (état avec e). Se décantent

alors nature et droit. C'est « l'aspect pratique du travail de l'argumentation » (FERRY, 1991, p. 131) où « la *nature* devient la catégorie critique par excellence. Elle exprime l'état de raison, dans lequel l'ordre du réel est conforme à la justice. C'est pourquoi *nature* et *droit* deviennent les catégories de premier plan. Le *droit* «pense» pour ainsi dire la justice comme la justice pense la loi qui elle-même pense le destin » (*idem*). Cette μετάβασις qui consacre le passage de la loi au droit trahit catégorialement l'identité argumentative comme étant une identité critique. Raison et Droit en sont les catégories.

Le moment proprement moderne de la compréhension moderne du monde reposant sur la constellation du Sujet cèle la crise entendue comme étant l'acmé de cette compréhension du monde qui sous-tend à son tour une crise de grande envergure en ce sens qu'elle vaut révolution. C'est ce qui se passe dans l'éveil de l'identité argumentative, la plus marquée de toutes les formes de l'identité et dont l'avènement suscite une déstabilisation externe et une déstabilisation interne. Double déstabilisation pragmatique ayant comme pendants heuristiques un conflit des interprétations et un conflit de paradigmes. En effet, « la déstabilisation *externe* est due à une rencontre perturbante avec des cultures différentes, consacrant des *croyances* différentes » (FERRY, 1991, p. 124) en suscitant « une concurrence objective pour la détention de la vérité [ … ] des visions contradictoires, mais de même niveau réflexif, entrent en concurrence. Les antagonistes sont alors obligés de défendre face à l'autre leur propre vision du monde, en *l'argumentant* ne serait-ce que pour eux-mêmes » (FERRY, 1991, p. 124 *et passim*). Au regard de cette concurrence de la déstabilisation externe où la perturbation est exogène, je parle d'un conflit des interprétations en ce sens où il est encore possible de faire prévaloir le prédicat de la qualité, car il suffit de prouver que l'autre a tort (FERRY, 1991, p. 126), sans nécessité d'aller plus loin.

En outre, « la déstabilisation *interne* de la compréhension métaphysique du monde, dépend du degré de pertinence symbolique avec lequel l'image du monde qui est installée représente ou résume les expériences sociales » (FERRY, 1991, p. 125). Dès lors, il résulte que « le développement autonome des expériences instructives [ … ] modifie l'équilibre ou le rapport de dominance qui prévalait antérieurement entre les significations différentiellement incarnées dans les règles techniques de l'instrumentation, les normes éthiques de l'interaction et dans les formes symboliques de la représentation » (FERRY, 1991, p. 125 *et passim*). Là, je parle d'un conflit de paradigmes, parce que « lorsque la perturbation est endogène, il faut avouer que l'on a soi-même tort. C'est pourquoi la déstabilisation interne est immédiatement plus critique que la déstabilisation externe » (FERRY, 1991, p. 126). Sourd le prédicat de la relation. Avouer que l'on a tort oblige au moins à ne pas en rester là. S'inaugure le moment de l'autoréflexion et se pose la question de la vérité. Il faut faire l'appel de l'Autre pour établir avec lui la nécessaire relation en vue d'une quête coopérative de la vérité. Contrairement à l'autoconstitution du sujet, l'autoréflexion est intersubjective et la discussion requiert la reconstruction des paradigmes.

Un cinquième moment de la compréhension moderne du monde surgit avec la crise que provoque Vico. Il « consacre la séparation de la nature et de l'esprit. Il s'appuie sur le principe «*verum*, *factum*» pour critiquer Descartes, dans son *De Ratione*. [ … ] Contre Descartes, Vico mettait ainsi en lumière l'impossibilité d'une physique *a priori*. Le problème [ … ] des limites d'un savoir qui va des principes vers les faits. Cette objection vaut aussi bien contre Hobbes pour le domaine de la politique » (FERRY, 1987, p. 32 *et passim*). Vico pose également « le problème de la médiation entre la théorie et la pratique en faisant appel aux vertus oubliées de la prudence, de la *prudencia* de Cicéron ou de la *phronèsis* d'Aristote, ainsi qu'aux procédés topiques préconisés par le Stagirite » (*idem*). La clé de voûte du moment vichien sied dans « la problématique de la synthèse, qui se trouve annoncée en creux : synthèse de l'objectivité, car il manque à la physique de Descartes la possibilité de saisir l'extériorité d'un donné matériel sensible ; synthèse de l'intersubjectivité, car il manque à la philosophie sociale de Hobbes le point de vue d'où

la vérité du droit naturel puisse être acquise au sens commun, et non pas dérivée analytiquement d'un concept de la nature humaine » (*idem*).

La problématique de la synthèse – vichienne –remet en question tant « l'apriorisme constructiviste de Descartes » (FERRY, 1987, p. 33) avec son esprit de système en concluant que « l'entendement humain est autonome, et la nature objective (extérieure) l'est de son côté » (*idem*), que le principe spinoziste, hérité de Descartes, « «*Deus sive natura*» » (FERRY, 1987, p. 34) où Spinoza admit « des *a priori* de l'entendement » (*idem*). Il y va de la thèse de « la garantie divine d'une *adaequatio rei et intellectus* » (*idem*) – d'Isaac Israeli, ajouté-je. Par conséquent, « la nature [...] change de nature [...]. L'intuition sensible a pris la place d'une intuition intellectuelle pour assurer l'objectivité de la connaissance. [...] Ce n'est plus la définition des essences qui donnent accès au réel, mais la description des phénomènes. [...] Cette critique d'inspiration humienne annonce une ère post-métaphysique » (FERRY, 1987, pp. 34-35 *et passim*). D'où « Vico n'est ni une caricature des Modernes, comme nous le suggérait Hannah Arendt, ni un partisan anti-moderne des Anciens, ainsi qu'a pu le présenter Martial Guéroult, mais plutôt un annonciateur des Contemporains (FERRY, 1987, p. 33 *et passim*). En effet, Vico ébauche l'identité reconstructive. Le moment vichien révèle l'acmé d'une crise tant heuristique par la tension induite sur les contours et frontières des genres épistémiques qu'ontologique par l'éveil d'un moment reconstructif portant à souligner que « dans ce cas, le monde peut être reconstruit à partir du moi, c'est-à-dire par l'autoréflexion du sujet. Le discours reconstructif s'appuie alors directement sur l'idée de la subjectivité affirmée au sens du discours argumentatif et il en développe les conséquences pour une explication de l'histoire » (FERRY, 1991, p. 132).

Le point de bascule de l'identité argumentative vers l'identité reconstructive engage la raison dans une dialectique vis-à-vis des prédicats de la qualité et de la relation, vu que « dans son usage argumentatif pur, le discours se souciait surtout de connaître la raison quant à sa nature » (FERRY, 1991, p. 132), alors sa qualité. Surgit le prédicat de la qualité. En revanche, dans l'usage reconstructif d'une compréhension critique, la raison « ne peut être comprise et percée à jour qu'au regard d'une *histoire* » (*idem*), donc par sa relation et « c'est pourquoi, à l'intérieur de la compréhension critique du monde, la catégorie de nature est vouée à être interprétée par celle d'*histoire* » (*idem*). D'où « la politique est effectivement dynamisée par le projet d'une raison à réaliser dans l'histoire » (*idem*). Émerge le prédicat de la relation. Phylogénétiquement, le prélude de cette ère postmétaphysique annonce les ordres de la reconnaissance où « l'économie, la politique, la culture se différencient dans la société comme des systèmes d'activités fonctionnels, des entreprises » (*idem*). Heuristiquement, s'impose l'autonomie de l'architectonique trichotomique où « la science, l'éthique, l'esthétique se dissocient comme des sphères de valeur autonomes, respectivement régulées par les idées désunies du vrai, du bien et du beau » (FERRY, 1991, pp. 132. 134 *et passim*). Chaque stase de l'architectonique trichotomique amène à une décentration elle aussi triadique au prix d'une éristique. Éristique heuristique. D'où, « au sein de la science elle-même on entrevoit les éléments méthodologiques de domaines d'objets épistémiquement distincts : sciences de la nature, de la société et de l'esprit commencent de se confronter entre elles dans de véritables luttes pour la reconnaissance réciproque, afin de délimiter mutuellement leur zone de compétence respective » (FERRY, 1991, p. 134). Trilogie également dans la juridiction de l'éthique où se discutent « les rigueurs du droit, de l'éthicité et de la moralité » (*idem*) et dans la sphère de l'esthétique qui « doit étendre son acception à l'ensemble du domaine symbolique, afin d'accueillir et articuler les différences entre art, religion et philosophie » (*idem*). Aussi la philosophie devient-elle « une *forme de savoir* assignée à une tâche bien précise : donner le concept de qui est » (*idem*).

La compréhension moderne du monde tablant sur la constellation ontologique du Sujet trahit les formes de l'identité en ces cinq moments différents. Une dominante proprement interprétative ou exégétique de l'identité qu'éveillent, du côté de l'intériorisation, le moment abrahamique de la *Torah* et le moment

chrétien de la synthèse augustinienne de la *sola gratia* et de la synthèse thomiste de l'articulation *fides et ratio* ; du côté de la destitution, le moment des mystiques de la Renaissance notamment avec la mystique juive ou Kabbale et la mystique protestante. Une dominante argumentative sophistique de l'identité par le moment humaniste marqué par la synthèse machiavélienne et la synthèse hobbesienne, ainsi que l'aube de l'identité reconstructive par les sédiments de la synthèse vichienne.

**Γ. La compréhension contemporaine du monde et les formes de l'identité**

La compréhension contemporaine du monde établit, dans la forme grammaticale de la phrase, la constellation logocentrique du Verbe. C'est la compréhension dialectique ou dialogique du monde, car « chez les Contemporains, nous avons ainsi, de fondation, un schéma complexe de synthèse explicitant le procès social et historique dans les termes d'une *rationalisation du réel* » (FERRY, 1987, p. 39). Schéma complexe impliquant un moment de synthèse de l'identité reconstructive et un moment de la rationalisation du réel sous-tendant l'identité argumentative. D'où « en son Idée législatrice la raison est fille de l'identité argumentative et, en cette idée tout au moins, elle entre inévitablement en crise avec l'impulsion métacritique de la reconstruction » (FERRY, 1991, p. 136). Mais le point de mire de l'argument sied dans le discours, lieu de la vérité et milieu de la raison, car, « l'argument n'est en son être, ni étranger à la raison, ni en sa situation extérieur à l'histoire, celle-ci est tout autant engagée *par* le discours, que le discours est engagé *en* elle, de sorte que l'on ne saurait faire de l'histoire le lieu de la vérité sans en faire en même temps le milieu de la *raison* » (FERRY, 1991, pp. 135-136).

*Prima facie*, la compréhension contemporaine du monde éveille l'identité argumentative en sa dimension proprement critique (ἀκμή). Ce noyau argumentatif coexiste avec l'identité reconstructive. L'enjeu est que « l'identité reconstructive n'est authentiquement établie dans ses droits, et pratiquement efficace, que si elle prend appui sur l'identité argumentative » (FERRY, 1991, p. 136), attendu que « pour ne pas être sauvagement destructeur, le principe reconstructif doit se lier intimement à l'argumentation. Ce lien réside dans la volonté d'honorer les exigences de justification du discours. [...] la reconstruction conserve le moment de l'argumentation » (FERRY, 1991, pp. 137-138 *et passim*) et que, « s'appuyant directement sur les réalisations du discours argumentatif, le discours reconstructif engage la formation d'une conscience historique radicale, car la raison philosophante est le tribunal qu'il s'agit justement de soumettre au tribunal » (FERRY, 1991, p. 141).

C'est le premier moment de la compréhension contemporaine. Poindra un deuxième moment proprement contemporain où « la logique du Verbe ne réside pas dans les termes d'un rapport (soit le terme Objet, soit le terme Sujet), mais dans le rapport lui-même ou dans le principe de liaison » (FERRY, 1987, p. 35). Plus question de la *consolidation objective du moi* comme chez les Anciens, ni de l'*appropriation subjective du monde* comme chez les Modernes, car « le Contemporain tourne ses attentes vers un Logos sécularisé dans la communication de tous les jours : c'est le problème de la reconnaissance réciproque des individus et, au-delà, des cultures [...] » (FERRY, 1987, p. 36 *et passim*). Sourd également « l'idée d'une intersubjectivité » (FERRY, 1987, p. 37), laquelle « suppose le dépassement de la subjectivité d'un *je* dans l'intersubjectivité d'un *nous* devenu problématique » (FERRY, 1987, p. 38).

Ce moment de la compréhension contemporaine du monde trahit l'identité reconstructive. Il y va de la reconnaissance, catégorie grammaticale de l'identité reconstructive. L'enjeu est que la « constitution elle-même est événement *dans* le monde. Il s'agit d'un événement intersubjectif de la compréhension. C'est pourquoi le thème de la *constitution* fait place au thème de l'*interprétation* : les sujets sont interprétants et non pas constituants. Cependant, l'*interpretandum* fondamental, c'est le verbe lui-même. *Verbe originaire* s'offrant aux sujets humains comme le «toujours déjà» qui est à comprendre, la toile de fond langagière où nous inscrivons des projets dans le monde » (FERRY, 1991, pp. 142.144 *et passim*). Avec les catégories génétiques de l'Histoire et du Langage, la compréhension contemporaine induit l'identité contemporaine, qui « résulte d'une appropriation de la grammaire » (FERRY, 1991, p. 153) sous-tendant « une pleine compétence communicationnelle » (*idem*). Aussi l'identité contemporaine est-elle « à la fois historique et universelle » (*idem*). Historique, « parce qu'elle est elle-même formée avec l'expérience qui enchaîne les illusions nécessaires jusqu'au seuil de désillusion suffisant à assurer une réussite de l'agir social » (FERRY, 1991, pp. 153-154). Universelle, « parce que les différenciations grammaticales qui en résultent permettent aux individus socialisés de communiquer par-delà les frontières linguistiques et culturelles, sans que cette communication soit exposée à des malentendus ancrés dans les confusions catégoriales élémentaires » (FERRY, 1991, p. 154).

La communication quotidienne trahit le *Logos* sécularisé dans lequel le Contemporain place ses attentes. Ses intuitions révèlent la conscience qui, « liée à la reconnaissance de soi dans l'autre, est précisément ce qui doit marquer la compréhension contemporaine du monde. Dans la mesure où du moins celle-ci se connaît comme la structure réflexive suffisamment décentrée pour accueillir en elle les autres compréhensions, la communication devient la catégorie centrale » (FERRY, 1991, p. 154). La communication a beau être à la base de l'expérience humaine de soi du monde, mais toujours est-il que « c'est pour nous qu'elle est acquise comme telle, dans la conscience contemporaine, au point de faire accéder celle-ci à une compréhension de l'histoire, définissant une nouvelle identité » (*idem*). Par elle, comme catégorie pragmatique centrale, les catégories génétiques de l'événement, du destin, de la loi, de la justice, du droit, de l'histoire et du langage rejoignent l'identité reconstructive, car « la reconstruction apparaît spécifiquement comme le genre du discours réflexif à l'égard des autres formes différentielles du discours » (FERRY, 1991, p. 100) et que « *le discours se fait reconstructif, lorsque faits, causes et raisons ont pris place et signification à l'intérieur du drame* » (FERRY, 1991, p. 99).

L'identité reconstructive oblige à considérer tant l'aspect ontologique que l'aspect heuristique parce que la reconstruction confère davantage ses empreintes heuristiques que les autres registres discursifs, jusqu'à parler de sciences reconstructives pour les sciences praxéo-herméneutiques et dont la méthode est reconstructive. L'herméneutique et la pragmatique étant les catégories heuristiques de la compréhension contemporaine du monde et celles de l'identité reconstructive. Ce qui fait évoquer l'autoréflexion phénoménologique médiatisant l'aspect ontologique et l'aspect heuristique de la reconstruction. L'identité reconstructive convoque l'autoréflexion. Celle-ci se veut autocritique et s'ouvre à la reconnaissance en promouvant l'intersubjectivité qui se tourne vers autrui. D'où « la réflexion transcendantale avait mené une radicalisation critico-*analytique* de la compréhension ontologique du monde, et de même, l'autoréflexion phénoménologique conduit à une radicalisation historico-herméneutique de la compréhension critique du monde » (FERRY, 1991, p. 141). Ce que trahit, d'un point de vue systématique, le « passage catégorial du

*droit* à l'*histoire* » *(idem)*, μετάβασις qui s'accuse postmétaphysique. Ce qui, épistémologiquement, fait penser au procès de la détranscendantalisation, caractéristique de la pensée postmétaphysique ektypique.

Les idéalisations de la communication quotidienne « sont alors dégagées comme les conditions de signification et de validité possibles du discours tenu dans le monde. Celles-ci sont à leur tour examinées dans leur contenu sémantique et leur statut logique » (FERRY, 1991, p. 138). La reconstruction « se marque par le fait métacritique que le discours peut se thématiser lui-même [...] au regard de l'énonciation elle-même dont la visée performative est explicitée et systématisée » (FERRY, 1991, p. 138 *et passim*). Aussi la reconstruction s'investit-elle dans des sédimentations plus profondes vu que « les présuppositions des actes de discours sont thématisables dans l'interlocution ordinaire » (FERRY, 1991, p. 139), et que « celui qui engage une discussion présuppose en permanence une idée du moi, de l'autre, du langage, de la vérité. Il s'agit d'idéalisations spontanées qui, à la fois, sont des nécessités de la pratique communicationnelle et correspondent à des évidences du monde vécu » (FERRY, 1991, p. 139). D'où « c'est en ce sens dé-transcendantalisé, intra-mondanisé, que le discours reconstructif est pertinent pour la formation d'une identité » (FERRY, 1991, pp. 139-140) et là, l'identité reconstructive où « ce qui désormais importe, c'est la méthode, la procédure » (FERRY, 1991, p. 140). Toute compréhension est procédurale, mais celle consacrant l'identité reconstructive l'est davantage en vertu de la procéduralisation pragmatique de la validité.

Entre les catégories de l'herméneutique et de la pragmatique et l'autoréflexion émerge la question de la vérité, car « nos affirmations *doivent* prétendent à la vérité » (FERRY, 1991, p. 144). Celle-ci articule le moment pragmatique d'une *quaestio facti* de la possibilité et le moment déontique d'une *quaestio juris* du devoir en demandant nécessairement « de quel droit *pouvons*-nous prétendre à la vérité, étant admis que nous le *devons* » (FERRY, 1991, p. 145). Un premier enjeu stratégique de la question est qu'avec la *compréhension herméneutique*, « la vérité a considérablement changé de statut » (*idem*) et se sédimente « dans l'agencement factuel du texte qui contextualise historiquement la compréhension sur laquelle nous nous appuyons pour prétendre à la vérité » (*idem*), car « elle est plutôt déposée entre nous dans la textualité d'un verbe qui fait sens intersubjectivement à un moment donné » (FERRY, 1991, p. 146). L'acmé de ce premier enjeu réside dans le fait que « la compréhension herméneutique se conforme en conséquence à son principe d'inclusion dans le monde en soumettant à l'historicité son discours sur la vérité » (FERRY, 1991, p. 146). Le principe d'inclusion étant le principal gain du moment herméneutique. Apogée d'un accomplissement et début d'une crise où la soumission du discours sur la vérité à l'historicité suscite la question de savoir « ce qui fait qu'un événement de sens, d'où qu'elle vienne, puisse faire autorité en tant que vérité » (FERRY, 1991, p. 148). Émerge le second enjeu stratégique de la question de la vérité par le moment pragmatique dans ses catégories de pertinence et d'acceptabilité, considérant que « la pertinence historique – la raison – dans le procès pragmatique d'un discours élaborant sélectivement les bases d'acceptabilité des propositions » (FERRY, 1991, p. 150), en vue de faire valoir que « le vrai n'est plus à lire avant tout dans la structure d'un texte, mais plutôt à engager dans la procédure d'une action » (FERRY, 1991, p. 151) et que « la vérité [...] n'est plus située dans l'événement de langage, mais dans le *procès du discours*. [...] Quelque soit le registre du discours, la vérité est envisagée pragmatiquement comme ce à quoi renvoie l'acceptation » (FERRY, 1991, p. 151 *et passim*).

La vérité se révèle inconditionnelle en ce qu'elle « est plutôt reconnue comme ce *par* quoi on discute, ou ce sans *quoi* il n'y aurait pas lieu de discuter, de sorte qu'elle serait *systématiquement* impossible sans l'historicité du discours qui justement organise et déstabilise ces mêmes moments » (FERRY, 1991, p. 152). Elle est universelle et établir qu'elle « est seulement historique est bien un point acquis. Elle peut cependant être dite «transhistorique», au sens où *elle est la signification du discours, sans laquelle les significations du langage n'engageraient à rien*. [ … ] La vérité, autrement dit, est cette signification à la fois *immanente au discours* et *transcendante au langage*. Son ouverture fonde chaque position dans son droit d'être autre que les précédentes et de proposer une identité valable aujourd'hui » (FERRY, 1991, p. 152 *et passim*). Cette thèse ramène à la procéduralisation pragmatique de la validité convoquant l'approche herméneutique qui s'impose comme une révolution inouïe dans l'histoire de la pensée, vu l'importance de la question du sens qu'elle est appelée à reconstruire dans le cadre d'une pensée postmétaphysique s'inscrivant dans le procès de la détranscendantalisation requérant un *sinnkritisch notwendiges Postulat* – un postulat nécessaire de critique de sens. Toutefois, le sens à reconstruire est celui de l'action. Ce qui convoque l'approche pragmatique qui s'investit dans l'action. D'où « les deux aspects : sémantique et pragmatique » (FERRY, 1991, p. 150) par lesquels « on comprend alors la disposition textuelle de chaque précompréhension ontologique comme une stabilisation provisoire de la compétence discursive sur un corpus de significations dont les prétentions à la validité ont pu être acceptées » (*idem*), car « intéressée aux performances du discours en général, l'approche pragmatique voit donc dans celui-ci autant la signification du texte que la prétention de l'action » (FERRY, 1991, p. 151).

Le moment herméneutique s'investit dans le substantiel du texte, tandis que le moment pragmatique prend en charge le procédural du discours. C'est là le génie de l'identité reconstructive que trahit la compréhension contemporaine du monde. Là, « l'intuition herméneutique d'un monde historiquement conditionné par une structure de précompréhension langagière factuellement déposée entre nous doit être complétée par l'intuition pragmatique d'un monde historiquement actualisé dans un processus discursif d'intercompréhension langagière où s'éprouve la force des liens illocutoires offerts dans l'intersubjectivité des adresses réciproques » (FERRY, 1991, p. 151). Dit autrement, il s'agit « à la fois de comprendre, sous l'aspect sémantique, le texte dans lequel se stabilise la compétence communicationnelle à un moment donné, et d'expliquer, sous l'aspect pragmatique, les raisons pour lesquelles et sous lesquelles ce texte a, pour ainsi dire, été adopté. [ … ] L'approche pragmatique sauve la compréhension critique d'un enlisement historiciste. Mais en faisant redescendre la vérité sur terre, elle désenchante spécifiquement la vision herméneutique » (FERRY, 1991, p. 151 *et passim*).

Ainsi l'approche pragmatique révèle-t-elle ses vertus propres en s'investissant dans une « réflexion sur les dimensions différentes du langage : sémantique, syntaxique et pragmatique » (FERRY, 1991, p. 152). C'est la tridimensionnalité qui libère l'universalité formelle de la grammaire où « les déterminités sémantiques ne renseignent directement que sur des *composantes du monde*, les déterminités syntaxiques enseignent directement sur les *rapports au monde*. C'est qu'à la différence de la dimension sémantique du langage, la dimension syntaxique traduit une réflexivité des discours qui transcende les contenus symbolisés et renvoie à la logique de leur différenciation. Celle-ci s'exprime grammaticalement à travers les distinctions de modes, de personnes, de temps » (FERRY, 1991, p. 153). Et conclure, quant à la dimension pragmatique, que « si la grammaire présente par là l'universalité formelle dont l'acquisition signifie pour nous l'accès à

une pleine compétence communicationnelle, c'est parce qu'elle fixe dans la logique des discours une configuration pragmatique des rapports au monde dont les déterminations ne sont pas contingentes ; l'universalité syntaxique de la langue s'enracine dans la nécessité pragmatique des adresses différenciées. De cette nécessité, la compréhension herméneutique du monde ne peut plus rendre compte » (*idem*).

Un troisième moment de la compréhension contemporaine du monde se devant d'éveiller l'identité reconstructive est le moment nihiliste des déconstructions. Hegel ferme le premier moment, transition de l'identité argumentative vers l'identité reconstructive, partant de Kant et de Fichte ; il inaugure le deuxième moment reconstructif *stricto sensu*, tandis que le troisième moment surgissant avec Nietzsche, s'enlise en-deçà de lui. Nihiliste, c'est la dérive du moment critique qui ne trouve plus sens dans la trilogie κρίσις-ἀκμη-καιρός. Le nihilisme étant la crise du logocentrisme qui, lui, est le principe de l'identité contemporaine. Le nihilisme en est une dérive. C'est en tant que dérive qu'il peut s'enfoncer dans les abysses des catégories de l'Ancien dont l'éternel retour du même ressortissant du flux héraclitéen et c'est ainsi que nietzschéen, nihiliste et héraclitéen deviennent synonymes et que Ferry écrit « le «nietzschéen» Calliclès » (FERRY, 1987, p. 20) pour peindre ce personnage du Gorgias qui, rhéteur, fait prévaloir « la subjectivité des passions intérieures [...] comme étant la vie même » (FERRY, 1987, p. 20 *et passim*). Socrate, quant à lui, « la récusa comme une force de la mort, terreur, *déinon*. Il y voyait la puissance acosmique du chaos » (*idem*). Là, Ferry traite Calliclès de nietzschéen avant la lettre pour traduire l'opposition de sa rhétorique avec les catégories de la raison. Nietzsche, par *L'Antéchrist*, « avait voulu montrer comment l'avènement du nihilisme est une conséquence de «la croyance aux catégories de la raison». Nous avons mesuré la valeur du monde, explique-t-il, «d'après des catégories qui ne s'appliquent qu'à un monde purement fictif» » (FERRY, 1987, p. 40) et, Nietzsche, par *La volonté de puissance*, surenchérit que « «les catégories de fin, d'unité, de vérité, grâce auxquelles nous avons donné une valeur au monde, nous les lui retirons – et le monde semble avoir perdu toute valeur... » » (FERRY, 1987, p. 41).

En revanche, « Nietzsche ne parvient pas à dépasser sur un plan théorique la configuration qu'il dénonce. Il est conduit à affirmer une position personnelle par rapport à la connaissance, qui revient ironiquement à enfoncer une porte depuis longtemps ouverte par Kant [...] Nietzsche cherchait à éviter à la fois l'objectivisme d'une croyance de la connaissance dans la chose en soi et le subjectivisme d'un moi-substance dont l'identité préexisterait à la faculté de relier les épisodes internes pour les ramener à l'unité d'un sujet » (FERRY, 1987, pp. 41-42 *et passim*). D'où « le sujet présupposé à la mise en liaison des faits s'efface derrière le processus interprétatif » (FERRY, 1987, p. 42), car « c'est l'interprétation elle-même, forme de la volonté de puissance, qui existe (non comme un 'être' mais comme un processus, un devenir) ... » (*idem*). À cet effet, il s'ensuit que « Nietzsche ne parvient pas à supprimer le noyau ontologique du principe du Verbe, de la liaison. Il renouerait plutôt – malgré lui ? – avec la présupposition d'une forme d'universel qu'implique le perspectivisme même de sa théorie de la vérité » (*idem*). Ce troisième moment de la compréhension contemporaine du monde ne cèle qu'une catégorie heuristique – comme processus interprétatif ou volonté de puissance et non un être. En effet, le nihilisme, le plus délirant que l'esprit humain n'ait produit jusqu'à preuve du contraire est, pour ainsi dire, une catégorie heuristique. En effet, le nihilisme surgit comme une critique du Moderne si bien qu'il se dit *post-moderne*, sans se rendre compte que le contemporain ne fait l'assomption que du moment procédural du moderne. Il

*aurait dû* éveiller l'identité reconstructive, mais n'en demeure qu'une forme pathologique, en ce sens que les *déconstructions* trahissent « l'expérience traumatique du côté négatif de l'identité reconstructive » (FERRY, 1991, p. 136). La déconstruction occulte « profondément le côté positif éclairant des expériences propres à l'identité reconstructive » (*idem*).

Il s'ensuit un renversement conduisant à un enlisement. Phylogéniquement, la déconstruction est un moment de la compréhension contemporaine trahissant l'identité reconstructive, mais de manière systématique, la déconstruction va, *ceteris paribus*, à l'encontre de la reconstruction. La déconstruction esquive la κρίσις, tandis que la reconstruction, elle, la prend en charge en en faisant à la fois son ἀκμη et son καιρός. La κρίσις étant ce tri, ce discernement consistant à sédimenter les traces de la raison dans l'histoire et les traces du vrai dans le discours. Cela dit, la déconstruction fait une expérience proprement négative et seulement négative du tragique et par conséquent, elle ne s'investit nullement dans la dialectique reconstructive en ce sens qu'elle a beau reconnaître la violence, mais en l'hypostasiant, s'arrête là et se dérobe au moment de la réconciliation. Pourtant, l'enjeu même de l'identité reconstructive – dialectique – est la reconnaissance réciproque et « dans la dialectique reconstructive, la reconnaissance réciproque est reconnaissance de violence et demande de réconciliation » (FERRY, 1996, p. 62). D'où la position nihiliste n'est qu'une position aporétique. En délestant la dimension dialectique de la reconstruction, la déconstruction s'enlise dans l'expressivité narrative que Nietzsche célèbre dans le geste de la théorie, pour ainsi dire, de la perspective des passions ou encore dans le geste de l'affabulation du monde. Aussi retombe-t-elle en-deçà des identités argumentative et interprétative et sombre-t-elle dans l'identité narrative, vu que « le *vrai* piège de l'identité reconstructive mal établie n'est pas le retour à l'identité argumentative, à l'idée du Droit et de la Raison, mais le retour à l'identité narrative, à l'idée de l'Événement et du Destin » (FERRY, 1991, pp. 136-137). C'est ainsi que Nietzsche peut faire valoir le *paradoxe du menteur*, en affirmant « qu'il *n'y a pas* de vérité » (FERRY, 1991, p. 144) ou encore des thèmes narratifs comme l'éternel retour du même.

La compréhension contemporaine du monde reposant sur la constellation ontologique du Verbe révèle les formes de l'identité en ces trois moments différents : une dominante argumentative proprement critique qui se pérennise dans l'identité reconstructive ; le moment de l'identité reconstructive *stricto sensu* faisant l'assomption de la reconnaissance, catégorie grammaticale de la reconstruction qui elle convoque l'autoréflexion et le moment nihiliste des déconstructions, le plus délirant de l'esprit humain, qui *aurait dû* éveiller l'identité reconstructive, ne se révèle en être qu'une forme pathologique et le cas échéant retombe en-deçà des identités argumentative et interprétative en s'enlisant dans l'expressivité propre à l'identité narrative.

## ÉPILOGUE

Le présent article vise d'un point de vue systématique à situer l'éveil des quatre formes de l'identité à travers les trois compréhensions du monde de l'architectonique de Ferry. En effet, Ferry définit les trois moments génétiques de la compréhension du monde sous la forme ontologique de la phrase où l'Ancien correspond à l'Objet, le Moderne au Sujet, le Contemporain au Verbe et établit respectivement les quatre formes génétiques de l'identité : narrative, interprétative, argumentative et reconstructive. Par conséquent, les sédimentations révèlent que la compréhension ancienne du monde faisant l'assomption de la constellation ontologique de l'Objet éveille les formes de l'identité en cinq moments différents dont la reconstruction dessine le schéma suivant. *Primo*, s'y sédimentent une dominante de l'identité narrative que scelle le moment homérique de la mythologie et une dominante de l'identité interprétative que décèle le moment hésiodique de la cosmogonie et de la poésie lyrique. *Secundo*, s'impose une dominante de l'identité argumentative qui porte d'une part l'empreinte de la sophistique avec la rhétorique ou de la philosophie aphoristique et de l'art oratoire dans l'ensemble et d'autre part celle de la maïeutique

socratique sous les auspices de la philosophie platonicienne. *Tertio*, s'affirme l'esquisse d'un moment de l'identité reconstructive par le biais des thèmes philosophiques de l'entéléchie, de la logique et de la dialectique aristotéliciennes.

En deuxième lieu, l'archéologie porte à conclure que la compréhension moderne du monde tablant sur la constellation ontologique du Sujet trahit également les formes de l'identité en cinq moments différents dont la reconstruction schématise le tableau suivant. *Prima facie,* s'y retracent les sédiments d'une dominante proprement interprétative ou exégétique de l'identité qu'éveillent respectivement, du côté de l'intériorisation, le moment juif, abrahamique de la *Torah* et le moment chrétien sous ses jours de la synthèse augustinienne de la *sola gratia* et de la synthèse thomiste de la médiation *fides et ratio* ; et du côté de la destitution, le moment des mystiques de la Renaissance avec la mystique juive ou Kabbale dont celle de Luria et la mystique protestante chez Böhme. S'y voit sourdre, dans un deuxième temps, une dominante argumentative sophistique sous les auspices du moment humaniste à l'aune spécifique du sujet politique avec la synthèse machiavélienne d'un côté et de la synthèse hobbesienne de l'autre. *In fine*, la sédimentation fait poindre les premières lueurs de l'identité reconstructive sous les jours de l'identité argumentative mais critique dans les horizons de la synthèse proto-théorique des sciences nomologiques de la convertibilité du *verum et factum* qui sied chez Vico comme étant le *milliarium aureum* d'un moment spécifique de transition.

*In fine*, les sédimentations conduisent à soutenir que la compréhension contemporaine du monde tablant sur la constellation ontologique du Verbe révèle les formes de l'identité en trois moments différents dont la sédimentation métaphorise la configuration suivante. *Primo,* l'on y retrouve une dominante de l'identité argumentative proprement critique avec l'architectonique de Kant qui se pérennise dans l'identité reconstructive en ce sens qu'elle est le point de mire de cette dernière. *Secundo*, point un deuxième moment avec la systématique de Hegel, contemporain *stricto sensu*, reposant sur la constellation du Verbe qui trahit l'identité reconstructive au sens plein du terme et le cas échéant fait l'assomption de la reconnaissance, catégorie grammaticale de la reconstruction. L'*interpretandum* fondamental étant le verbe lui-même, les sujets sont interprétants au lieu d'être constituants, le thème de l'*interprétation* supplante celui de la *constitution* et que l'identité reconstructive convoque l'autoréflexion. Un troisième moment de la compréhension contemporaine du monde qui *aurait dû* éveiller l'identité reconstructive est le moment nihiliste des déconstructions allant en-deçà de Hegel. Ce moment qui ne fait que traduire une crise de cette compréhension du monde révèle l'expérience du tragique en faisant l'économie de la dialectique, car elle reconnaît la violence sans pourtant s'investir dans la réconciliation qui correspondrait au moment du dépassement et ce faisant, retombe en-deçà des identités argumentative et interprétative en s'enlisant dans l'expressivité propre à l'identité narrative.

*Mutatis mutandis*, il échoit de souligner que le présent article part des trois compréhensions du monde reposant respectivement sur les constellations de l'Objet, du Sujet et du Verbe pour tenter d'éveiller à chaque fois la stase de l'identité correspondante. Rien ne confirme que l'inverse n'aurait pas été meilleur, surtout pour induire un développement nettement plus détaillé. Il se résout à assurer la médiation entre l'article – *L'Ancien, le Moderne et le Contemporain* – et *Les formes de l'identité*, sans s'étendre dans tous les horizons de la systématique de Ferry. De plus, il ne s'investit pas à proprement parler aux diverses séries de catégories auxquelles renvoient les formes de l'identité quant aux compréhensions du monde. Il y va de la dimension proprement heuristique en faisant son principal *punctum Archimedis* la dimension ontologique. *Idem*, pour chacune des questions qui se pose à l'acmé de chacune des compréhensions du monde. Dès lors, un kérygme s'impose. Il consiste à exprimer le souhait de prendre en compte ces dimensions dans les sédimentations à venir que ce soit chez Ferry *stricto sensu* ou pas.

**Références bibliographiques**

DUCRET, R. HERVIEUX-LÉGER, D. LADRIÈRE, P. (dir.) (1990). *Christianisme et modernité*, Paris : Cerf, chapitre IX.

FERRY, J.-M. (1987). « L'Ancien, le Moderne et le Contemporain », *in Esprit*, n° 12, pp. 45-68.

_____. (1991). *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine. Tome I : Le sujet et le verbe*, Paris : Cerf.

_____. (1991). *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine. Tome II : Les ordres de la reconnaissance*, Paris : Cerf.

_____. (1996). *L'éthique reconstructive*, Paris : Cerf.

_____. (1999). « Narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Les registres du discours et la normativité du social », *in* A. RENAUT (dir.), *Histoire de la philosophie politique. Tome 5 : Les philosophies politiques contemporaines depuis 1945*, Paris : Calmann-Lévy, pp. 231-288.

_____. (2002). *La question de l'histoire. Nature, liberté, esprit : les paradigmes métaphysiques de l'histoire chez Kant, Fichte, Hegel, entre 1784 et 1806*, Bruxelles : Éd. De l'ULB.

_____. (2004). *Les grammaires de l'intelligence*, Paris : Cerf.

_____. (2021). Écrits philosophiques, Paris : Pocket, chap. 1 : 11-45.

FICHTE, J. G. (1796-1797/1984). *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. Alain Renaut, Paris : PUF.

HABERMAS, J. (1984). *Le discours philosophique de la modernité. 12 conférences*, traduction de Rainer Rochlitz et de Christian Bouchindhomme, Paris : Gallimard.

HABERMAS, J. (1988). *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. Rainer Rochlitz, Paris : Armand Colin.

LOSSKY, V. (2006). À l'image de Dieu et à la ressemblance de l'homme, Paris : Cerf.

PIERRE LOUIS, L. R. (2021). « Krisis et kairos. De la crise à l'action », *in* Magazine Inuka-Actualités, N° 7.

THOMAS AQUINATIS (1570-71/1965). *De ente et essentia*, Paris : Vrin.

VERNANT, J.-P. (1982). *Mythe et pensée chez les Grecs*, 2 tomes. Paris : Maspero.

# A dialética do corpóreo e do incorpóreo – pressupostos e desdobramentos da inversão de Hegel por Marx

## *The dialectic of the corporeal and the incorporeal – assumptions and developments of Hegel's inversion by Marx*

Márcia dos Santos Fontes
Doutoranda Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
ms-fontes@bol.com.br

**Resumo:** A partir dos pressupostos corpóreos elaborados por Marx nos *Manuscritos de 1844*, que fundamentam o seu posicionamento materialista-dialético, tais como a teorização antropológica do corpo como unidade dialética entre natureza e história, o conceito-processo de objetivação que requer como condição transhistórica a ligação corpo-terra e a identificação da cisão dessa ligação como a condição histórica de advento da forma social do capital, buscaremos neste artigo analisar a inversão feita pelo jovem Marx da dialética hegeliana. Para tal análise trilharemos o seguinte percurso: 1. Apontaremos os pressupostos corpóreos como conteúdo material da dialética marxiana presente nos *Manuscritos de 1844;* 2. Analisaremos a crítica do Marx jovem ao idealismo hegeliano a partir do "humano corpóreo" e em acordo com a crítica à economia política; 3. Identificaremos o desdobramento dessa inversão, mantidos os pressupostos, na análise madura de Marx no livro I d'*O Capital.*

**Palavras-Chave:** Marx; Hegel; Corpo; Capital; Materialismo-dialético; Valor.

**Abstract:** Based on the corporeal assumptions elaborated by Marx in the 1844 Manuscripts, which underlie his materialist-dialectical positioning, such as the anthropological theorization of the body as a dialectical unity between nature and history, the concept-process of objectification that requires as a transhistorical condition the connection body-earth and the identification of the split in this connection as the historical condition of the advent of the social form of capital, we will seek in this article to analyze the inversion made by the young Marx of the Hegelian dialectic. For this analysis we will follow the following path: 1. We will point out the corporeal assumptions as the material content of the Marxian dialectic present in the 1844 Manuscripts; 2. We will analyze the young Marx's critique of Hegelian idealism from the perspective of the "corporeal human" and in accordance with the critique of political economy; 3. We will identify the unfolding of this inversion, maintaining the assumptions, in Marx's mature analysis in the book I of Capital.

**Keywords:** Marx; Hegel; Body; Capital; Dialectic-materialism; Value.

Recebido em 25 de julho de 2024. Aceito em 20 de setembro de 2024.

## Introdução

*E se uma ideia de razão pudesse ser gerada a partir do corpo em si, e não o corpo incorporado a uma razão que já está sempre no lugar? (EAGLETON, 1993, p.146).*

Conforme afirmou Terry Eagleton (1993, p. 146), Marx redime o corpo, na esteira da Filosofia ocidental, apresentando-o como fundamento da história, da sociedade, da racionalidade. Tal remissão está doravante implicada no posicionamento materialista da dialética marxiana que tem como princípio o conceito-processo corpóreo de objetivação[1] inaugurado nos *Manuscritos de 1844*. Nestes, ao tecer a crítica à economia política por fundamentar numa natureza humana a-histórica a condição de trabalho sob a forma particular do capital, Marx empreende um percurso teórico que envolve a elaboração antropológico-filosófica de identificação das condições transhistóricas que tornam possível o processo de objetivação e a própria história, apontadas na relação entre corpo orgânico e corpo inorgânico, corpo-terra. A partir dessas condições ele identifica o que possibilitou o advento e a expansão da forma particular de objetivação moderna: a cisão dessa unidade, sem precedentes históricos. Tendo elaborado tais pressupostos Marx se volta para a crítica ao idealismo hegeliano e à economia política, no Caderno III desses *Manuscritos*. Essa dupla crítica exprime uma ligação entre ambos – Hegel e os economistas – por abstraírem o momento histórico particular posto por relações concretas, explicando-o por uma essencialidade natural ou por uma essencialidade na Ideia. Inversamente a estes, Marx demonstra que a forma moderna de produção e as relações postas por ela devêm historicamente. Porém, como este particular que deveio é posto e mediado por abstrações universalizantes que incidem efetivamente e regem a realidade concreta, Marx restabelecerá, sob um ponto de partida histórico-materialista, a racionalidade das categorias econômicas e do movimento dialético hegeliano.

Se nos *Manuscritos* Marx nos apresenta uma teoria da corporalidade objetivadora, automediadora, para efetuar a "correção" da dialética hegeliana, afirmando a materialidade, a objetivação, como universalidade e as relações do capital como forma particular de mobilização dessa matéria transubstanciando-a em abstração na forma dinheiro, no livro I d'*O Capital* essa perspectiva do corpo é central para entendermos o modo de produção e circulação do valor numa relação dialética entre o corpóreo e o incorpóreo. Uma vez que o domínio do valor pressupõe o processo de cisão das possibilidades de objetivação autônoma, de automediação, e põe as determinações de seu próprio metabolismo que são efetuadas, em todos os seus meandros, pela exploração dos corpos humanos, o empenho de Marx nesta análise está em revelar todos os âmbitos dessa exploração que se oculta na aparência espectral da mercadoria, produzindo mistificações, fetichismos. A dialética, já invertida da ideia para a materialidade, é retomada como método que possibilita a verdadeira crítica porque expressa o fundamento genuíno das contradições, contrastando a aparência da "igualdade, liberdade, propriedade e Bentham" (MARX, 2017, p. 250), com o núcleo atomístico de corpos cindidos, hierarquizados, explorados, fragmentados, objetivados pelo metabolismo desse particular que se universalizou.

[1] Utilizamos o termo de modo composto para enfatizar que em Marx o conceito de objetivação (*Vergegenständlichung*) exprime um processo corporal dialético na medida em que é a ação de composição de um mundo humano por meio dos instrumentos corporais e da extensão destes em ferramentas, elaborando a natureza em artefatos, que, por sua vez nos reelaboram. Tal compreensão marxiana do termo objetivação tanto distingue o seu materialismo do de Feuerbach quanto a sua dialética da dialética hegeliana. Hegel, ao tratar do papel do trabalho e da fruição na concretização da liberdade e da consciência-de-si, exprime a objetivação do humano no movimento dialético enquanto princípio motor e gerador. No entanto, em Hegel a objetivação é idêntica à alienação já que a materialidade objetivada parte da Ideia, isto é, a objetivação da Ideia é a alienação da Ideia na materialidade. Se a crítica ao idealismo hegeliano se deveu à indiferenciação entre objetivação (enquanto exteriorização) e alienação, no processo de autoprodução humana a partir da ideia, a crítica ao materialismo feuerbachiano, que aparece diretamente nas *Teses*, se deve a que a objetivação não é sequer afirmada, ou seja, o mundo humano, os artefatos são algo externo aos humanos, objetos de contemplação, e não a sua produção e autoprodução.

Nesse sentido, buscaremos nesta análise resposta para as seguintes questões: O que o jovem Marx critica em Hegel? Por que Marx refere-se à lógica hegeliana como "o dinheiro do espírito" (MARX, 2010, p. 120)? A que se deve a afirmação de que "Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais" (MARX, 2010, p. 124)? Como se dá a inversão da dialética hegeliana sob a base do "humano corpóreo" (MARX, 2010, p. 126)? Como tal inversão aparece na análise madura de Marx no livro I d'*O Capital*?

## 1. Pressupostos Corpóreos à "Crítica da Dialética e da Filosofia hegeliana em Geral"[2]

> *A primeira condição de toda a história humana é evidentemente a existência de seres humanos vivos. O primeiro estado real que encontramos é então constituído pela complexidade corporal desses indivíduos e as relações a que ela obriga com o resto da natureza (MARX; ENGELS, 2001, p. 10).*

Segundo Terry Eagleton, Marx utiliza a maior parte de seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 para "pensar a história e sociedade a partir do corpo" (1993, p. 147). De fato, o corpo está implícito e implicado no materialismo histórico que Marx inaugura nestes manuscritos. Isto é, o princípio de que o ser humano se autoproduz pelo trabalho. O que significa que o materialismo histórico-dialético fornece uma teoria da história humana a partir do processo de mediação do corpo humano trabalhador e simultaneamente a história da produção do próprio corpo ao longo desse processo, em que "a formação dos cinco sentidos humanos são resultado de toda a história do mundo até aqui" (MARX, 2010, p. 110). Afinal, qual a significação de uma explanação da produção da corporalidade e dos sentidos humanos nos *Manuscritos* no início de seus estudos sobre economia política? O que Marx quer com ela? Como ela exprime o materialismo histórico marxiano? Por que esse corpo é identificado como alienado e o que isso tem a ver com a seção sobre a "Renda da Terra", ambos presentes no caderno I destes *Manuscritos*?[3].

No Caderno I Marx inicia sua investigação sobre economia política a partir dos elementos Salário, Lucro e Renda da Terra, reproduzindo excertos de autores da economia política por meio dos quais tece alguns pequenos comentários. O que muda na seção *Renda da Terra*. Nesta, Marx toma para si a palavra para travar a sua primeira crítica à economia clássica apoiado na premissa da objetivação para a qual se faz vital a relação corpo-terra, como condição transhistórica. Por meio do conceito-processo de objetivação Marx efetua o que critica como lacunar nos economistas clássicos: estes, ao invés de esclarecer o fundamento da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra, partem "do fato dado e acabado da propriedade privada", supondo aquilo que deveriam desenvolver, como se as leis objetivas que eles identificam fossem um fato fundado numa "ganância natural" (MARX, 2010, p. 79; MEGA I/2, p. 364).

Ao contrário das análises dos economistas políticos, Marx estava buscando respostas para o "fato histórico" da propriedade privada moderna, cuja existência os economistas burgueses não problematizavam. N'*A Riqueza das Nações*, a obra mais citada de Adam Smith por Marx nestes *Manuscritos*, há uma insistência pela defesa de uma naturalização do monopólio e acumulação na forma social moderna a partir da "tendência natural" do ser humano para a troca e por uma "ganância natural" (SMITH, 1996, p. 73). Como observa

[2] Uma análise mais ampla desses pressupostos pode ser vista em: FONTES, Márcia. 2024. *Corpo e Capital em Marx: A Natureza Humana Corpórea nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844.* Revista Kriterion, v. 65, n. 157.

[3] Estes manuscritos, escritos entre março e agosto de 1844, foram escritos paralelamente aos chamados *Cadernos de Paris* (extratos do período parisiense - entre outono de 1843 a janeiro de 1845) que constituem o início do estudo crítico da nova disciplina da qual Marx se ocupou: a economia política. Dos *Cadernos de Paris* fazem parte excertos de várias obras de economistas contemporâneos a ele ( Jean Baptiste Say, Fréderic Skarbek, Adam Smith, David Ricardo, James Mill, John R. MacCulloch, Antoine L. C. Destutt de Tracy e Pierre de Boisguillebert, além de Engels). José Paulo Netto avalia os *Cadernos de Paris* como anotações que indicam não ser material para publicação, já os *Manuscritos* "contêm elaborações teóricas muito mais bem desenvolvidas, delineando o projeto de um livro nunca editado" (NETTO, 2020, pp. 88-89).

Jorge Grespan, os economistas políticos clássicos parecem herdar da tradição do pensamento liberal inglês do século XVII a noção de que o fundamento de explicação para os fenômenos sociais se encontra na noção de natureza humana, ou de um "estado de natureza" (GRESPAN, 2001, p. 59-60). Marcello Musto observa o mesmo ponto sobre os *Manuscritos de 1844* e os excertos de James Mill: "Marx foi profundamente atingido pela falta de um sentido histórico dos economistas que, na realidade, tentavam assim dissimular e justificar as desumanas condições econômicas da época em nome de seu caráter natural" (MUSTO, 2022, p. 44).

Contrário à tal naturalização, Marx buscará desnaturalizar a relação da propriedade privada burguesa historicizando o seu advento, na seção *Renda da Terra*, a partir da expropriação de terras, do processo de cercamentos e a consequente universalização do trabalho assalariado. Também é sob essa necessidade de contraponto que Marx, ainda no Caderno I, elabora o que José Paulo Netto chamou de "angulação filosófico-antropológica", uma noção histórico-materialista da "essência genérica humana", cujo conteúdo em nossa compreensão é a organização corporal humana implicada no conceito-processo de objetivação, para refutar a premissa dos economistas e, simultaneamente, para explicar, com base nela, esse devir das condições contraditórias do presente: Por que a objetivação do trabalho não é a objetivação do trabalhador? O que produziu e reproduz a separação entre corpo trabalhador e o trabalho desse corpo?[4]

Na seção *Renda da Terra*, analisando a passagem da forma fundiária de arrendamento da terra à forma em que os capitalistas se tornam proprietários fundiários transformando uma parte dessa propriedade em industrial, Marx conclui que, historicamente, esse processo marca a "ruína final da velha aristocracia e o aperfeiçoamento final da aristocracia do dinheiro" (MARX, 2010, p. 74; MEGA I/2, p. 359). Sobre essa conclusão Marx tece uma extensa consideração que se inicia assim: "Não compartilhamos as lágrimas sentimentais que o romantismo verte a este respeito" (MARX, 2010, p. 74). Por que Marx não compartilha da nostalgia romântica sobre o fim da aristocracia feudal pelo poder impessoal do capital? Para Marx, as lágrimas do romantismo se esquecem que no feudalismo a terra já era "vendida ao desbarato", a terra já era "estranhada (*entfremdete*) do homem (...) fazendo frente a ele na figura de alguns poucos grandes senhores" (Ibidem, p. 74). Ou seja, a dominação da propriedade privada começa com a posse fundiária. Ela é a sua base. Sendo assim, o que diferencia a posse fundiária da propriedade da terra pelo capital da posse feudal? O que distingue essa alienação?

Para Kohei Saito (2021, p. 32) é precisamente esse o conteúdo daquilo que será elaborado por Marx como *alienação* e que a interpretação restritamente filosófica não dá conta de explicar adequadamente, uma vez que qualquer análise crítica requer uma investigação sobre como o trabalho no capitalismo se diferencia de sua forma feudal (SAITO, 2021, p. 32). A resposta dada por Marx aqui necessita, para ser compreendida, de uma premissa que vai ser elaborada na seção seguinte, onde o sentido principal pode ser encontrado no trecho:

> O trabalhador nada pode criar sem a *natureza*, sem o *mundo exterior sensível* (*sinnlich*). Ela é a matéria na qual o seu trabalho se efetiva, na qual o trabalho é ativo, e a partir da qual e por meio da qual o trabalho produz. Mas como a natureza oferece os *meios de vida*, no sentido de que o trabalho não pode viver sem objetos nos quais se exerça, assim também oferece, por outro lado, os *meios de vida* no sentido mais estrito, o meio de subsistência física do *trabalhador* mesmo. (MARX, 2010, p. 81; MEGA I/2, p. 365)

Marx analisa a diferença e a continuidade das relações de dominação e de estranhamento a partir dessa premissa: a relação vital do trabalhador com a terra como sua efetivação, na medida em que ela é matéria

[4] Joseph Fracchia, uma das referências da "virada corporal" no que diz respeito aos estudos sobre Marx, em seu enfático texto *Human Corporeal Organisation as the 'Fist Fact' of Historical Materialism* (2005) defende o corpo como o fundamento do materialismo dialético marxiano, fornecendo uma chave imprescindível para a nossa análise dos *Manuscritos de 1844*. Ele retoma a discussão sobre conceitos "essencialistas" presentes nos *Manuscritos de 1844*, indo além das interpretações bifurcatórias entre o relativismo e o essencialismo a-hisórico para afirmá-la demonstrativamente como sendo o conteúdo dessa natureza humana na formulação de Marx a organização corporal humana.

para a produção de ferramentas e meio de subsistência física[5]. Destacando a diferença entre ambos os modos de mediação social a partir da relação com a terra, Marx afirma: "Nas relações feudais, a terra herda o primogênito por herança, pelo morgado, ela pertence a ele, porém, de outra parte, o servo é o acidente da terra" (MARX, 2010, p. 74; MEGA I/2, p. 359). As relações sociais feudais são baseadas na dominação pessoal e política, graças aos privilégios de nascença. Os servos são considerados parte da propriedade do senhor, o que difere essencialmente da relação de trabalho assalariado na sociedade burguesa onde os trabalhadores são aparentemente livres de qualquer domínio político direto já que reconhecidos como sujeitos de direitos. No entanto, ainda que a terra não encontre caminho livre para a sua objetivação por meio dos servos, já que submetidos a relações de dominação, neles permanece a unidade relativa com as condições objetivas de produção e reprodução e com isso, sua existência está garantida.[6] O corte corpo-terra não é total.

A "propriedade moderna da terra", por sua vez, demanda uma quebra na interação material vital com a natureza provocando uma "alienação" sem precedentes. Para que o capital assumisse seu caráter expansivo, era necessário que a "terra fosse arrastada para dentro do movimento da propriedade privada" e se tornasse "mercadoria; que a dominação do proprietário apareça como a pura dominação (...) do capital, dissociado de toda coloração política (...) e a terra, tal como o homem, baixe do mesmo modo, a valor de regateio" (MARX, 2010, p. 75; MEGA I/2, p. 360). Se cria, então, um tipo totalmente diferente de dominação que é a dominação não pessoal, reificada do capital, acompanhada de uma forma específica de trabalho.[7] Nele se perde a conexão direta com a terra, de modo que agora os trabalhadores precisam ir ao mercado vender a única mercadoria que possuem: seus *instrumentos corporais*[8]. Uma vez que o corpo trabalhador é separado "do prolongamento de sua própria atividade, "ele entra nos processos de artifício como alguém que não pode vender o que faz (casacos, tijolos)" (SCARREY, 1985, p. 250), mas só pode vender seus instrumentos corporais, sua própria atividade de fazer agora cortada. Esse "corte", essa cisão, aparece sob a expressão "separação do trabalhador dos meios de produção", separação entre trabalho e capital (MARX, 2010, p. 79; MEGA I/2, p. 363).

[5] No *Esboço de uma Crítica da Economia Política*, texto escrito por Engels em 1842 em Manchester e editado em Paris por Marx e Arnold Ruge em 1844 no mesmo mês da escrita destes manuscritos do Caderno I, lemos formulação semelhante: "Fazer da terra um objeto de regateio – a terra que é tudo para nós, a primeira condição de nossa existência – era o último passo para nos tornarmos objeto de regateio" (MARX & ENGELS, *Collected Works*, cit., v. 3, p. 429).

[6] Essa condição é expressa de forma semelhante nos *Grundrisse*: "O escravo não está em qualquer relação com as condições efetivas do seu trabalho; mas o próprio trabalho, seja na forma do escravo, seja na do servo, é arrolado entre os demais seres naturais como condição inorgânica da produção, ao lado do gado ou como apêndice da terra. Em outras palavras, as condições originais de produção aparecem como pressupostos naturais, condições naturais de existência do produtor, exatamente como o seu corpo vivo aparece como o pressuposto de si mesmo, uma vez que, por mais que ele o reproduza e desenvolva, não é posto por ele mesmo; sua própria existência corporal é um pressuposto natural que ele não pôs" (MARX, 2011, p. 401).

[7] Nestes *Manuscritos* Marx não distingue *trabalho* de *força de trabalho*. A elaboração da categoria *força de trabalho* aparecerá pela primeira vez, segundo José Paulo Netto nos manuscritos de *A Ideologia Alemã*. (NETTO, 2020, p. 561), e no livro I d'*O capital* Marx assim a define: "por força de trabalho entendemos o conjunto das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade (*Leiblichkeit*)". A essa definição segue a descrição por Marx do processo da compra e venda da força de trabalho cuja "segunda condição essencial" (a primeira é que o vendedor da força de trabalho seja proprietário de seu corpo, isto é, que não seja escravo) é que o possuidor da força de trabalho "em vez de poder vender mercadorias em que seu trabalho se objetivou, tenha antes de oferecer como mercadoria à venda a sua própria força de trabalho, que existe apenas em sua corporeidade viva. Para que alguém possa vender mercadorias diferentes de sua força de trabalho, ele tem de possuir, evidentemente, meios de produção, por exemplo, matérias-primas, instrumentos de trabalho etc. Ele não pode fabricar botas sem couro. Necessita, além disso, de meios de subsistência" (MARX, 2017, p. 242-243).

[8] Embora Marx não tenha usado o termo preciso *körperliche Instrumente*, nos *Manuscritos de 1844* (nestes aparecem o termo *Anlagen* que pode ser traduzido por equipamentos, instrumentos, disposições do corpo) ele aparece no livro I d'*O Capital*, 2017, p. 448.

Ao propor examinar mais detalhadamente a objetivação para entender como ocorre nela o estranhamento[9], é que o jovem Marx parte para a relação entre os elementos mais fundamentais do trabalho em geral, seus pressupostos naturais e antropológicos. Ele afirma: "a relação essencial do trabalho" é a "relação do *trabalhador* com a produção" (MARX, 2010, p. 82; MEGA I/2, p. 366). Ou seja, há o trabalhador enquanto sujeito físico capaz da atividade mediadora e há a produção, o processo de mediação, esse socialmente decorrente. O trabalho enquanto capacidade, disposições, atividade possibilitada naturalmente pelo corpo humano é sempre mediado pela relação social que especifica formas de emprego dessas capacidades, destrezas, atividade. O estranhamento está "principalmente no ato da produção, dentro da própria atividade produtiva". Significa dizer que a mediação sócio-histórica da produção é o lugar do estranhamento. É o momento em que as forças, disposições corporais são exteriorizadas ativamente, porém de um modo estranho: "como poderia o trabalhador defrontar-se alheio (*fremd*) ao produto de sua atividade se no ato mesmo da produção ele não se estranhasse a si mesmo?" (Ibidem, p. 82; MEGA I/2, p. 367).

E em que consiste essa produção estranhada? Questiona Marx, respondendo com a conhecida formulação sobre as quatro dimensões do estranhamento[10] (formulação que vai estar quase que integralmente reproduzida nos *Grundrisse* (2011, p. 143; 213-236) e no livro I d'*O Capital* (2017, p. 646-653)). É dentro dessa reflexão que Marx desenvolve uma teorização antropológica que busca os elementos mais definidores do animal humano. Ele parte do que fisicamente nos dá unidade que é a natureza, e vai elaborando a partir

[9] Jesus Ranieri, na introdução à edição brasileira dos *Manuscritos de 1844* (edição da Boitempo), justifica desse modo a tradução dos termos *Entausserung* por Alienação e *Entfremdung* por Estranhamento: A alienação (*Entausserung)* cumpriria o papel de categoria mais ampla que serve de instrumento para a crítica de conjunto do sistema capitalista e o estranhamento (*Entfremdung*) seria a oposição sentida pelo trabalhador em relação à realidade produzida pelo sistema. José Paulo Netto (2020, p. 552-553) também explica neste mesmo sentido a diferenciação: quando a ênfase do conteúdo se refere à "externalização" ou "objetivação" Marx utiliza o termo *Entausserung*, já quando a intenção é ressaltar o fato de que o indivíduo percebe a oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, o termo utilizado é *Entfremdung*. Nossa leitura segue tal compreensão. Ambos os termos estão ligados ao conceito de objetivação (*Vergegenständlichung*) do corpo trabalhador, mas a alienação aparece como uma forma peculiar da objetivação. O próprio significado do termo exprime essa duplicidade: *Entausserung* = remeter para fora, passar de um estado a outro qualitativamente distinto, transferir. A alienação ocorre nesse processo de passar de um estado a outro, de transformar as energias, forças e habilidades em objeto. No entanto, no processo histórico de expropriações Marx vai indicar como o corpo cindido, separado das condições para a objetivação, se alienará, isto é, precisará vendar suas forças, energias, habilidades para, mediante o dinheiro, obter os meios necessários à sua reprodução, e uma vez que a atividade é vendida e posta pelo comprador, a atividade de "remeter para fora" assim como o produto "qualitativamente diferente" que é produzido pertencerão a este comprador. Sendo assim, o ato de exteriorização ocorre de forma estranha em todos os aspectos. É atividade do corpo, mas não se volta para a reprodução do corpo como *télos*, como finalidade, se volta como miséria, empobrecimento, fome (MARX, 2010, p. 82-83). *Entfrendung* é, pois, em nossa leitura, a situação real, sentida na experiência mesma do indivíduo, de espelhamento da alienação (*Entausserung*).

[10] 1º) Estranhamento em relação ao objeto: "a relação do trabalhador com o produto do trabalho como objeto estranho e poderoso sobre ele", onde todo o mundo exterior sensível, de natureza objetivada (e objetivada como mercadoria, portanto, o mundo da mercadoria) se apresenta a ele como um mundo alheio, um mundo que lhe é hostil (MARX, 2010, p. 83); 2º) Estranhamento em relação à própria atividade: A externalidade (*Ausserlichkeit*) do trabalho (a atividade de seu próprio corpo) aparece para o trabalhador "como se o trabalho não fosse seu próprio, mas de um outro, como se o trabalho não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro" (Ibid., p. 83). Essa estranheza do corpo em relação à sua própria atividade está tanto no fato de que a própria atividade é determinada exteriormente, não passa pela sua vontade, consciência, autonomia, desejo, quanto no fato de que ela "não é a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele"; 3º) O estranhamento do humano enquanto "ser genérico" (*Gattungswesen*): Enquanto nos animais seus órgãos modificam-se somente a partir de processos biológicos, o humano cria de forma permanente seus meios de produção na forma de objetos separados de seu corpo a partir dos quais ele se estende, aumentando a quantidade de natureza humanamente elaborada que tornar-se-á objeto de consumo imediato ou um meio de atividade produtiva em si. À medida que a natureza, nosso corpo inorgânico, enquanto meio de vida e instrumento de nossa atividade, nos é apartada, que as ferramentas necessárias à automediação não nos pertence, "quando (se) arranca do homem o objeto de sua produção" o corpo é separado da atividade, e, portanto, alienado dela. E isso aparece explícito na afirmação: "O trabalho estranhado (...) estranha do homem o seu próprio corpo" (MARX, 2010, p. 85); 4º) o estranhamento do humano pelo próprio humano: na medida em que uma classe de seres humanos engendra a sua própria produção para a sua desefetivação, e o produto do seu trabalho para a perda, ele engendra o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto: "Tal como estranha de si a sua própria atividade, ele apropria para o estranho (*Fremde*) a atividade não própria deste" (Ibid., p. 87).

dessa unidade nossa distinção na qual se revela o duplo aspecto da corporalidade – natural e histórico – como relação dialética:

> Fisicamente, o homem vive somente dos produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc. Praticamente, a universalidade do homem aparece na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo inorgânico, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é 2) o objeto/matéria e o instrumento da sua atividade vital. A natureza é o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza na medida em que ela não é corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza. (MARX, 2010, p. 84; MEGA I/2, p. 368 - itálicos do autor)

Como complemento a esta passagem podemos ler:

> O caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é *produzida* por meio dele. (...) A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem social; pois (...) é primeiro aqui que ela existe como *fundamento* da sua própria existência *humana*. (MARX, 2010, p. 106-107; MEGA I/2, p. 390 - itálicos do autor)

Marx nos informa dois momentos da natureza. A natureza que é corpo humano (orgânica) e a que não é corpo humano (inorgânica). Uma, portanto, é mensurável, a outra imensurável e, sendo assim, não é possível efetuar uma distinção absoluta entre estas dimensões. Uma primeira condição essencial do corpo humano é a necessidade vital de estar num processo contínuo com a natureza. Essa primeira condição ainda não é distinguidora do "ser genérico" humano. Mas como se dá esse "processo contínuo" para não morrer é o que "essencialmente" nos distinguiria genericamente como humanos. Os demais animais têm uma relação imediata com a natureza, "é ela", não possui um corpo que permita distinguir-se dela numa atividade mediada por instrumentos e ferramentas que permitam elaborar uma dimensão artificial, um mundo onde "a natureza aparece como a *sua* obra e a sua efetividade (*Wirklichkeit*)" (MARX, 2010, p. 85; MEGA I/2, p. 370). No humano, por sua vez, seu corpo orgânico possibilita, por meio da atividade que é ao mesmo tempo intelectual, operativa e social, compor um mundo no qual ele "contempla a si mesmo". A própria existência de um mundo objetivo, um mundo de natureza *humanamente* mediada confirma essa genericidade do ser humano. À medida que a natureza, nosso corpo inorgânico, enquanto meio de vida e instrumento de nossa atividade, nos é apartada, que as ferramentas necessárias à automediação não nos pertence, "quando (se) arranca do homem o objeto de sua produção" o corpo é separado da atividade, e, portanto, alienado dela. E isso aparece explícito na afirmação: "o trabalho estranhado (...) estranha do homem o seu próprio corpo" (MARX, 2010, p. 85; MEGA I/2, p. 370).

Marx enfatiza constantemente sua crítica aos economistas políticos por estes atribuírem à noção de natureza humana a-histórica a condição em que o humano aparece no modo histórico de objetivação do capital. Se o trabalho que pressupõe a "relação objetiva" corpo-terra nos generaliza, sendo o que há, portanto, de universal e transhistórico (já que é a própria condição de construir história), o modo social, histórico como esse trabalho é realizado, como as disposições do corpo são mobilizadas, varia. E na especificidade ou particularidade histórica do capital, subjaz a separação, a cisão do corpo trabalhador com a terra. Assim, historicizando o advento do capital ele o desnaturaliza. Não aparece na elaboração marxiana a afirmação de uma essência a-histórica nem tampouco que o humano é um mero produto social desprovido de qualidades transhistóricas. Se assim fosse, não haveria nada estável pelo qual rejeitar uma forma social determinada, já que essa forma simplesmente refletiria a natureza fluída do ser humano. A natureza humana enquanto organização corporal que nos distingue dos demais seres e que se vai dotando de destrezas e habilidades variadas conforme o espaço-tempo sócio-econômico-cultural e, que, no entanto, necessita como condição vital para a sua objetivação, da extensão de si mesma na terra e nas ferramentas, parece corresponder melhor à descrição de Marx nestes *Manuscritos*. Esse corpo, por sua vez, aparece situado historicamente sob a mediação do capital que o desapropria da sua extensão como

condição vital, condenando-o a órgão de si, recriando em seu próprio funcionamento a maneira como o próprio corpo se reproduz.[11]

Na seção que foi intitulada como *Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral*, presente no Caderno III dos *Manuscritos de 1844*, a afirmação de elementos transhistóricos como condições essenciais ao processo de *objetivação* (a relação corpo-terra) que não desaparecem mesmo em suas formas negativas de objetivação, ocorre de maneira entremeada à crítica que o Marx jovem faz à Economia Política e ao idealismo hegeliano. Marx chega mesmo a comparar Hegel com os economistas políticos e a afirmar a lógica como "o dinheiro do espírito". Essa dupla crítica exprime uma ligação entre ambos – Hegel e os economistas – por abstraírem o momento histórico particular posto por relações concretas, explicando-o por uma essencialidade natural (no caso dos economistas) ou por uma essencialidade da Ideia (no caso de Hegel). Inversamente a estes, Marx reafirma que a forma moderna de produção e as relações postas por ela devêm historicamente. Porém, como este particular que deveio é posto e mediado por abstrações universalizantes, que incidem efetivamente e regem a realidade concreta, Marx restabelecerá, sob um ponto de partida histórico-materialista, a racionalidade das categorias econômicas e da dialética hegeliana.

## 2. O corpo abstraído pelo idealismo hegeliano e pela economia política como um espelho acrítico do domínio objetivo do Dinheiro

Para Marx o grande feito de Feuerbach em relação à dialética hegeliana foi o de tecer a chamada "crítica positiva" à Ciência da lógica de Hegel, especialmente à sua filosofia idealista que, para Feuerbach, "não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensadamente" (MARX, 2010, p. 117). Na medida em que a filosofia hegeliana parte da Ideia, a matéria, a natureza, aparece como mero desdobramento da Ideia, como exteriorização desta, como sua negação enquanto materialidade e particularidade, que precisará ser suprassumida num movimento de negação da negação para restabelecer a Ideia agora plena de si mesma, plena de sua abstração. Para expressá-lo, em acordo com Feuerbach, Marx insiste em apresentar a organização dos capítulos que compõem a Fenomenologia do Espírito (A. Consciência; B. Consciência-de-si; C. Razão; Espírito; Religião; O saber absoluto), como para mostrar que o ponto de partida, de chegada e o referencial, na filosofia hegeliana é o próprio pensar abstrato, desencarnado, para o qual a materialidade, a efetividade sensível, é petulância negativa do positivo que deve ser suprassumida.

Para Marx – que já tinha até aqui elaborado a sua teoria do estranhamento e da alienação como uma separação das forças e disposições humanas para o trabalho pela forma de mediação posta pelas relações do capital que são, por sua vez, naturalizadas pela economia política e universalizadas abstraindo seu devir histórico, sendo, portanto, a economia política o mero espelhamento do modo de produção vigente – a crítica feuerbachiana revela que a filosofia idealista é a mera representação do estranhamento da materialidade, isto é, a mera reprodução na ideia, da materialidade estranhada e, portanto, o espelhamento acrítico da sociedade moderna. Nas palavras de Marx ela é "Uma outra forma e outro modo de existência do estranhamento da essência humana" (Ibidem, p. 117).

Neste sentido é que Marx afirma que a filosofia hegeliana encontrou apenas "a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história". Sendo o real, em Hegel, apenas a manifestação do movimento do espírito, sua auto-objetivação, fica evidente a oposição em relação às descobertas e elaborações realizadas por Marx até aqui. Isto é, se a configuração da realidade presente deveio historicamente a partir de um modo de mediação estranhado, como uma forma particular do universal que é a natureza do humano

[11] Nos *Grundrisse* essa mimetização do corpo humano pelo capital será desenvolvida a partir do conceito de metabolismo e do maquinário como extensão do corpo posta pelo capital (Ver: MARX, 2011, p. 237, 560, 581. No livro I d'*O Capital* ver: MARX, 2017, p. 260-261).

corpóreo e seu processo natural-histórico de objetivação, qualquer teoria verdadeira, qualquer "ciência real" tem de partir desse universal para identificar as determinações que incidem neste particular. Tem de partir da natureza cuja diferenciação de si mesma no humano é o próprio ato de geração do humano, sua auto-objetivação que, no entanto, não aparece, na forma histórica presente, como efetivamente possibilitada como auto, como sua história. A história humana é a história do nascimento e não da efetivação do homem (FAUSTO, 2015, p. 61-73), uma vez que a possibilidade de auto-objetivação humana foi substituída pela auto-objetivação do capital.

Mas a relação entre Marx e a dialética hegeliana não se esgota na "crítica positiva" feuerbachiana. Dentro desse movimento do idealismo hegeliano identificado por ele como acrítico, haveria uma crítica oculta ou todos os elementos da crítica: mesmo que o humano e sua produção apareçam apenas na figura do espírito, na seção Consciência-de-si de sua Fenomenologia, Hegel trata do papel do trabalho e da fruição na concretização da liberdade e da consciência-de-si e, também lá, Hegel exprime a objetivação do humano no movimento dialético enquanto princípio motor e gerador. No entanto, em Hegel a objetivação é idêntica à alienação, já que a materialidade objetivada parte da Ideia, isto é, a objetivação da Ideia é a alienação da Ideia na materialidade, no particular, na negação de si.

> Pode-se dizer que o ponto de divergência entre o processo dialético hegeliano e o marxismo consiste em que o primeiro fundado na autoconsciência, identifica alienação com objetivação e, portanto, faz coincidir a superação da alienação com a superação da objetivação, ao passo que o segundo, fundado no homem real, sensível, vinculado aos objetos, distingue a objetivação da alienação, que é um modo especial de manifestação daquela, e faz coincidir a superação da alienação com a superação do modo concreto e desumanizado em que se expressa a relação entre o homem e os objetos. (PRA, 1977, p. 156)

Na medida em que a *consciência de si* hegeliana, conforme compreendida pela leitura de Marx como sendo o humano ("a essência humana = autoconsciência" (*Ibid.*, p.125)), é a particularização do universal – momento de objetivação da Ideia –, e como tal seu conteúdo é puramente formal, ele apenas exprime a forma do universal pela ação subjetiva. Neste sentido, a atividade humana seria incapaz de se autoconstituir e orientar-se senão por referência à forma universal da qual ela representa a consciência posta. Trata-se de uma "essência não-objetiva, espiritualista":

> A apropriação das forças essenciais humanas tornadas objetos, e objetos estranhos é, pois, primeiramente, apenas uma *apropriação* que se sucede na *consciência*, no *puro pensar*, isto é, na *abstração* (...). Segundo. A vindicação (*Vindicirung*) do mundo objetivo para o homem – por exemplo, o conhecimento de que a consciência *sensível* não é nenhuma consciência *abstratamente* sensível, mas uma consciência *humanamente* sensível; de que a religião, a riqueza etc., são apenas a efetividade estranhada da objetivação *humana*, das forças essenciais *humanas* nascidas para a obra (*Werk*) (...) esta apropriação ou apreensão neste processo parece para Hegel, por isso, de modo que *sensibilidade*, *religião*, poder do Estado etc. são seres *espirituais* – pois apenas o *espírito* é a *verdadeira* essência do homem (...). A *humanidade* da natureza e da natureza criada pela história, dos *produtos* do homem, aparece no fato de estes serem produtos do espírito abstrato e nesta medida, portanto, momentos *espirituais*, *seres de pensamento*. A 'fenomenologia' é, por isso, a crítica oculta (*verborgene*), em si mesma ainda obscura e mistificadora. Mas na medida em que ela retém o *estranhamento* do homem – ainda que também este último apenas pareça na figura do espírito – encontram-se nela ocultos *todos* os elementos da crítica, muitas vezes *preparados* e *elaborados* de modo que suplantam largamente o ponto de vista hegeliano. (MARX, 2010, p. 122)

Essa crítica se volta mais intrinsecamente à noção de estranhamento em Hegel compreendida como exterioridade, efetivação que em seu ato de pôr-se, externar-se é estranho ao pensamento, ao abstrato. Toda exteriorização e toda a retirada da exteriorização é a história da atividade do pensar absoluto. No jovem Marx, entretanto, a exteriorização é a produção concreta, material humana, em seu desenvolvimento histórico que, modernamente aparece estranhada. Assim, por ser, na interpretação de Marx, o estranhamento hegeliano simplesmente a exteriorização da consciência, então a suprassunção do estranhamento é também a suprassunção da objetividade que redunda em um espírito absoluto, pleno de si mesmo, excluidor de toda materialidade. No entanto, ao reter o estranhamento do humano em relação à abstração, estranhamento que precisa ser superado pelo movimento de negação da negação, Marx identifica na lógica hegeliana –

acrítica em seu caráter idealista – "todos" os elementos da crítica. E por isso, esse movimento será restituído por Marx de forma "invertida", isto é, ao contrário da "incorporação na consciência-de-si" (*Ibid.*, p. 125) esse movimento será compreendido como o movimento real, natural-histórico do humano "corpóreo" (*Ibid.*, p. 127).

### 2.1. O idealismo hegeliano e a economia política

Feita essa crítica, por que Marx refere-se à lógica hegeliana como "o dinheiro do espírito" e afirma que Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais políticos (*Ibid.*, p. 124)?

Se Marx está confrontando o idealismo hegeliano a partir da necessidade de uma "ciência real" cujo ponto de partida seja a natureza e sua particularização histórica, a economia política deveria ser a expressão dessa ciência em oposição ao idealismo. Como "um pensamento que brota do terreno da modernidade", para Marx, a economia política deveria buscar compreender e explicar as determinações especificas da particularidade deste universal que é a natureza humana automediadora, o que caracteriza a forma particular historicamente gerada de efetivação dessa universalidade que "se conserva" (*Ibid.*, p. 124). É precisamente a relação entre o universal e o particular que deve ser o terreno de investigação da economia política com o intuito de descobrir, revelar, os princípios operantes dessa particularidade pelo entendimento, isto é a determinação da forma social especificamente moderna.

O problema é que, tal qual o idealismo hegeliano, a economia política cristaliza o particular no universal. Se o universal é a natureza, ela naturaliza o particular. Abstrai suas especificidades e as suas determinações. Então, assim como Marx reconhece racionalidade no idealismo de Hegel ou reconhece nele a determinação da modernidade estranhada o mesmo ocorre em relação à economia política. Para Marx ambas espelham esse particular estranhado e o universalizam:

> A sociedade – assim como aparece para o economista nacional – é a *sociedade burguesa* (*bürgerliche Gesellschaft*), na qual cada indivíduo é um todo de carências, e apenas é para o outro, assim como o outro é para ele na medida em que se tornam reciprocamente meio. O economista nacional – tão bem quanto a política nos seus *direitos humanos* – reduz tudo ao homem, isto é, ao indivíduo, do qual retira toda determinidade, para o fixar como capitalista ou trabalhador. A *divisão do trabalho* é a expressão nacional-econômica da *sociabilidade do trabalho* no interior do estranhamento. Ou, posto que *o trabalho* é apenas uma expressão da atividade humana no interior da exteriorização, (...) assim também a *divisão do trabalho* não é outra coisa senão o assentar *exteriorizado*, *estranhado*, da atividade humana como uma *atividade genérica real* ou enquanto *atividade do homem como ser genérico*. (MARX, 2010, p. 149 – Itálicos do autor)

O trabalho compreendido como essência da propriedade privada, a divisão do trabalho que é vista como a forma essencial de sociabilidade, o humano como meio para a riqueza de outro, esses elementos da particularidade imediata, da sociedade burguesa, não são explicados em sua articulação, isto é, por que vieram a ser o que são. Essas especificidades são aceitas como naturais, derivadas da essencialidade humana. O que a economia política faz é exprimir essa relação em categorias. Categorias que exprimem, portanto, realidade, porém uma realidade específica, e que nessa especificidade é caracterizada pelo estranhamento.[12]

Se, ao contrário dos economistas políticos, o jovem Marx procura compreender as determinações dessa particularidade, dessa forma social estranhada, e tendo identificado este estranhamento a partir do processo de separação corpo-terra, ou corpo-trabalho-capital, vai ser na compreensão da categoria "Dinheiro" como produtor da síntese entre estes elementos que encontram-se separados, uma síntese em prol do capital, que Marx reconhece, por sua vez, um nível de racionalidade tanto na abstração hegeliana quanto na economia

[12] Essa crítica a um essencialismo nos economistas políticos pode ser apontada em diversas passagens. Exemplos: "para Adam Smith sua essência está na natureza humana inerentemente inclinada à troca" (MARX, 2010, p. 155); Nos *Cadernos de Paris*: "A economia nacional vela a alienação na essência do trabalho por não considerar a relação imediata entre o trabalhador, o trabalho e a produção" (MARX *apud* NETTO, 2020, p. 564).

política. Isso ocorre porque o dinheiro será definido por Marx como uma abstração universal real que, como tal, opera como síntese de objetos empiricamente diferentes e possibilita a universalização da forma específica de mediação social do capital: "Se o dinheiro é o vínculo que me liga à vida humana, que liga a sociedade a mim, que me liga à natureza e ao homem, não é o dinheiro o vínculo de todos os vínculos?" (MARX, 2010, p.159). Bruno Serrano observa que a ideia de um equivalente universal e abstrato como forma sintética, que parece remontar à crítica madura da economia política, já está contida nos escritos marxianos de juventude como uma espécie de desenvolvimento inicial:

> É evidente, todavia, que Marx não atribui essa força vinculante à qualidade metálica do dinheiro — o erro do monetarista, fetichista da moeda. Mas também não basta definir a abstrata essência universal — o erro do moderno economista, que elevou para si 'o trabalho a único princípio', sendo então um fetichista do trabalho. A qualidade sintética do dinheiro representa a unidade objetiva das duas dimensões. Nenhuma daquelas duas escolas, pois, consegue deduzir suas categorias centrais. (SERRANO, 2018, p. 85)

Por tomar o dado como natural, a relação de propriedade do homem, do trabalho, a que subjaz a separação consumada entre corpo-terra-ferramentas como forma social particular, a economia política não é capaz de conceber a função sintética específica do dinheiro nesse modo específico de produção. Com isso, "a função monetária de síntese — a equivalência dos diferentes — parece natural ou acessória, mas não socialmente condicionada" (SERRANO, 2018, p. 85). Além da função sintética do dinheiro na forma particular de produção estranhada, Marx afirma também a essência do dinheiro, a saber, o trabalho como "essência subjetiva da propriedade privada" (MARX, 2010, p.103). O dinheiro é a "encarnação" da forma necessária das relações postas pelo capital. É a expressão (forma) da essência/conteúdo que é o trabalho estranhado. A este respeito, Marx afirma nas notas sobre Mill:

> A essência do dinheiro não consiste, em primeiro lugar, em que nele a propriedade é alienada, mas em que o movimento ou a atividade de mediação, o ato humano, social, mediante o qual os produtos dos homens se complementam mutuamente, é alienado e se torna a característica de uma coisa material exterior ao homem, o dinheiro. (MARX, 2016, p.147)

O dinheiro aparece como figura objetivada da atividade mediadora do ser humano, sendo esta estranhada, ele é definido como um "mediador estranho" (*Ibid*., p.148). Como mediação alienada, o dinheiro se apresentará como uma forma de síntese social do que se acha separado na sociedade. O dinheiro universaliza, enquanto equivalente geral, e reproduz a totalidade social em sua forma alienada. Neste contexto, o reconhecimento entre os sujeitos não é dado pela relação recíproca entre suas carências, capacidades, disposições, habilidades e sim pela quantidade em que a forma-dinheiro existe nele, pois é esta forma que estabelece a síntese social de capacidades, carências e indivíduos entre si. Por isso Marx chega a comparar a lógica hegeliana ao dinheiro: A lógica como "o *dinheiro* do espírito" (MARX, 2010, p. 124). Isto porque, se no âmbito da existência efetiva, material, o desenvolvimento do humano, a existência material da sociedade é mediada pelo dinheiro que provoca a inversão e o estranhamento, nesse âmbito da matéria, a lógica hegeliana efetua essa inversão, esse estranhamento no pensamento, no âmbito da abstração do espírito em relação à existência material concreta. O dinheiro enquanto abstração real estranha o corpo como materialidade concreta, estranha o humano em sua existência concreta, a partir de sua abstração. A imposição que ocorre da forma do universal sobre o singular, na lógica hegeliana, seria identificada por Marx como aquela que ocorre, na sociedade, da forma do dinheiro sobre os indivíduos.

> Ao assumir que a economia e o idealismo partilham uma mesma lógica e, ainda, que essa lógica descreve o processo real, Marx realça que a abstração não é um erro da razão idealista, mas o espelhamento acrítico de uma realidade ela mesma dominada por abstrações. Nesse particular, tudo se passa como se a lógica capitalista do dinheiro fosse o pressuposto recalcado da dialética hegeliana, sendo o sintoma desse recalcamento filosófico o comportamento voraz e violento da forma sobre seus conteúdos. Com isso se reproduziria, no pensamento e de modo acrítico, a violência da realidade social capitalista sobre os indivíduos socializados. (SERRANO, 2018, p. 89)

O que está implicado nessa constatação marxiana é que a sociedade moderna é regida, posta e dominada por modos não *imediatamente* materiais, como algo não vivo, não natural que se objetiva na materialidade, mas que, por sua vez, só pode objetivar-se porque é também materialidade, porque é, de forma *mediada*, natureza:

> Quando o *homem* efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas *forças essenciais* objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (*Entausserung*), este ato de *assentar* não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação, por isso, tem também que ser *objetiva*. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenstandliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é desde a origem, *natureza*. (MARX, 2010, p. 126 – Itálicos do autor)

Esse reconhecimento da universalidade da natureza como mediada historicamente e o reconhecimento das determinações da forma estranhada de objetivação, da mediação especificamente advinda da modernidade, como um particular que se universaliza enquanto um domínio impessoal *sobre* e *a partir* da natureza e do humano, já afasta o jovem Marx tanto do idealismo hegeliano quanto do materialismo feuerbachiano, sendo "a um só tempo, a verdade unificadora de um e de outro" (MARX, 2010, p. 127) – "Se Marx seguisse Feuerbach e afirmasse a primazia do dado sensível como fundamento, ele perderia de vista a mediação em que o dado positivo se acha, com o que se produziria um ocultamento das formas de dominação que operam na sociedade como mediação da imediatidade" (SERRANO, 2018, p. 92) – e aproxima a sua crítica da sociedade burguesa a uma reabilitação invertida, histórico-materialista, da filosofia hegeliana.

### 2.2. O que fazer com a dialética hegeliana diante do humano "corpóreo"?

Marx, sob essa perspectiva, observa que, para além do acriticismo latente do hegelianismo existe nele os elementos da crítica cuja elaboração suplanta o ponto de vista hegeliano da abstração: a dialética enquanto "princípio motor e gerador". Mas, o que fazer com a dialética hegeliana a partir do humano "corpóreo"?

A inversão materialista feita por Marx tem como ponto de partida a natureza, a essência humana corpórea, enquanto universalidade, e como sua diferenciação particular, o humano alienado pela forma específica posta pela dominação abstrata do dinheiro, e como a superação deste, o comunismo, o vir-a-ser efetivo da essência humana efetiva.

Enquanto a atividade de assentar as forças essenciais humanas, as possibilidades e capacidades fornecidas pelo seu corpo consistir numa objetivação estranhada, o humano não é sujeito, ele é objeto. Objeto que se vincula a outros objetos, que põe e que é posto por outros objetos pela mediação abstrata do dinheiro. Neste sentido a crítica dialético-materialista não pode simplesmente afirmar uma "verdadeira" realidade concreta, material, a realidade do humano corpóreo, contra a falsidade das abstrações do pensamento, já que a realidade mesma desse humano é mediada por abstrações reais. O que ele pode é buscar identificar o que confere realidade às abstrações do modo particular de mediação humana e com isso, simultaneamente revelar a necessidade dessa abstração ser suprassumida pela materialidade efetiva.

Assim, invertendo o sentido da dialética hegeliana, o jovem Marx afirma como ponto de partida o ser concreto, corpóreo, material que é unidade dialética entre natureza e história nessa passagem que resume toda a sua elaboração antropológica para a qual se fez central a reformulação do conceito hegeliano de objetivação. A passagem é extensa, mas vale a pena lê-la integralmente:

> O *homem* é imediatamente ser *natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlagen und Fähigkeiten*), como *pulsões*; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que *sofre*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os *objetos* de suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas estes objetos são *objetos* de seu *carecimento* (*Bedürfnis*), *objetos*

> essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais*. Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos*, *sensíveis* como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäusserung*), ou que ele pode somente *manifestar* sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*). É idêntico: *ser* objetivo [...] e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro. A *fome* é uma *carência* natural; ela necessita, por consequinte, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um *objeto* existente fora dele, indispensável à sua integração e externação essencial. O sol é o *objeto* da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto *externação* da força evocadora de vida do sol, da força essencial *objetiva* do sol. (MARX, 2010, p. 127- Itálicos do autor)

A existência objetiva de um ser está condicionada pela sua existência como objeto para um outro ser. Essa condição é uma determinação da própria natureza – "um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza" (*Ibid.*, p. 127) –. Se há uma ontologia nesta sequência argumentativa marxiana, contraposta à ontologia hegeliana, ela é uma ontologia fundamentalmente naturalista. O ser só é como *relação objetiva*. Uma relação que é condicionada *naturalmente* porque esse ser é sensível e, portanto, carente ("um ser que não seja ele próprio um objeto nem tem um objeto" fora de si seria "o único ser", não existiria nenhum ser fora dele". "Ser sensível é ser padecente" (*Ibid.*, p. 128)), e sendo carente, sendo não-pleno, ele "energicamente", "apaixonadamente", naturalmente "caminha em direção ao seu objeto" o qual, como a relação entre o sol e a planta, confirma a sua vida e a externação das suas forças essenciais objetivas. Porém, nesse *ser espécie* tornado *humano* e pelo próprio processo de tornar-se humano, tal natureza passa a ser complementada por outra dimensão, conforme Marx afirma:

> Mas o homem não é apenas natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico* que, enquanto tal, tem de atuar-se e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva, nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. E como tudo que é natural tem de *começar*, assim também o homem tem como seu ato de gênese a *história*, que é, porém, para ele, uma história sabida e por isso enquanto ato de gênese com consciência é ato de gênese que se suprassume. A história é a verdadeira história natural do homem. (MARX, 2010, p. 128 – Itálicos do autor)

Dessa inversão que tem agora como universalidade a natureza e o humano corpóreo como natural-histórico, a forma moderna de objetivação que aparece alienada (porque representa esse humano cindido, estranhado, ele é ser sensível que imprime suas forças essenciais no objeto, mas nem a mobilização dessas forças e nem o objeto que elas materializam lhes pertencem) deve ser negada, superada por uma nova forma que "enquanto suprassunção da propriedade privada é a vindicação da vida humana efetiva, enquanto sua propriedade" (*Ibid.*, p. 132). O comunismo, que é nomeadamente essa forma a ser gestada, não é uma "fuga" ou "abstração", não é "um perder do mundo objetivo engendrado pelo homem", do mundo que afirma, ainda que de forma estranhada, suas forças essenciais trazidas à vida para a objetividade, é, antes "o vir-a-ser efetivo, a efetivação tornada efetivamente para o homem de sua essência" (*Ibid.*, p. 132). Assim, a inversão da dialética por Marx dá a esta um caráter crítico, na medida em que explicita a dominação e a violência das formas abstratas socialmente geradas sobre a matéria viva e natural, mas fornece também a perspectiva de que essa matéria viva possa reapropriar-se dos meios para sua automediação, para a objetivação pela superação da sociedade na qual essa perspectiva é negada.

A última seção do Caderno III intitulada *Dinheiro* – um pequeno ensaio econômico-poético – corrobora, fortalece e resume todo o percurso teórico seguido pelo jovem Marx nestes *Manuscritos* de 1844, que o fez chegar à afirmação do dinheiro como o universal concreto que domina e medeia todas as relações humanas e que, não obstante seja uma abstração, é mais real que nossas próprias necessidades mais vitais, uma vez que estas só se efetivam por meio daquele.

Sob a perspectiva presente do "mundo invertido" (*Ibid.*, p. 161) pelo "poder inversor" do dinheiro, da sociabilidade forjada pelo próprio capital que busca tomar a posição ontológica da natureza, afirmando-se nos objetos produzidos por ele, então, o modo como ele se afirma em cada peculiaridade é o modo peculiar de sua fruição, de sua atividade. Ou seja, cada peculiaridade é expressa pela posição na esfera do capital, e cada objeto vai ser apreendido, digerido, apropriado, fruído de acordo com essa peculiaridade: se eu personifico o capital, ponho o trabalho, os corpos, sob uma determinada posição, na esfera da produção, para uma determinada fruição, se sou o trabalhador, tenho meus órgãos, habilidades, disposições como extensão do corpo daquele.

> Que, diabo? De certo mãos e pés
> E cabeça e traseiro são teus!
> Então tudo aquilo que vigorosamente eu fruo,
> É por isso menos meu?
> Se posso pagar seis cavalos
> Não são minhas as tuas forças?
> Corro e sou um homem probo
> Como se tivesse vinte e quatro pernas.
> (Goethe, *Fausto* (Mefisto) *apud* MARX, 2010, p. 157-158)

"O dinheiro é a força verdadeiramente criadora" (*Ibid.*, p.160). Essa força "verdadeiramente criadora", tal como o universal na lógica hegeliana, sublinha o poder real que a forma exerce sobre os conteúdos que ela busca subsumir a si. A forma particular se universaliza pela abstração do concreto mediante a síntese do dinheiro. Tal qual Marx afirma nas notas sobre James Mill:

> Aquilo que [contava] como a dominação da pessoa sobre a pessoa é agora a dominação universal da coisa sobre a pessoa, do produto sobre o produtor. Assim como a determinação da alienação da propriedade privada já residia no equivalente, no valor, do mesmo modo o dinheiro é a existência sensível e mesmo objetiva dessa alienação. (MARX, 2016, p.156)

O dinheiro é a expressão efetiva, real, da forma abstrata que domina todas as relações, como um "poder inversor" que se apresenta "contra os indivíduos e contra os vínculos sociais". Portanto, há o reconhecimento por parte do jovem Marx de uma abstração real que transforma a representação em efetividade, e a efetividade das necessidades, "das forças *essenciais humanas efetivas* e *naturais* em puras representações abstratas" (MARX, 2010, p. 160), chegando a definir o dinheiro como "conceito existente e atuante do valor" (*Ibid.,* p. 160).[13] Tal conclusão a que chega o jovem Marx já em 1844 é o que o coloca simultaneamente em posição de crítica aos pressupostos lógico-ontológicos da filosofia hegeliana e aos pressupostos naturalizantes da economia política.

Em resumo, a crítica ao idealismo hegeliano se deve a que ele espelha a realidade na qual o humano corpóreo aparece abstraído, estranho à sua própria corporalidade, às suas próprias vontades, às suas próprias necessidades. Tal abstração é efetuada, de modo negativo, pela forma abstrata de síntese social, isto é, o

[13] SERRANO, Bruno Klein, 2018, p. 89. Essa é precisamente a conclusão do artigo de Bruno Serrano, a de que nos escritos de 1844 (Ele faz uma leitura em conjunto entre os *Manuscritos* e os *Excertos sobre James Mill*) Marx está começando a desenvolver, com o seu projeto de crítica da economia, o conceito de valor como dominação social, na medida em que ele não atribui a força universalmente circulante do dinheiro à sua qualidade metálica - como o faziam os monetaristas –, que corresponderia apenas à forma empírica da abstração real, nem, ao contrário dos economistas modernos, vê o dinheiro como "uma mercadoria como qualquer outra, cujo valor, portanto, como de qualquer outra mercadoria, depende da relação dos custos de produção com a demanda, concorrência e oferta, com a quantidade ou concorrência das outras mercadorias" (idem) uma função que não diferenciaria qualquer modo de produção anterior em que o dinheiro estivesse presente, com a forma moderna de mediação. Para Marx, segundo Bruno Serrano, o problema consiste em que os economistas modernos não deduzem o seu ponto de partida, pois a economia política parte da "relação do homem com o homem como a relação do proprietário privado com o proprietário privado" (MARX, 2016, p.153), ou seja, recai na crítica à universalização do modo de produção moderno. Ocorre então que a não dedução daquele pressuposto da economia política impede a dedução da função socialmente sintética do dinheiro. Com isso, a função monetária de síntese — a equivalência dos diferentes — parece natural ou acessória, mas não socialmente condicionada (SERRANO, 2018, p. 85).

dinheiro. O que Marx faz é reelaborar a dialética hegeliana a partir de um ponto de partida histórico-materialista, um ponto de partida que não é o espelho do "mundo invertido", mas a referência por onde compreender essa inversão, criticá-la e transformá-la.

### 3. A dialética do corpóreo e do incorpóreo no Livro I d'*O Capital* – o reaparecimento de Hegel

A dialética no modo de exposição do Livro I d'*O Capital*, como diz o próprio Marx, é "método de desenvolvimento da Forma do capital" (MARX; ENGELS, 2020, p. 209), ou seja, se nos *Manuscritos de 1844* a comparação entre o idealismo da dialética hegeliana e o capital estava na relação entre o trabalho em geral – como processo transhistórico de objetivação – e o modo de trabalho que usurpa, subsume e abstrai essa objetividade, no Livro I, por estar tratando especificamente e profundamente desse particular (a forma do capital) que se universalizou por meio desse movimento, a dialética já invertida da ideia para a materialidade vai ser aplicada como modo de desvelar a essência da aparência desse particular. Em outras palavras, se nos *Manuscritos* a "correção" realizada por Marx da dialética hegeliana é a afirmação da materialidade como universalidade e do capital como forma particular de mobilização dessa matéria transubstanciando-a em abstração na forma dinheiro, no Livro I d'*O Capital* ele resgata a dialética para desvelar essa forma em sua pretensão de naturalização e universalidade. Como diz enfaticamente o próprio Marx em carta a Kugelmann, em 1868: "Sabe muito bem que meu método *não* é o de Hegel, posto que sou materialista e Hegel é um idealista. A dialética de Hegel é a forma fundamental de toda a dialética, mas *somente* quando despojada de sua forma mística – e é precisamente isto que distingue o meu método" (MARX; ENGELS, 2020, p. 238- itálicos do autor). Em carta a Engels, no mesmo ano, ao dar exemplos de "cegueiras de juízo", Marx, em tom jocoso, corrige a universalidade hegeliana afirmando-a etimologicamente como terra comum:

> Que diria o velho Hegel se soubesse, no outro mundo, que o universal (*Allgemeine*) em alemão e nórdico não significa nem mais nem menos que a terra comum (*Gemeinland*) e o particular (*sundre*, *besondre*) nem mais nem menos que a parcela particular separada da terra comum? Assim, pois, as categorias lógicas derivam inevitavelmente das nossas relações humanas. (MARX; ENGELS, 2020, p. 244)

A utilização da dialética no Livro I pode ser compreendida pela metáfora da luva, utilizada por Hans Fulda (2017) ao tratar da inversão dialética que Marx promove em relação à Hegel. Vinculando as afirmações que Marx faz acerca da dialética nas obras de maturidade (No 2º prefácio do Livro I, nas cartas a Engels – 2020, p. 208-209; 238; 244) à crítica que analisamos no caderno III dos *Manuscritos de 1844*, Hans Fulda interpreta o "virar do avesso" para libertar o caroço racional, como o "tirar uma luva": "aquilo que antes estava em cima (...) vai agora para baixo. Mas, ao mesmo tempo, aquilo que antes estava fora, embora pertença circunstancialmente ao interior, vai agora de fato para dentro; e aquilo que nesse caso estava falsamente dentro vai para fora" (FULDA, 2017, p. 111-112). Nessa metáfora, aquilo que antes estava fora (a objetivação do corpo trabalhador em sua relação vital com a terra como generalidade, como transhistoricidade, como universal), vai agora para dentro dessa forma particular específica de objetivação; e aquilo que nesse caso estava falsamente dentro vai para fora (a materialidade universal estava falsamente dentro porque aparece como valor de uso, mas na verdade é valor, a matéria, dentro, é forma já específica do capital). O núcleo que vem à luz nesse processo de virar do avesso o próprio capital, é precisamente a corporeidade cindida que aparece, e precisa aparecer, como corpo livre no mercado, para que esse particular que se universalizou pareça harmonioso em sua totalidade. A ciência dialética marxiana busca, desse modo, desvelar o que está ocultado pela aparência, pelas formas fenomênicas do capital:

> Que a *transformação do mais-valor em lucro*, do *lucro* em *lucro médio* etc. tenha sido exposta. Isto exige previamente a exposição do processo de circulação do capital (...). Aí se verá de onde provém a forma de pensar dos burgueses e dos economistas vulgares – isto é, provém de que, em seu cérebro, não há nunca outra coisa que a *forma fenomênica* imediata das relações que nele se refletem e não as relações internas. Ademais, se fosse este o caso, para que serviria então uma ciência? Assim, se eu quisesse *resumir* para, ao mesmo tempo, *enfrentar* melhor as críticas desse gênero, liquidaria todo o método de desenvolvimento dialético. (MARX; ENGELS, 2020, p. 208-209 – Itálicos do autor)

No Livro I d'*O Capital* o modo de exposição desse particular que se universalizou é iniciado pela mercadoria. É através dessa "forma celular" enigmática que o grande organismo do capital vai sendo esmiuçado pela investigação de Marx, numa vivissecção que traz para fora as relações essenciais como o próprio segredo da produção das mercadorias. Essa relação visceral é a relação entre o corpo concreto do trabalhador abstraído pelo capital e o capital abstrato corporificado no capitalista. Relação que se desdobra, por sua vez – de forma pressuposta e posta – da condição de corte, de cisão do corpo em seu prolongamento vital com os meios necessários à sua autoprodução: a terra e as ferramentas. Essa cisão leva a força de trabalho à condição de mercadoria-corpo disponível no mercado, comprada e digerida no processo de produção e reprodução desse grande organismo vampiresco.

Ao analisar as condições para que o capitalista encontre no mercado a mercadoria força de trabalho ("por força de trabalho entendemos o conjunto das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade" (MARX, 2017, p. 243)), a primeira é que o indivíduo seja proprietário de seu corpo, de sua força de trabalho, do contrário não poderia vendê-la, e segundo:

> A segunda condição essencial para que o possuidor do dinheiro encontre no mercado a força de trabalho como mercadoria é que o possuidor dessa última, em vez de poder vender mercadorias em que seu trabalho se objetivou, tenha antes de oferecer como mercadoria à venda a sua própria força de trabalho, que existe apenas em sua corporeidade viva. Para que alguém possa vender mercadorias diferentes de sua força de trabalho, ele tem de possuir, evidentemente, meios de produção, por exemplo, matérias-primas, instrumentos de trabalho etc. Ele não pode fabricar botas sem couro. Necessita, além disso, de meios de subsistência. (MARX, 2017, p. 244)

Em resumo, é necessário que o vendedor das forças presentes em seu corpo seja "livre" em dois sentidos: "o de dispor como pessoa, de sua força de trabalho como sua mercadoria", e o de estar "inteiramente despojado de todas as coisas necessárias à materialização de sua força de trabalho, não tendo, além desta, outra mercadoria para vender, estando livre e solto e carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho" (*Ibid.*, p. 244). Ou seja, Marx retoma (sem ainda analisar, visto que tal análise aparecerá nos capítulos finais sobre "A chamada Acumulação Primitiva") a pré-condição a que já aludimos – o corpo cindido das possibilidades de automediação.

Dessa mercadoria-corpo digerida diariamente pelo capital é que se gesta a mercadoria-valor, e do excedente de dispêndio dessa força incorporada à mercadoria-valor que não retorna como pagamento para que o corpo realize a sua responsabilidade produtiva de repor suas forças (que sendo força vendida ao capital a própria reposição é digerida como consumo produtivo para este), é que se gera o mais-valor. O modo de exposição marxiano vai revelando, portanto, como o sistema econômico do capital é um vasto corpo abstrato, do qual "qualquer parte tem seu equivalente físico" (SCARREY, 1987, p. 244). Assim, a forma celular da mercadoria traz essa combinação genética do corpóreo e do incorpóreo, da vampirização do corpóreo pelo incorpóreo do valor, e essa combinação estrutura e superestrutura as demais relações que servem para formar uma espécie de epiderme atuando tanto como barreira protetora das condições necessárias à manutenção desse grande organismo, quanto fornecendo uma aparência ocultadora dessas vísceras de exploração contínua dos corpos e da terra, numa aparência que seduz pelo brilho das próprias mercadorias, produzindo o que Marx chamou de fetiche da mercadoria, cuja aparição ao mesmo tempo que oculta, apaga de si, toda a materialidade, a natureza, a energia e suor humanos, as relações desiguais e exploratórias afirmadas em seu processo, em sua existência, revela o domínio do valor suprassensível como a "objetividade fantasmagórica" definidora da nossa forma de sociabilidade.

Uma vez que o capital produz uma inversão mística, ele produz também uma mistificação (FULDA, 2017, p. 112). Ou melhor, uma série de mistificações que Marx chama de fetichismo. Ao analisar o movimento dialético entre o corpóreo e o incorpóreo na criação do valor, seguindo o modo de exposição do próprio Marx, é possível perceber que a inversão idealista, mística que Marx criticara na dialética hegeliana aparece

como a própria busca ontológica do capital, isto é, o movimento de negar a natureza, a materialidade, o corpo para, tornando-os sua própria imanência subsumida, afirmar o domínio do suprassensível.

Marx utiliza o mesmo termo, *fetichismo*, que havia sido empregado de modo pejorativo pelos capitalistas europeus e também por filósofos como Kant e Hegel, contra os povos colonizados (povos africanos e ameríndios), para inferiorizar o que aqueles compreendiam como uma atribuição de poderes espirituais e mágicos às coisas.[14] Estes, entretanto, nutriam, por intermédio destas coisas uma relação íntima, afirmativa da matéria incorporada nelas, com o "mundo natural". Enquanto aos capitalistas europeus os objetos interessavam apenas na medida em que estes pudessem ser metamorfoseados em mercadoria para a obtenção de lucro, ou seja, enquanto *valor*, e portanto, na negação e desprezo pela materialidade neles incorporada, o que Marx faz, neste sentido, é utilizar o mesmo termo invertendo o referente: o problema não é o "fetichismo" enquanto tal, mas uma forma específica de fetichismo perpetrada pelo capital: este toma como seu objeto não o objeto animado pelas forças do trabalho humano, criatividade humana, comunhão humana, mas o não-objeto esvaziado, como *valor*, invisível e suprassensível.

Marx expõe a inversão: no "mundo invertido" do capital, as mercadorias é que possuem um caráter fetichista, de ocultamento da materialidade envolvida em seu processo, de ocultamento das relações de exploração dos corpos humanos, do corpo da terra envolvidos em seu processo, de um desprezo pelas necessidades concretas que deveriam justificar o dispêndio de energia, músculos, cérebros, do "material

[14] William Pietz contextualiza a difusão do termo "fetichismo" – cunhada como neologismo em 1757 por Charles de Brosses para descrever religiões que se caracterizavam pela adoração a objetos terrestres e materiais – à discussão entre historiadores da religião na virada do século XVIII para o XIX, (especialmente, segundo ele, alemães como Christoph Meiners e Philipp Christian Reinhard, mas também escritores franceses como J. A. Dulaure), sobre o estágio em que se poderia catalogar a religião do fetiche em relação às demais religiões predominantes na Europa, sendo quase consensual que ela deveria situar-se como o estágio inicial da religião, que teria antecedido ao politeísmo e ao monoteísmo, sendo uma "forma de religião degenerada" e "a mais primitiva" visto que não-transcedental, isto é, uma religião que não iria além do plano sensual, da materialidade. Por sua vez, o termo "fetichismo" expõe a discussão entre materialismo e idealismo, visto que foi adotado por filósofos materialistas como o Barão d'Holbach, Claude Helvetius e seus seguidores, "porque seu discurso deslocou o problema da religião de uma problemática teológica para uma problemática materialista compatível com as ciências humanas emergentes e também com o ativismo anticlerical". Estes apontavam na religião do fetiche a origem da crença religiosa no raciocínio causal primitivo: "um modo de pensamento que deriva não da "razão", mas do "desejo e da credulidade". Não conseguindo distinguir o mundo natural sem intenção, do mundo conhecido pela razão científica, e motivado por preocupações materiais práticas, o selvagem (assim foi argumentado) assumiu supersticiosamente a existência de um sistema unificado-causal para ações pessoais e eventos físicos, postulando assim a realidade como sujeita a poderes animados cujos propósitos poderiam ser adivinhados e influenciados" (PIETZ, 1993, p. 132-138). Em todo caso, demonstrava-se o olhar eurocêntrico, iluminista, como uma religião dos pré-iluminados. "No entanto, a própria distinção que constituía a racionalidade do Iluminismo era responsável por uma contradição na forma como concebeu o "povo não esclarecido", o Outro: o fetichismo foi definido como a adoração de coisas "inanimadas", mesmo embora suas exemplificações históricas paradigmáticas fossem cultos a seres animados, naturais. Segundo Pietz, o fascínio especial que a zoolatria egípcia e o fetichismo africano exerceram sobre os intelectuais do século XVIII foi derivado não apenas do escândalo moral de humanos ajoelhados em adoração diante dos animais mais abaixo na "grande escala do ser", mas o mistério inconcebível (dentro das categorias iluministas) de qualquer percepção sensorial direta de animação em seres materiais (PIETZ, 1993, p. 139).

Sobre a relação de Marx com o termo, Pietz atesta que ele estava por dentro desta discussão e havia estudado em profundidade a noção de fetichismo religioso, reescrevendo extensos trechos do livro em que o termo foi cunhado, *Du culte des dieux fetiches* de Charles de Brosses (1760), e de duas mais recentes obras, *Ideen zur Kunst-Mythologie* de Karl August Bottiger (1826) e *De la Religion*, de Benjamin Constant (1824). Além disso, foi precisamente o tratamento do "fetichismo" que Marx encontrou em Hegel que ele próprio subverterá. Hegel "definiu o fetichismo como aquele momento limiar do Espírito que, paradoxalmente, produziu uma cultura mundial distinta (a das sociedades africanas) sem representar qualquer princípio universal (daí os africanos serem um povo fora da História). Para Hegel, o fetichista opera no limite da atualização do Espírito Absoluto, nunca transcendendo a particularidade do mundo sensorial imediato para entrar na realidade das Ideias. A"consciência do fetichista ainda é a consciência natural, a consciência do sensual. Na visão de Hegel, o fetiche nunca atinge a forma de religião propriamente dita, uma vez que "a religião é a relação do Espírito com o Espírito, o conhecimento pelo Espírito do Espírito em sua verdade [isto é, como o universal], e não em sua imediatez ou naturalidade" (HEGEL, Palestras sobre o Filosofia da Religião, 1:263 *apud* PIETZ, 1993, 140).

da natureza transformado em organismo humano" (MARX, 2017, p. 292) para produzi-las. Toda essa materialidade é, neste "mundo invertido", transubstanciada pelo valor.

Logo, o fetichismo caracteriza a inversão da perspectiva em que se consagra a materialidade – o corpo produtor e a terra – como provedora, pela perspectiva que consagra a "objetividade fantasmagórica" do *valor* como provedor dos produtos necessários à satisfação de nossas necessidades. Essa inversão produz uma séria de "distorções" da realidade entre aparência e essência que são absolutamente necessárias, vitais para a estruturação do habitat desse organismo objetivo-fantasmagórico do capital. É necessário que a materialidade veja a si mesma como abstração para que a abstração efetivamente, materialmente, impere, para que o abstrato se naturalize.

A tarefa crítica da dialética materialista marxiana é propriamente o desvelamento dessa fetichização, revelando o que é o valor em sua essencialidade corpórea. O procedimento dialético materialista possibilita a verdadeira crítica porque expressa o fundamento genuíno das contradições, contrastando a aparência da "igualdade, liberdade, propriedade e Bentham", com o núcleo atomístico de corpos cindidos, hierarquizados, explorados, fragmentados, reduzidos a órgãos, porém, afirmados enquanto objetivados.

> Portanto, longe de Marx ter por meio da transformação da dialética hegeliana simplesmente afastado a sua "mística" como um acessório incômodo, ele ao contrário fez do arrancar dos invólucros místicos, essencialmente pertencentes aos aparecimentos a serem investigados, parte integral constitutiva do próprio método de exposição. As categorias "aparecimento", "essência" e "aparência" se tornam então suporte para a estrutura vertical do empreendimento expositivo inteiro. (FULDA, 2017, p. 115)

A análise do Livro I enfatiza a desfetichização que o próprio Marx realiza ao desvelar como todo o processo de produção e reprodução do capital é mediado pelo corpo como o nutriente imprescindível ao metabolismo do capital, desvelando também com isso as diversas "distorções" que são produzidas e reproduzidas por ele. A começar pela mercadoria, como o elemento celular do capital, a sua própria materialidade é muda, nada diz sobre o mistério de sua existência e metamorfose, porque dizê-lo é afirmar a própria materialidade corpórea objetivada nela e trazer para fora o núcleo essencial da sua forma de produção, que é a redução dos trabalhos concretos em trabalho abstrato, e dessa massa abstrata de trabalho apropriada de modo privado, se determina o valor, o tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-la. Mas nessa produção o corpo cria também a própria substância do capital, o mais-valor. Como o trabalho concreto é abstraído e privado, as mercadorias é que passam a ter objetividade e sociabilidade, é que aparecem, é que se relacionam e se reconhecem entre si. O fetichismo da mercadoria representa, assim, a distorção mais concentrada, a mistificação primordial: o corpo envolvido em todo o processo é abstraído, apagado, ocultado, negado em sua própria satisfação, reificado, transformado, ele mesmo, em mercadoria que dá vida à objetividade do valor.

## Considerações finais

O corpo, na perspectiva marxiana, é uma unidade dialética entre natureza e história, transhistoricamente composto de instrumentos corporais e um sistema de necessidades que precisa ser satisfeito como um metabolismo vital, entre o corpo orgânico e o corpo inorgânico, que é a natureza. A condição transhistórica do corpo é, pois, a necessidade do prolongamento dos instrumentos corporais sobre a terra como condição para a sua objetivação, para a sua automediação. Para que a forma histórica de objetivação do capital pudesse devir e expandir-se foi e permanece sendo necessária a separação do corpo trabalhador das condições objetivas de trabalho. Esse é o pressuposto condicionante e distinguidor da forma do capital. Uma vez que o corpo é separado do prolongamento de sua própria atividade ele não consegue ter sua sobrevivência garantida a menos que o seu próprio metabolismo seja útil enquanto consumo para aquele que detém os meios para a sua automediação. A partir do processo histórico, sem precedentes, de cercamentos, expropriações de terras, colonização, genocídio indígena e escravização, o capital deveio

escorrendo nasce escorrendo sangue e lama por todos os poros, da cabeça aos pés" (MARX, 2017, 830), instaurando o domínio da mercadoria.

As implicações do desvelamento teórico realizado por Marx dessa cisão são muitas: a) ela possibilitou identificar o conteúdo material da dialética, um conteúdo que é ele mesmo essencialmente processual, isto é, o corpo como autoprodução; b) permitiu contrapor-se às premissas a-históricas, naturalizantes, da economia política ao diferenciar os aspectos transhistóricos (a objetivação e sua condição de unidade corpo-terra) da forma social que deveio historicamente na medida em que se apropriou destes elementos; c) permitiu inverter o movimento da dialética hegeliana, restabelecendo-a sob outro ponto de partida e referencial que é o humano corpóreo em sua ligação vital com a natureza; d) possibilitou ver que a particularidade desse modo de produção é a inversão que busca negar a materialidade, a natureza, o corpo, usurpando, explorando suas forças para afirmar o domínio do suprassensível, do valor. Mas ela fornece, ao mesmo tempo, a possibilidade de que estas disposições naturais e habilidades historicamente desenvolvidas projetem criativamente uma forma social, um corpo social por vir. Ela possibilita a crítica concreta da sociedade alienada, um ponto de partida para a sua transformação.

**Referências bibliográficas**

BYRON, Chris. 2013. *Marx's Human Nature: Distinguishing Essence from Essentialism. With Sober Senses*. Disponível em: https://www.marxisthumanistinitiative.org/philosophy-organization/marxs-human-nature-distinguishing-essence-from-essentialism.html (Acesso em 03/2024).

BUTLER, Judith. 2019. *The inorganic body in the early Marx. A limit-concept of anthropocentrism*. Radical Philosophy 206, Winter.

EAGLETON, Terry. 1993. O Sublime no Marxismo. In: EAGLETON. *A Ideologia da Estética*. Trad. Mauro Sá Rego. Rio de Janeiro: Zahar editora.

ENGELS, Friedrich. 1979. *Esboço de uma Crítica da Economia Política*. Tradução de Maria Filomena Viegas e revisão de José Paulo Netto. Retirado da Revista Temas de Ciências Humanas, São Paulo, Livr. Ed. Ciências Humanas, 5: 1-29.

FAUSTO, Ruy. 2015. *Sentido da Dialética* – Marx: Lógica e Política. Tomo I. Petrópolis, RJ: Vozes.

FOSTER, John Bellamy. 2022. *The Return of the Dialectics of Nature: The Struggle for Freedom as Necessity*. Monthly Review. Disponível em: https://monthlyreview.org/2022/12/01/the-return-of-the-dialectics-of-nature/. (Acesso em 02/2024).

FRACCHIA, Joseph. 2021.From the First Corporeal Fact of Human Being to the Moments of History: Corporeality, Modes of Objectification, and Ways of Worldmaking. In: *Bodies and Artefacts: Historical Materialism as Corporeal Semiotics.* Brill, p. 93–145.

FRACCHIA, Joseph. 2005. *Human Corporeal Organisation as the 'First Fact' of Historical Materialism. Historical Materialism*, volume 13:1 (33–61). Disponível em: <https://brill.com/view/journals/hima/13/1/article-p33_2.xml> (Acesso em 03/2024)

FULDA, Hans Friedrich. 2017. Tese para a dialética como método de exposição (no "Capital" de Marx). *Crítica Marxista*, n.45, pp.109-116. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/documento2018_06_29_20_36_57.pdf (Acesso em 02/2024).

GRESPAN, Jorge. 2002. A Dialética do Avesso. *Crítica Marxista*, n. 14, São Paulo, pp. 21-44.

GRESPAN, Jorge. 2001. Marx: crítico da teoria clássica do valor. *Crítica Marxista*, n. 12, pp. 59-76.

HEGEL. 1970. *Philosophy of nature*. Vol. 1. Nova York: Humanitities Press.

MANDEL, Ernest. 1968. *A Formação do Pensamento Econômico de Karl Marx: de 1843 até a redação de O Capital*. Rio de Janeiro: Zahar.

MARX, Karl. 1984. *Das Kapital*, tomo 1, MEW, Berlim, Dietz Verlag, v. 23.

MARX, Karl. 2016. Excertos do livro de James Mill 'Éléments d'économie politique'. In: DE CAUX, Luiz Philipe. *Introdução aos excertos de Marx sobre James Mill (1844): Ou sobre o reconhecimento.* Cadernos de Filosofia Alemã, v. 21, n. 1.

MARX, Karl. 2011. *Grundrisse*. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl. 2010. *Manuscritos Econômico-Filosóficos.* Tradução Jesus Raniere. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl. 2017. *O Capital: Crítica da Economia Política: Livro 1*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 2001. *A Ideologia Alemã*. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 2020. *Cartas Sobre O Capital*. 1ª Edição: São Paulo, Expressão Popular.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 2010. *Collected Works*. Vol. 41. (1860-1864). Lawrence & Wishart.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 1987. *Collected Works*. V. 42. (1864-1868), Nova York: International Publishers.

MAU, Soren. 2022. The Body. In: SKEGGS, Beverley; FARRIS, Sara; TOSCANO, Alberto; BROMBERG, Svenja. *The Sage Handbook of Marxism*, volume 3.

MUSTO, Marcello. 2019. *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 de Karl Marx: dificuldades para publicação e interpretações críticas.* Caderno CRH, Salvador, v. 32, n. 86, pp. 399-418. Disponível em: https://doi.org/10.9771/ccrh.v32i86.258033. (Acesso em 07/2023).

NETTO, José Paulo. 2020. *Karl Marx: Uma Biografia*. São Paulo: Boitempo.

PIETZ, William. 1993. Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx. In: PIETZ e APTER, *Fetishism as Cultural Discourse*. Cornell University.

PRA, Mario Dal. 1977. *La Dialettica in Marx*. Bari, Laterza.

SAITO, Kohei. 2021. *O Ecossocialismo de Karl Marx: Capitalismo, natureza e crítica inacabada à economia política*. Tradução: Pedro Davoglio. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo.

SCARRY, Elaine. 1985. *The Body in Pain*. The Making and Unmaking of the World, New York and Oxford, Oxford University Press.

SERRANO, Bruno Klein. 2018. *O dinheiro do espírito: idealismo e crítica da economia política no jovem Marx*. Cadernos de Filosofia Alemã, v. 23; n. 1, pp.79-94.

STALLYBRASS, Peter. 2016. *O Casaco de Marx: roupa, memória, dor*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

# Anotações sobre a relação intolerável entre Paulo Freire e a Filosofia acadêmica brasileira. Pensar e escrever com os oprimidos

## *Notes on the intolerability between Paulo Freire and Brazilian academic philosophy. Thinking and writing with the oppressed*

Marco Rampazzo Bazzan
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)
marco.rampazzo.bazzan@gmail.com

**Resumo:** Neste artigo, exploramos a relação paradoxal entre Paulo Freire e a filosofia acadêmica brasileira. Apesar de ser o Patrono da Educação Brasileira e um dos autores mais citados e respeitados internacionalmente nas Ciências Humanas, Paulo Freire é praticamente negligenciado nos registros da História da Filosofia de seu país. Nossa tese é que esta ausência não se deve à falta de rigor teórico de seu pensamento, mas é sintomática de algo intrínseco aos mecanismos de reprodução e funcionamento da filosofia acadêmica. Basicamente Freire não é considerado um autor "sério" dentro dos protocolos do cânone universitário. Portanto, inspirado pela reflexão de Roberto Gomes sobre a seriedade acadêmica e seu distanciamento crônico dos anseios da sociedade, este artigo questiona a marginalização do pensamento de Freire na área da Filosofia como um sintoma. Sua exclusão aponta para uma remoção fundamental na filosofia acadêmica que contribui significativamente para a marginalização progressiva do pensamento crítico tanto na educação básica quanto na sociedade em geral. Com base nisso, levantamos implicitamente uma questão fundamental, tanto urgente quanto provocativa: qual é o propósito de defender uma área que, em grande parte, não contribui para sua missão histórica?

**Palavras-chave:** Freire; Filosofia Brasileira; a razão tupiniquim; materialismo; opressão.

**Abstract:** In this paper, I explore the paradoxical relationship between Paulo Freire and academic Brazilian Philosophy. Despite being known as the patron saint of Brazilian education and one of the most cited and respected authors internationally in the Human Sciences, Paulo Freire is practically neglected in the records of the history of Philosophy in his own country. My hypothesis suggests that this absence is not due to a lack of theoretical rigor but is symptomatic of something intrinsic to the mechanisms of reproduction and functioning of academic philosophy. Essentially, Freire is not considered a "serious" author within the protocols of the university canon. Inspired by Roberto Gomes' reflection on academic seriousness and its detachment from society's aspirations, this article questions the marginalization of Freire's thought precisely as a symptom. His exclusion points to a fundamental removal in academic philosophy that contributes significantly to the progressive marginalization of critical thinking in both basic education and society in general. Based on this, I implicitly raise a fundamental, urgent, and provocative question: what is the purpose of defending a field that largely fails to contribute to its historical mission?

**Key-words:** Freire, Brazilian Philosophy; the tupiniquim reason; Materialism; Oppression.

Recebido em 07 de maio de 2024. Aceito em 06 de setmbro de 2024.

## 1. Um pensamento inclassificável

No Prefácio da primeira edição italiana de *Pedagogia do oprimido*, Linda Bimbi sugeria que Paulo Freire tinha o hábito de descrever seu pensamento e sua obra como "inclassificáveis". Embora não haja uma citação textual que o comprove, essa expressão deixou sua marca na história, pois foi adotada, como veremos, por especialistas reconhecidos no Brasil. De acordo com Bimbi (1971, p. 15), a inclassificabilidade do pedagogo pernambucano advinha de sua "absoluta incompatibilidade com os esquemas e o vínculo visceral com a terra e os homens". Ao destacar esses dois pontos cruciais no início dos anos 70, a autora buscava apresentar ao público italiano Freire como um "autêntico intelectual do novo mundo dos povos" que emergiam "para a história" (BIMBI, 1971, p. 14). Assim, em 1971, ao colocá-lo ao lado de outros protagonistas das lutas de libertação do Terceiro Mundo no novo Panteão da cultura alternativa, Bimbi conferiu ao pedagogo pernambucano o status de autor perfeitamente adequado para inspirar o imaginário daquela geração que escolheu o antiautoritarismo como sua divisa.

Sem dúvida, a descrição é não apenas retoricamente eficaz, mas também particularmente perspicaz ao destacar aspectos que caracterizam profundamente o estilo e a postura de Freire. Recordá-la agora nos permite abordar três questões sobre as quais pretendemos focar nossa atenção nestas páginas. Em primeiro lugar, ao indicar o vínculo íntimo e indissociável do pensamento freiriano com sua terra, sua história e suas contradições específicas, as palavras de Bimbi enraízam sua proposta político-pedagógica na conjuntura latino-americana dos anos 60. Em segundo lugar, nos sugerem as razões do diálogo profundo e empático que, ao escrever a *Pedagogia do oprimido*, Freire reconhece ter estabelecido com os escritos de outros intelectuais tão "autênticos" quanto ele, como foram Frantz Fanon ou Albert Memmi. E, por fim, destacam o enigma que cerca a recepção de sua obra no mundo acadêmico, ou seja, sua paradoxal marginalidade, senão ausência substancial, nos livros de história da filosofia brasileira.

Para compreender esse último ponto, é importante lembrar, em primeiro lugar, da maneira como, nos anos 90, Moacir Gadotti afirmou a relevância ainda atual da qualificação de "inclassificável" sugerida por Bimbi. Para ele, Freire não se "submeteu a correntes e tendências pedagógicas", e criou "um pensamento vivo orientado apenas pelo ponto de vista dos oprimidos" (GADOTTI, 2003, p. 345). Ao fazê-lo, o diretor do Instituto Paulo Freire destaca um aspecto decisivo para entender a paradoxal recepção acadêmica daquele que, em 2012, foi consagrado, por lei, Patrono da Educação Brasileira. Se, por um lado, sua obra continua a desafiar imediata e inexoravelmente aqueles entre seus leitores que se reconhecem em suas reflexões, por outro, deixa perplexos ou desapontados os acadêmicos que estão preocupados em classificar ou rotular autores e obras segundo modelos e correntes pedagógicas ou filosóficas presentes nos manuais, ou que se perguntam quão corretamente ou fielmente o pedagogo de Recife teria lido este ou aquele autor que cita em suas obras[1].

Não surpreende que o próprio Freire tenha tentado escapar desse dispositivo classificador ao enfatizar a esterilidade de tais abordagens para lidar com sua obra. A esse respeito, Gadotti (2005, p. 15) relata que, em conversa com ele, Freire negou explicitamente a importância de saber "quais autores ou correntes filosóficas o influenciaram". Para entender corretamente essa posição, é preciso lembrar como, em diálogo com Adriana Nogueira e Dermeval Saviani, Freire argumentava que não poderia se dizer marxista simplesmente porque rejeitava qualquer princípio a priori, considerando-o sinônimo de dogmatismo (e, poderíamos acrescentar, qualquer possível condenação da infidelidade filológica a posteriori). No entanto, na mesma ocasião, ele também reconhecia a contribuição fundamental das obras marxianas para seu modo de pensar

[1] Se não os próprios autores, essas pesquisas deixam a maioria dos leitores insatisfeitos ou indiferentes quanto aos resultados. No primeiro caso, por estar desatento a um ou mais aspectos das obras que citava, ou ignorante de outros que deveria ter considerado. No segundo caso, ao usar categorias de várias correntes, ele seria considerado um pensador eclético e pouco original.

criticamente o mundo, na medida em que lhe permitiram "desmontar a concepção neoliberal que está aí na pós-modernidade" (*Caderno pedagógico*, apud ZANELLA. 2010).

Ora, de acordo com Freire (1989, p. 9), "a compreensão crítica do ato de ler [...] não se esgota na decodificação pura da palavra escrita ou da linguagem escrita, mas que se antecipa e se alonga na inteligência do mundo". Na verdade, ele não lia textos para interpretar ou comentar o pensamento alheio, mas sim para forjar uma imagem crítica do mundo. Freire (1989, p. 9) estava convencido de que "a leitura do mundo precede a leitura da palavra", e que, portanto, a leitura da palavra não podia, nem deveria ser desconectada da leitura do mundo. Então, longe de aspirar a ter qualquer valor exegético, a imagem de mundo que deriva desse tipo de leitura arraigada é tanto mais bem-sucedida quanto mais consegue se abrir para a transformação da realidade social, tornando-a possível e plausível para seus interlocutores.

Conforme Freire (2013b, p. 123) relembra na *Pedagogia da esperança,* juntamente ao rigor na abordagem de um tema ou no uso de uma categoria em suas obras, a questão da "influência deste ou daquele pensador ou daquela pensadora cuja obra, às vezes, eu não havia lido", dominava as discussões nos encontros nas universidades do hemisfério norte durante o exílio entre os Estados Unidos da América e a Suíça. Entretanto, de outro teor eram as discussões na presença de estudantes oriundos do Terceiro Mundo. Discussões evidentemente mais afinadas com a prática teórica de Freire. Com esses estudantes, os debates "giravam preponderantemente em torno de questões políticas. Eram essas questões que nos levavam aos problemas filosóficos, éticos, ideológicos e epistemológicos" (FREIRE, 2013b, p. 123).

Em outras palavras, a leitura de textos por parte de Freire não é um fim em si mesma; ao invés disso, visa a uma compreensão mais profunda do mundo a partir da realidade concreta em que está inserido, com o objetivo de transformá-lo. Portanto, ao abordar o pensamento de Freire, o problema não é tanto entender o quão "bem" ou quão "fielmente" ele interpretou este ou aquele autor, mas sim como ele dialogou com os escritos e discursos de outros, reconhecendo pontos de contato com suas próprias preocupações.

Maria Araujo Freire chamou a atenção para o fato de que, em Paulo Freire, não há uma distinção clara entre um tempo de escrever e um tempo de ler. Em vez disso, há "um tempo de ler-escrever ou escrever-ler" (ARAUJO FREIRE, 1996, p. 61). É crucial entender que "quando Freire escreve", ele está simultaneamente "'lendo' outros autores e relendo a si próprio, da mesma maneira que ao ler a si e a outros autores vai, ao mesmo tempo, escrevendo ou reescrevendo a si mesmo e aos outros" (ARAUJO FREIRE, 1996, p. 61). Também é importante considerar como essas leituras desafiaram e alimentaram seu pensamento, sua prática e sua escrita na conjuntura em que estava refletindo e agindo. Portanto, os protocolos de leitura tradicionais ou as metodologias oriundos de outros contextos são ineficazes para compreender a singularidade e complexidade da escrita de Paulo Freire[2].

Conforme Lúcia Fátima Valente e Thalles Valente de Paiva (2022, p. 74), o uso do termo "inclassificável" por Bimbi e Gadotti ganha relevância ao destacar que na obra de Freire não há conteúdo específico que possa ser rotulado de forma estática. Sua pedagogia, de certa forma, exige "uma contextualização dialética ao longo do tempo". Esta exigência de "contextualização dialética" sugere que a palavra de Freire permanece viva ao desafiar constantemente seus leitores a renovar seu entendimento ou a se tornarem cúmplices, apropriando-se dela de forma crítica e criativa em seus próprios contextos de recepção. Isso impossibilita qualquer atitude passiva, ilusória, neutra ou objetiva em relação a ela. Quem, "em nome da

[2] Compartilhamos as considerações de Silvana Ramos (2023, p. 8) sobre a necessidade de desenvolver métodos específicos que "nos permitam compreender a nossos autores". Isso implica elaborar umas metodologias adequadas "para analisar o estatuto do trabalho intelectual de nossos autores e autoras na medida em que eles não cabem no figurino francês", no molde europeu ou norte-americano.

objetividade científica, transforma o orgânico em inorgânico, o que está sendo no que é, o vivo no morto, teme a mudança" (FREIRE, 2013a, p. 123).

Ao mesmo tempo, é justamente pela recusa radical de Freire ao dogma liberal da neutralidade objetiva da atividade científica – aquele que, para ser claro, postula a existência do conhecimento objetivo ignorando o caráter contraditório da realidade – que podemos explicar sua ausência ensurdecedora nos livros de História da Filosofia Brasileira. Ora, ao menos aos nossos olhos, longe de constituir o limite que determinaria sua obsolescência (ZANELLA, 2010), são justamente sua singularidade irredutível e seu profundo enraizamento nas veias abertas da América Latina, que constituem as razões de sua intempestividade para a posteridade, tornando-a um exemplo de que, com o passar do tempo, nada perdeu de seu vigor e relevância (LIMA, 2018).

Pelo menos é a partir dessa perspectiva que desejamos nos aprofundar no que denominamos de enigma da relação de Paulo Freire com a filosofia acadêmica brasileira. Nesse sentido, com base no que foi exposto, propomos compreender a "incompatibilidade com os esquemas" sugerida por Bimbi como uma inadequação das abordagens evocadas para entender aquele "pensamento vivo orientado pelo ponto de vista dos oprimidos", destacado por Gadotti. Portanto, como leitores cúmplices de Freire, devemos lidar com uma força indomável que anima sua obra tanto quanto mantém seu espírito atual, desafiando a pretensão universitária de catalogá-la ou neutralizá-la, evidenciando toda a vaidade e insuficiência dessa tentativa.

Esse pensamento vivo e indomável encontra sua fonte justamente no posicionamento político-pedagógico expresso no título da obra mais conhecida: Freire escreve a partir do ponto de vista dos oprimidos com o objetivo de eles removerem responsavelmente as condições socioeconômicas e culturais de sua subalternidade. E se é com base nesse objetivo e em seus efeitos que se deveria finalmente julgar o valor e a eficácia das contribuições freirianas (isso a partir da aceleração da alfabetização que impulsionou seu "método"), é justamente a assunção radical desse ponto de vista que provoca a hostilidade e o ostracismo de muitos acadêmicos em relação a sua obra. Isso ocorre na medida em que esse pensamento vivo evidencia, por um lado, as contradições desses acadêmicos que pretendem explicar ao povo o que deveria ser feito sem, portanto, escutar a voz popular e, por outro, coloca em xeque, revelando como ilusória e hipócrita a suposta coerência que esses intelectuais reivindicam para si mesmos[3].

Isto posto propomos traduzir o "inclassificável" de que falam Bimbi e Gadotti sobre Freire através do "inalcançável" (*insaisissable*), conforme Louis Althusser caracterizaria o enigma de Maquiavel. Ou seja, parafraseando o que o autor de *Pour Marx* afirma sobre o maldito e celebérrimo secretário florentino, sugerimos que Freire nos captura ("*se saisit de nous*"), mas que, no entanto, nos escapa ("*il nous* échappe") quando tentamos capturá-lo ("*nous voulons nous saisir de lui*" (ALTHUSSER, 2009, p. 36). E para entender o que chamamos de enigma ou marginalidade paradoxal da recepção acadêmica da obra freiriana na área da Filosofia, podem ser úteis as palavras que Althusser escolheu para descrever a relação entre Lenine e o saber universitário. Ou seja, mesmo entre Freire e a filosofia estabelecida haveria "uma relação de facto intolerável: aquela que toca em cheio na ferida [de sua remoção] a filosofia reinante – a política" (ALTHUSSER, 1970, p. 24) ou, mais apropriadamente no caso específico, um pensamento verdadeiramente crítico que, conforme a décima primeira Tese marxiana sobre Feuerbach, não apenas interpreta o mundo, mas também busca realmente transformá-lo.

## 2. A filosofia como arma de combate (contra a razão tupiniquim)

[3] Como destacou Bourdieu "O capital acadêmico é obtido e mantido por meio da ocupação de cargos que permitem dominar outros cargos e seus ocupantes. Esse poder sobre os órgãos reprodutivos do corpo acadêmico confere aos seus detentores uma autoridade estatutária, um tipo de atributo funcional que está muito mais relacionado à posição hierárquica do que a propriedades extraordinárias do trabalho ou da pessoa..." (BOURDIEU, 1984, p. 112).

Para compreender a relação, que escolhemos qualificar como intolerável, entre Paulo Freire e a filosofia acadêmica brasileira, pode ser útil relembrar o diagnóstico que Roberto Gomes apresenta na *Crítica da razão tupiniquim*. O anacronismo se justifica pelo fato de que, publicado em 1978, este texto tem como alvo práticas universitárias moldadas pela ditadura militar que, em 1964, havia exilado Freire considerando-o uma ameaça revolucionária à ordem social. No texto mencionado Gomes apresenta uma análise impiedosa do modo como a filosofia é praticada nas instituições de seu país, denunciando sua dramática desconexão com a sociedade e, assim, destacando sua subserviência ao status quo. Não é difícil, portanto, discernir a funcionalidade da razão tupiniquim em fabricar e alimentar aquele "falso mundo" de que fala Freire (2013a, p. 172) na *Pedagogia do oprimido* destacando que, para quem pretende dominar, "não seja possível apresentar o mundo como problema, mas, pelo contrário, como algo dado, como algo estático, a que os homens se devem ajustar."

No retrato caricaturado de Gomes, o acadêmico tupiniquim é basicamente aquele que, ao refletir sobre problemas relacionados a outros contextos históricos e culturais, produz especulações desenraizadas da "realidade que nos circunda" (GOMES, 1994, p. 13). Destarte, "perdeu-se a ligação e a referência crítica à realidade, que sempre foi a pretensão básica da Filosofia quando soube ser fiel à sua missão marginal" (GOMES, 1994, p. 13). Para esse tipo de intelectual, o que realmente importa sempre aconteceria em outro lugar, entre Nova York, Paris, Oxford ou Friburgo, onde talvez ele também tenha estudado por algumas semanas, e onde sempre sonha ou finge exercer sua atividade, fechando os olhos para a sociedade brasileira. Ao adotar essa atitude, a filosofia acadêmica elaborou uma linguagem não apenas inacessível, mas também insignificante para as massas populares. Assim, "no intelectual brasileiro que discursa, triunfa o sério – expressão de uma classe privilegiada diante da multidão analfabeta" (GOMES, 1994, p. 17).

Justamente essa frase parece sintetizar magistralmente a razão profunda do sentimento intolerável que a filosofia acadêmica brasileira nutre geralmente pelo pensamento freiriano. Para perceber isso, devemos lembrar a distinção que Gomes (1994, pp. 10-12) introduz no segundo capítulo da obra citada, onde o autor diferencia o uso de "sério" na expressão "a sério", traduzível como "seriamente", daquele de "sério" como uma seleção de conteúdos dignos ou legitimados de serem discutidos no campo acadêmico. Como a citação acima indica inequivocamente, o acadêmico "sério" constitui-se como um campo elitista e xenófilo de discussão enquanto "maneira de dizer dentro de padrões previamente consagrados" (Gomes, 1994, p. 13).

Esse dispositivo do "sério acadêmico" seleciona como legítimos estilos e conteúdo na maioria dos casos desconexos e impermeáveis à realidade concreta, a ponto de não saber comunicar com a sociedade brasileira como um todo, corroborando o distanciamento entre as classes privilegiadas e as massas populares. A razão tupiniquim é, portanto, essencialmente ornamental e conservadora, isto é, decorativa e acessória aos potentados. Essa razão reproduz alhures o que se chama de filosofia, constituindo-se como uma prática que, ao perpetuar-se, conforma-se ao existente ou à subalternidade cultural ao exterior, sufocando o desenvolvimento de um pensamento enraizado, autônomo e emancipatório, o que Gomes (1994, pp. 55-68) chama de "filosofia entre-nós".

Em suma, as condições de existência e de reprodução do "sério acadêmico" que moldam a atuação do intelectual tupiniquim refletem as profundas e naturalizadas desigualdades das sociedades latino-americanas e, nessa medida, parecem constituir um objeto implícito da crítica contida em uma passagem que, embora pouco conhecida, é, a nosso ver, decisiva para a compreensão da importância da filosofia para Freire. Em 1969, o pedagogo pernambucano escreveu que o melhor aluno de filosofia não seria aquele que apenas disserta, como é comum na universidade, ou o que "mais memorizou as fórmulas, mas sim aquele que compreendeu a razão por trás delas" (FREIRE, 1983, p. 35). Nesse sentido, Freire contrasta a simples memorização do conteúdo com uma apropriação crítica que requer a compreensão do processo de produção do pensamento e a reflexão sobre seu significado para aqueles que o estudam em seu contexto de recepção.

Nesta ótica, o melhor aluno não seria aquele capaz apenas de discutir as questões clássicas da história do pensamento ocidental, desde o Ser em Parmênides até a Intencionalidade da Consciência em Husserl, passando pelo Mundo das Ideias de Platão, a Coisa em si de Kant ou a Dialética do senhor e do escravo em Hegel e Marx, mas sim aquele que "pensa criticamente sobre todo esse pensamento e corre o risco a pensar também" (FREIRE, 1983, p. 35). Em outras palavras, como salienta Gomes (1994, p. 23), todo grande filósofo pensa a partir de sua própria realidade, assumindo reflexivamente sua posição, o que constitui a especificidade de sua prática. Esse gesto original reflexivo sobre a sua própria singularidade é fundamental para poder assumir o "risco de pensar" por si mesmo, uma tarefa evocada por Freire e imprescindível para poder assumir o verdadeiro desafio de uma filosofia autenticamente contextualizada, o que aliás, na *Pedagogia do oprimido*, Freire (2013a, p. 42) relaciona com a questão do reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

O desenvolvimento de um pensamento autônomo representa o cerne de muitos escritos de Paulo Freire, e em particular da obra da qual é extraído o trecho citado, *Extensão ou comunicação,* publicada em Santiago do Chile pelo Instituto para la *Capacitación y la Investigación en la Reforma Agraria* em 1969. Após ter sido preso e posteriormente exilado após o golpe de Estado de 1964, Freire chega ao Chile nos dias em que se comemora a vitória de Eduardo Frei Montalva nas eleições presidenciais. Freire então se engaja em diversos projetos do governo nas áreas rurais nos quatro anos seguintes (ADREOLA, 2010). Em *Extensão ou comunicação*, o autor reflete criticamente sobre o processo de modernização que afeta o país de forma geral e a reforma agrária de maneira particular, a partir da perspectiva dos camponeses com quem ele trabalhou quase diariamente.

É importante lembrar brevemente que a Reforma Agrária entrou na agenda dos governos chilenos desde o final dos anos 30. No entanto, foi somente na década de 60 que esse tema emergiu como a principal demanda dos movimentos sociais no país. Esse movimento ganhou impulso com a ação da Igreja Católica, que começou a distribuir algumas de suas terras aos camponeses, por um lado, e com o programa Aliança para o Progresso, lançado pelos Estados Unidos da América, que buscava promover reformas sociais como forma de conter a influência da revolução cubana no continente. Diante dessas pressões sociais, em 1962, o governo nacionalista de Jorge Alessandri promulgou a primeira lei de Reforma Agrária.

Todavia, esse processo experimentou um impulso significativo apenas durante o governo dos democratas cristãos, ou seja, durante a estadia de Freire no Chile. Sob o lema "*la tierra para el que la trabaja*", o governo de Frey Montalva promoveu a modernização do setor agrícola por meio da redistribuição de terras e da sindicalização dos camponeses. Um elemento central desse processo foi a troca da principal unidade de produção do latifúndio para o "assentamento", uma unidade de produção transitória[4]. Essa mudança estrutural teve um profundo impacto na vida dos camponeses e em sua relação com a terra e o mundo ao seu redor. No Chile, Freire abordou as questões relacionadas à ação educativa e à revolução cultural, valorizando sua experiência de alfabetização no Nordeste brasileiro e refletindo sobre os efeitos da transformação constituída pela implementação da Reforma Agraria (WILLIANSON, 1996).

No entanto, o foco crítico da obra *Extensão ou comunicação* é a postura dos agrônomos encarregados de introduzir novas técnicas para o trabalho da terra, visando aumentar sua produtividade. Freire denuncia a recusa, por parte da maioria deles, em levar em consideração o conhecimento cultural dos habitantes rurais, subestimando sua importância no processo. No primeiro capítulo, apoiando-se nos estudos semiológicos de Pierre Giraud, o pedagogo brasileiro realiza uma análise da semântica do termo "extensão", identificando como objeto da sua crítica o uso extensivo que se tornou comum no mundo científico, ou seja, a extensão entendida como simples transferência de conhecimentos e técnicas.

[4] Para mais detalhes veja a documentação disponível no site Memoriachilena da Biblioteca Nacional de Chile: https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-3536.html#presentacion (consultado em 29.9.2023).

Essa transferência incorreria no que Freire (1983, pp. 14, 35) chama de "equívoco gnosiológico", que consiste basicamente em pressupor um conteúdo estático a ser depositado nos camponeses, considerados como recipientes vazios a serem preenchidos. O ato de transferir mecanicamente o conhecimento de um sujeito que se supõe possuir para aqueles que dele seriam privados se dá majoritariamente de forma vertical, isto é, antidialógica, e, nessa medida, corresponde àquela atitude autoritária da educação que, na *Pedagogia do oprimido*, Freire (2013a, pp. 72-78) denuncia como "bancária". Pressupondo-se como detentores de todo o conhecimento, o educador bancário e o extensionista agrônomo pretendem, consciente ou inconscientemente, substituir pelo conhecimento técnico o saber tradicional da cultura camponesa. Qualquer dúvida ou discussão sobre isso é considerada uma inútil "perda de tempo" (FREIRE 1983, pp. 29-36). Dessa forma, a crítica e as palavras populares são deslegitimadas, silenciadas ou aniquiladas, perdendo qualquer dignidade. Em outras palavras, a cultura popular passa a ser proibida de ser considerada como digna de existir.

Essa cultura majoritariamente camponesa e periférica é produto das crenças que se estabeleceram ao longo do tempo, moldando a relação dessas comunidades com o mundo. De acordo com Freire (1981, p. 26), "os camponeses desenvolvem sua maneira de pensar e de visualizar o mundo de acordo com pautas culturais que, obviamente, se encontram marcadas pela ideologia dos grupos dominantes da sociedade global de que fazem parte". Essa relação é "mágica" na medida em que não atende aos critérios racionais da ciência e da tecnologia modernas desenvolvidas na história do Ocidente. De acordo com Freire (1981, p. 26), "a resistência dos camponeses a esta ou àquela forma mais eficaz de trabalho, que implicaria numa maior produtividade, é de natureza cultural".

Desse ponto de vista, a ação do agrônomo extensionista configura-se como uma verdadeira "invasão cultural" que, negando o valor das tradições populares, aliena violentamente e coloniza o imaginário dos membros das comunidades rurais. Na *Pedagogia do oprimido*, Freire (2013a, p. 187) esclarece que "desrespeitando as potencialidades do ser a que condiciona, a invasão cultural é a penetração que fazem os invasores no contexto cultural dos invadidos, impondo a estes sua visão do mundo, enquanto lhes freiam a criatividade, ao inibirem sua expansão".

Essa invasão cultural é exercida por meio da violência física ou ideológica, e pode ser de dois tipos: ou "invasão realizada por uma sociedade matriz, metropolitana, numa sociedade dependente, ou invasão implícita na dominação de uma classe sobre a outra, numa mesma sociedade" (FREIRE 2013a, p. 188). Eis o ponto que toca implicitamente a filosofia acadêmica. Pois, "uma condição básica ao êxito da invasão cultural é o conhecimento por parte dos invadidos de sua inferioridade intrínseca" (FREIRE 2013a, p. 188). Sendo assim, a invasão cultural é ritualizada, portanto, em instituições educacionais que "funcionam, em grande medida, nas estruturas dominadoras, como agências formadoras de futuros 'invasores'" (FREIRE, 2013a, p. 190).

Parafraseando o título do documentário de Pierre Bourdieu, *A sociologia é uma arma de combate*, podemos afirmar que, ao menos nesse contexto, para Freire, a filosofia entre nós assume o papel de uma ferramenta de luta, essencial para debater e definir a prática pedagógica em meio à transição epocal experimentada pelas sociedades latino-americanas. Segundo o pedagogo brasileiro, os agrônomos chilenos, ao ensinarem novas técnicas agrícolas, desempenham, de facto, uma função educativa. Sob essa ótica, "o trabalho do agrônomo educador, que se dá no domínio do humano, envolve um problema filosófico que não pode ser desconhecido nem tampouco minimizado" (FREIRE, 1983, p. 16). De acordo com Freire (1983, p. 16), quando estão em jogo "formas de conhecimento" e educação, "a reflexão filosófica se impõe" e "não é possível eludi-la". É importante ressaltar que essa reflexão não se refere às especulações da filosofia próprias do intelectual tupiniquim. Para Freire, a filosofia não deve ser utilizada para persuadir as pessoas a aceitarem passivamente ou se acomodarem ao mundo conforme ele se apresenta (ou é explicado pelas

autoridades), mas sim deve ser uma reflexão crítica sobre os pressupostos subjacentes à atitude "bancária", que perpetua e fortalece a alienação e a subalternidade. A filosofia entre nós deve estimular a compreensão dialética das diferentes formas pelas quais o ser humano conhece, em suas interações com o mundo (FREIRE 1983, p. 16).

### 3. Pensamento radical dialogando com Marx e Vieira Pinto

Refletindo sobre o processo de reforma agraria no Chile, Freire salienta que:

> transformando a realidade natural com seu trabalho, os homens criam o seu mundo. Mundo da cultura e da história que, criado por eles, sobre eles se volta, condicionando-os. Isto é o que explica a cultura como produto, capaz ao mesmo tempo de condicionar seu criador. (FREIRE, 1981, p. 27)

A matriz histórico dialética desta reflexão é bastante evidente e indica como um dos textos marxianos mais significativos para Freire é, sem dúvida, *As teses sobre Feuerbach*. Além da décima primeira já evocada, Freire (2013a, p. 43, nota 15) cita em extenso a terceira tese em uma nota de rodapé do primeiro capítulo da *Pedagogia do oprimido*, para enfatizar a necessidade da "inserção crítica das massas em sua realidade através da práxis, pelo fato de que nenhuma realidade se transforma a si mesma". Conforme a terceira tese:

> A doutrina materialista de que os homens são produto das circunstâncias e da educação, de que homens modificados são, portanto, produto de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. Por isso, ela necessariamente chega ao ponto de dividir a sociedade em duas partes, a primeira das quais está colocada acima da sociedade (por exemplo, em Robert Owen). A coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente entendida como prática revolucionária. (MARX, 2014, p. 625)

Essa passagem marxiana permite uma compreensão mais aprofundada, a partir de uma perspectiva genuinamente materialista, de como Freire lia o processo da reforma agraria e concebia a sua proposta pedagógica como uma prática revolucionária. Ao apropriar-se das teses de Marx, Freire afirma que não pode haver educação progressista sem uma práxis que, por sua vez, não pode prescindir de uma reflexão crítica sobre os princípios do conhecimento e da ação no campo pedagógico e cultural, baseada nas interações sociais e no próprio ambiente. Dessa forma, conforme declara Freire (2013a, p. 47) mesmo: "a pedagogia do oprimido que, no fundo, é a pedagogia dos homens empenhando-se na luta por sua libertação, tem suas raízes aí. E tem que ter nos próprios oprimidos, que se saibam ou comecem criticamente a saber-se oprimidos, um dos seus sujeitos" .

Conforme Georges Labica (1990, p. 87) a terceira Tese sobre Feuerbach "só encontra explicação melhor a este respeito nas páginas de *A ideologia alemã* consagradas à concepção materialista da história." Pois, "a autotransformação é o processo contínuo da revolução, sempre já em andamento na prática. A consciência que se toma dela é, ipso facto, auto-educação" (LABICA, 1990, p. 88). Nesta medida o comunismo torna-se "o movimento real que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento [devem ser julgadas segundo a própria realidade efetiva. (S. M.)] resultam dos pressupostos atualmente existentes. (A. M.)" (MARX; ENGELS, 2014, p. 763).

Conforme Freire (1983, p. 16), a reflexão filosófica é "indispensável à superação da compreensão ingênua do conhecimento humano, na qual muitas vezes nos conservamos". Nesse sentido, "A filosofia da ciência, como a da técnica, não é um divertimento dos que não atuam; não é uma perda de tempo, como pode parecer aos tecnicistas" (FREIRE, 1983, p. 26), senão uma ferramenta essencial para enfrentar a realidade e transformá-la. O equívoco gnosiológico desses técnicos agrônomos decorre da "ingenuidade que se reflete em situações educativas em que o conhecimento do mundo é considerado como algo estático que deve ser transferido e depositado nos alunos" (FREIRE, 1983, p. 16). Ou seja, o conhecimento não se resolve em um reflexo do mundo tal como este aparece à primeira vista, mas surge de uma dialética com

a realidade e sua história. Ao mesmo tempo, "mecanicismo, tecnicismo, economicismo são dimensões de uma mesma percepção acrítica do processo da reforma agrária. Implicam todas elas na minimização dos camponeses, como puros objetos da transformação" (FREIRE, 1981, p. 26).

Identificamos, assim, a questão central da pedagogia freiriana: a transição complexa e contraditória da compreensão ingênua e da "cultura do silêncio", características do imediatismo e da sociedade fechada do latifúndio, para uma consciência crítica problematizadora como exigem os processos econômicos, políticos e sociais em andamento no continente latino-americano. Essa transição estava intrinsecamente ligada à abordagem da alfabetização crítica promovida por Freire no Nordeste brasileiro. Essa abordagem buscava atender à necessidade de desenvolver uma pedagogia que capacitasse as massas populares a exercerem uma cidadania plenamente responsável. Esse esforço se tornou ainda mais premente à medida que essas massas começaram a emergir como sujeitos históricos, após séculos de imobilidade e subjugação resultantes do latifúndio, da colonização e da escravidão. É importante destacar que essa aposta não apenas se consolidou, mas também se aprofundou com a experiência da reforma agrária no Chile, culminando não apenas na escrita de *Pedagogia do oprimido*, mas também na adoção de uma perspectiva plenamente consciente de seu horizonte latino-americano e terceiro-mundista (FREIRE, 2013b, pp. 43-45).

Para abordar a transição da ingenuidade para a consciência crítica, Freire explicitamente recorre e retrabalha as categorias elaboradas por Álvaro Vieira Pinto. Em sua obra *Consciência e realidade nacional,* Vieira Pinto (1960, p. 81) apresentava como "a tese mais significativa" a distinção entre consciência ingênua e consciência crítica, que "servirá como critério para discriminar as múltiplas variedades de representação individual da realidade". Para Vieira Pinto, essas são "duas formas de pensar." A consciência ingênua, essencialmente, não tem consciência dos fatores e condições que a determinam, enquanto a consciência crítica, por sua vez, possui uma compreensão clara dos fatores e condições que a determinam.

Referindo-se aos "estudos sérios e profundos" de Vieira Pinto, em *Educação como prática da liberdade*, Freire reescreve a relação entre consciência ingênua e crítica nos termos de uma dialética entre "consciência intransitiva" e "consciência transitiva". Pois, a consciência torna-se fundamental quando possui uma compreensão clara dos fatores e condições que a determinam, possibilitando assim a transformação da realidade na qual está inserida, ou seja, dos condicionamentos que moldam as existências individuais e coletivas. A consciência crítica e transitiva é fundamentalmente histórica. Daqui decorre a perspectiva profundamente política de sua pedagogia que busca intervir nos "graus da capacidade de apreensão em seu condicionamento histórico-cultural" (FREIRE, 1967, pp. 57-58), capacitando-o como agente histórico, capaz não apenas de reproduzir, senão também de transformar a sociedade. A consciência crítica abre-se para a história como um projeto de liberdade ou descolonização dos imaginários. E, precisamente porque a liberdade está sempre condicionada, a ação emancipatória não pode ignorar o conhecimento desses condicionamentos e as percepções do potencial virtual a partir da combinação dos elementos que compõem a conjuntura.

Ora, como evocado acima, para expressar esse ponto nodal, Freire traduz a consciência ingênua como "consciência intransitiva" e a consciência crítica como "consciência transitiva". A consciência ingênua é intransitiva justamente porque é impermeável aos estímulos para transformar o mundo, está imersa no mundo como algo imutável. Isso ocorre, porém, apenas "na medida [...] em que amplia o seu poder de captação e de resposta às sugestões e às questões que partem de seu contorno e aumenta o seu poder de dialogação, não só com o outro homem, mas com o seu mundo, se 'transitiva'" (FREIRE, 1967, p. 59). Esse processo torna o ser humano permeável na medida em que ele se descobre como passível de aperfeiçoar-se. Mas esta transformação só é possível num processo coletivo. É justamente esse diálogo entre os seres humanos sobre o mundo e com o mundo, sobre desafios e problemas, que os torna sujeitos históricos.

Aliás, conforme o mencionado anteriormente, a pedagogia de Freire concentra-se principalmente na transição da consciência ingênua para a consciência crítica, partindo da natureza problemática expressa pelo desenvolvimento transitivo da consciência ingênua. De fato, "a consciência transitiva é, em um primeiro estágio, predominantemente ingênua" (FREIRE, 1967, p. 59). Essa primeira etapa, que descreve a situação naquele momento histórico do Brasil nos centros urbanos, é caracterizada "pela simplicidade na interpretação dos problemas"; "pela tendência a julgar que o tempo melhor foi o tempo passado"; "pela subestimação do homem comum"; "por uma forte inclinação ao gregarismo"; "pela impermeabilidade à investigação, a que corresponde um gosto acentuado pelas explicações fabulosas"; "pela fragilidade na argumentação"; "pelo forte teor de emocionalidade"; "pela prática não propriamente do diálogo, mas da polêmica"; "pelas explicações mágicas" (FREIRE, 1967, p. 59).

É evidente que essa situação é muito semelhante àquela que Freire (1981, p. 27) observa ao entrar em contato com os camponeses que trabalham nos assentamentos do Chile: "sua maneira de pensar, condicionada por seu atuar ao mesmo tempo em que a este condiciona, de há muito e não de hoje, se vem constituindo, cristalizando". A preocupação de Freire decorre tanto da consciência das armadilhas da transição histórica em curso em termos de infraestrutura econômica, quanto da existência da diversidade e da eficácia de diferentes tipos de ingenuidade. Ele identifica na consciência transitiva ingênua o terreno ideal para o sucesso dos populismos (tanto de direita quanto de esquerda), por meio de suas respostas simplistas e sua demagogia, ou seja, a manipulação, a invasão cultural, o fanatismo ou o messianismo que tanto caracterizam a história da América Latina.

É em resposta a essa ameaça no campo dos oprimidos que Freire define o sentido a ser atribuído a "radical" em oposição a "fanático" e "sectário". A consciência avança em seu fortalecimento como transitiva e histórica por meio de uma "uma captação crítica do desafio" que não seja "o resultado de prescrições ou de expectativas alheias" (FREIRE, 1967, p. 49). A atuação dos sectários (tanto de direita quanto de esquerda) "tem uma matriz preponderantemente emocional e acrítica." É uma atitude "arrogante", "antidialógica" e por "anticomunicativa". Desse desejo de dominar e impor a sua visão surge

> a inclinação do sectário ao ativismo, que é ação sem vigilância da reflexão. Daí o seu gosto pela sloganização, que dificilmente ultrapassa a esfera dos mitos e, por isso mesmo, morrendo nas meias verdades, nutre-se do puramente relativo a que atribui valor absoluto. (FREIRE, 1967, p. 50)

Pelo contrário, a radicalização autêntica progride através do "aprofundamento das contradições". Esta radicalização implica "enraizamento que o homem faz na opção que fez" e deve ser "crítica e amorosa, humilde e comunicativa" (FREIRE, 1967, p. 49). O radical "não nega o direito ao outro de optar" e "não pretende impor a sua opção" (FREIRE, 1967, p. 49). Ele "tenta convencer e converter, e não esmagar o seu oponente". Enfim como resume Kornbauer (2010, p. 150) "a consciência transitiva crítica substitui as explicações mágicas e no seu lugar adota princípios e relações causais para interpretar a realidade". Sendo assim, "ela tem a predisposição para rever sua posição e se dá conta dos preconceitos que deformam as interpretações." Suas características são, portanto, a "responsabilidade pelos seus atos, a atitude argumentativa dialógica e a receptividade diante do novo" (KRONBAUER, 2010, p. 150).

**4. Pensando a transição latino-americana dialogando com Fanon, Memmi e Althusser.**

De acordo com Freire (1967, p. 49), o radical autêntico não renuncia ao diálogo, mas apenas reage "à violência dos que lhe pretendam impor silêncio". Todavia, "a posição radical, que é amorosa, não pode ser autoflageladora" na medida em que "não pode acomodar-se passivamente diante do poder exacerbado de alguns que leva à desumanização de todos" (FREIRE, 1967, p. 50). Aqui encontramos uma extensa nota na qual Freire invoca a análise da violência de Fanon em *Os condenados da terra.* Com ele, Freire concorda expressamente: a violência é a primeira lição que os oprimidos aprendem dos opressores. Este é um ponto

que Freire aprofunda no primeiro capítulo da *Pedagogia do oprimido* ao falar de "imersão". Neste estágio, "não podem os oprimidos divisar, claramente, a 'ordem' que serve aos opressores que, de certa forma, 'vivem' neles" (FREIRE, 2013a, p. 59). Nesta confusão e frustração, eles "agredirem seus companheiros oprimidos" (FREIRE, 2013a, p. 59). Ao fazerem isso, estariam "agredindo neles, indiretamente, o opressor também 'hospedado' neles e nos outros. Agridem, como opressores, o opressor nos oprimidos" (FREIRE, 2013a, p. 59). Por outro lado, "em certo momento da experiência existencial dos oprimidos" nasce "uma irresistível atração pelo opressor. Pelos seus padrões de vida" (FREIRE 2013a, p. 59).

Precisamente para entender este trágico fenômeno de emulação na base da criticada "aderência", esta "atração irresistível pelo opressor" caracterizaria a classe média "cuja aspiração é tornar-se igual ao homem 'ilustre' da chamada classe 'superior'" (FREIRE, 20131, p. 59), Freire encontra em Fanon e Memmi interlocutores pertinentes para pensar os problemas mais complexos que estava encontrando na realidade concreta entre Brasil e Chile. Na *Pedagogia da esperança*, Freire conta ter lido *Os condenados da terra* e *O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador* durante a elaboração da *Pedagogia do oprimido*. Freire (2013b, p. 137) fala dessas leituras em termos de "convivência", expressando assim aquela "sensação gostosa que nos envolve quando encontramos confirmação para a razão de ser da certeza que sentíamos".

O nome de Fanon já aparece no Esclarecimento de *Educação como prática da liberdade*, publicado no primeiro ano de seu exílio em Santiago do Chile em 1965. Neste escrito, Freire (1967, p. 36) sustenta que "a elevação do pensamento" das massas, o que "é comumente chamado de politização", a que Fanon se refere em *Os condenados da terra*, e que constitui para ele uma forma de "ser responsável nos países subdesenvolvidos", começaria por meio dessa "auto-reflexão" que o pedagogo pernambucano coloca no centro de sua proposta pedagógica, cujo significado político ele desenvolverá plenamente nos escritos elaborados durante o exílio chileno. Para ele, de fato, a conscientização das massas populares brasileiras exigia uma "educação que as colocasse em uma postura de auto-reflexão sobre seu tempo e espaço", com o objetivo de levá-las a uma "conscientização" (FREIRE, 1967, p. 36). Com base nessa conscientização, então, elas deveriam abrir caminho para "sua inserção na história não mais como espectadoras, mas como protagonistas ou atores" (FREIRE, 1967, p. 36).

Assim, considerando o que foi exposto, podemos facilmente imaginar as páginas de Fanon que chamaram a atenção de Freire para além do documentado nas citações explícitas. Fanon aborda a violência no auge da guerra de libertação da Argélia, mas também reflete sobre os paradoxos da transição, fazendo uma análise incisiva das "desventuras da burguesia nacional", que, para manter seus privilégios, compromete o desenvolvimento do país, perpetuando a dependência tanto econômica quanto cultural[5].

Quando pensamos em privilégio, é inevitável lembrar o trecho da *Pedagogia do oprimido* no qual Freire (2013a, p. 59) convoca Memmi como autor de uma "excepcional análise da 'consciência colonizada'", na qual "se refere à sua repulsa de colonizado ao colonizador mesclada, contudo, de 'apaixonada' atração por ele". Essa "atração apaixonada" deriva do privilégio que Memmi situa no centro da reprodução da relação colonial, uma vez que estimula a perpetuação da dependência e das desigualdades pelas elites dominantes, que utilizam a submissão cultural como ferramenta de dominação.

Agora, o que nos interessa destacar aqui é que as leituras de Fanon e Memmi contribuem para a reflexão de Freire sobre o problema central de sua proposta pedagógica, ou seja, as múltiplas dificuldades, armadilhas,

[5] No final do capítulo sobre as *Desventuras da burguesia nacional*, Fanon (1968, p. 167) escreve "A direção burguesa dos países subdesenvolvidos encerra a consciência nacional num formalismo esterilizante. Só o alistamento maciço dos homens e das mulheres em tarefas esclarecidas e fecundas dá conteúdo e densidade a essa consciência. Então a bandeira e o palácio do governo deixam de ser os símbolos da nação. A nação abandona esses lugares iluminados e artificiais e refugia-se nos campos onde recebe vida e dinamismo. A expressão viva da nação é a consciência em movimento da totalidade do povo. É a práxis coerente e esclarecida dos homens e mulheres. A construção coletiva de um destino é a aceitação de uma responsabilidade na dimensão da história".

contradições que configuram a complexidade da formação de uma consciência emancipatória nas massas populares que estavam emergindo na história, abandonando o imobilismo e a "cultura do silêncio" do latifúndio. Essa emersão consiste na integração ao modo de produção capitalista em países que, mesmo obtendo independência jurídica, continuariam a desempenhar o papel de periferia nas Economias-Mundo das antigas metrópoles coloniais.

É este mesmo problema que, desde as primeiras páginas de *Educação como prática da liberdade*, orienta a leitura freiriana da "sociedade brasileira in transito". Com "in transito" Freire expressa a ideia de uma transição "de uma para outra época", onde as contradições se exacerbam, exigindo uma nova configuração dos elementos presentes na conjuntura. Especificamente, se trata da passagem de uma sociedade que, com Popper, Freire chama de "fechada", onde as elites impõem seus "apetites" ao povo, junto a sua própria visão de mundo e seus formatos culturais, para uma "sociedade aberta" na qual os dominados se capacitam como sujeitos de transformação.

Para Freire, a sociedade brasileira em trânsito tinha seu ponto de partida na sociedade fechada onde o "centro de decisão de sua economia fora dela" (FREIRE, 1967, p. 48). Pois, "sua economia, era comandada por um mercado externo" que mandava para ela ser "exportadora de matérias-primas". Nesta medida tratava-se de uma "sociedade reflexa na sua economia" (FREIRE, 1967, p. 48). Desta situação decorre

> sua alienação cultural [...] a que correspondia uma tarefa alienada e alienante de suas elites. Elites distanciadas do povo. Superpostas à sua realidade. Povo 'imerso' no processo, inexistente enquanto capaz de decidir e a quem correspondia a tarefa de quase não ter tarefa. De estar sempre sob. De seguir. De ser comandado pelos apetites da 'elite', que estava sobre ele. (FREIRE, 1967, p. 46)

O processo de transição epocal gera a reação autoritária do golpe de estado de 1964, isso ocorre só porque uma brecha irreversível foi aberta na sociedade fechada anterior que não poderia ser restaurada a não ser de forma autoritária. Ao mesmo tempo, o golpe marca uma fase nova em que se "exige uma nova ótica para as tarefas e os temas até pouco característicos da fase de Trânsito" (FREIRE, 1967, p. 45). Pois, o a fase de trânsito envolve um jogo complexo de contradições nos setores sociais que, potencialmente, podem constituir-se politicamente em classes em luta. A experiência no Chile prova a Freire que tem uma relação complexa entre infraestrutura e superestrutura invalidando toda leitura mecanicista, economicista ou tecnicista. Os "obstáculos culturais" que atrapalham a reforma agrária chilena lidam com os hábitos cristalizados dos camponeses que se formaram na estrutura do latifúndio:

> Se a relação que havia antes entre a estrutura dominadora e as formas de perceber a realidade e de atuar nela está desaparecendo, isto não significa que as negatividades da 'cultura do silêncio' hajam perdido sua força condicionante com a instalação do 'assentamento'. Seu poder inibidor permanece, não como reminiscência inconsequente, mas como algo concreto, interferindo no quefazer novo que a nova estrutura demanda dos camponeses. (FREIRE, 1981, p. 28)

Confrontando-se com esta questão Freire aprofunda o estatuto da contradição desde um ponto de vista materialista. Como destaca Luís Gilberto Kronbauer:

> Na justificativa da *Pedagogia do oprimido*, Freire retoma essa linguagem da contradição como luta de classes. Embora se utilize da metáfora hegeliana da dialética do senhor e do servo, a linguagem aí é nitidamente marxista: 'na contradição, os oprimidos introjetam o opressor'. (KRONBAUER, 2010, p. 157)

Se é certo que a contradição em jogo seja aquela marxiana, Kronbauer parece todavia ocultar a relevância de uma outra referência já presente na *Pedagogia do oprimido.* Trata-se da referência a um autor que se dedicou justamente ao entendimento da especificidade da dialética marxiana criticando a imagem da simples inversão. Freire lê a tradução dos ensaios recolhidos por Louis Althusser no *Por Marx* na edição espanhola editada por Marta Harnecker e publicada em 1967 com o título *La revolución téorica de Marx*.

A relevância que Freire atribui a Althusser parece responder plenamente ao convite formulado pela autora chilena em sua introdução, onde ela escreve que, com seus ensaios, Althusser forneceria "alguns elementos teóricos fundamentais" apontando:

> o terreno sobre o qual podemos construir uma análise objetiva, científica, da conjuntura histórica turbulenta, mas ainda cheia de esperanças, que vivem e sofrem nossos povos da América Latina, assim como aqueles da África e da Ásia, que buscam, um pouco às cegas, a via revolucionária que lhes permita sair de uma situação de exploração, fome e miséria. (HARNECKER, 1967, p. 2)

Em sua Introdução Harnecker ressalta especialmente a relevância da categoria de sobredeterminação. Para entender o porte desta referência para Freire vale a pena citar em extenso um trecho do ensaio *Ação cultural e reforma agraria* que ele escreve em Santiago de Chile em 1968:

> Só através da 'dialética da sobredeterminação' é possível compreender esta permanência que, na verdade, cria problemas e dificuldades até mesmo às transformações revolucionárias. Somente armados deste instrumento metodológico poderemos entender e explicar as reações de caráter fatalista dos camponeses em face dos desafios que a nova realidade lhes faz. Como também compreender que eles tenham, não raras vezes, no modelo dominador do patrão latifundista, o exemplo que devem seguir. Ou que, já enquanto 'assentados', lhes pareça normal dizer, referindo-se ao antigo patrão, 'o verdadeiro patrão mora mais acima', não percebendo que, ao considerar o antigo patrão como o verdadeiro, estão questionando a validade mesma de seu estado de 'assentados', na realidade nova do 'assentamento', em que devem superar a posição anterior de objetos, assumindo a de sujeitos. Ou ainda, que muitos vejam na *Corporación de la Reforma Agrária* seu novo patrão. (FREIRE, 1981, p. 28)

Destarte, Freire deixa claro que seu interesse por Althusser decorre de uma ferramenta conceitual que ele encontra considerando-a pertinente para lidar com um problema fundamental de seus trabalhos dos anos 60. Trata-se justamente da questão da transição que constituía o objeto do primeiro livro de *Educação como prática da liberdade* no que diz a entrada das massas na vida política do Brasil, e que encontra com a experiência no Chile no momento de intensificação da reforma agraria seu aperfeiçoamento como perspectiva latino-americana. Freire aspira amenizar a palavra que conquista, e aquelas categorias ou conceitos que, para afirmar sua universalidade, levam à relativização ou silenciamento de elementos presentes na conjuntura. É para dar conta da complexidade dessas realidades e dessas contingências contraditórias juntamente à dialética entre infraestrutura e superestrutura que o pedagogo brasileiro examina a efetividade de palavras e conceitos, reconhecendo toda a pertinência da categoria da sobredeterminação althusseriana.

Pois, a sobredeterminação permite considerar os efeitos da "sobrevivência" tanto na burguesia nacional criticada por Fanon quanto nos próprios oprimidos em busca do privilégio (conforme o diagnostico de Memmi) de serem sujeitos da dominação, ou das atitudes reacionárias dos camponeses chilenos. Como o interesse é a mola que leva a burguesia a destruir as instituições que ela moldou como sua forma política, assim o privilégio pessoal, a razão calculadora e a incapacidade ou a desconfiança numa emancipação coletiva constitui um fator fundamental na reprodução da sociedade da opressão.

Coerentemente com a tese de que a leitura do mundo precede a leitura da palavra escrita, assim a sobredeterminação se torna uma ferramenta conceitual que fortalece a compreensão crítica do mundo desde a América Latina. Longe de tornar-se althusseriano, Freire está convencido que o filosofo francês forneceu uma ferramenta metodológica adequada para tratar e intervir sobre o que definimos como o problema fundamental da *Pedagogia do oprimido*. Como resume eficazmente Kronbauer (2010, p. 157): "Ao buscarem a sua libertação, num primeiro momento, os oprimidos tendem a ser opressores" na medida em que a "estrutura do seu pensar se encontra condicionada pela contradição vivida na situação concreta em que formam a sua consciência" (FREIRE, 1970, p. 32). Assim, "nessa contradição, eles entendem que a realização humana consiste em tornar-se igual ao opressor que introjetaram. Sua consciência está marcada pela situação em que estão 'imersos'" (KRONBAUER, 2010, p. 157).

É importante ressaltar agora que Althusser elabora essa categoria para caracterizar a contradição marxiana em contraposição à hegeliana, e o faz seguindo as reflexões de Mao Tsé Tung em *Sobre a contradição* (2008). Após a crítica à metáfora da inversão, o filósofo francês concentra-se na teoria do "elo mais fraco" de Lenine. A Revolução bolchevique se torna viável ao explorar a acumulação e exacerbação das contradições presentes na conjuntura russa. O ponto crucial da leitura reside na capacidade de Lenine, com base nas análises históricas de Marx (*Guerra Civil na França*, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*) e na interpretação da experiência da Revolução russa de 1905, de realizar uma fusão das múltiplas contradições presentes, criando uma "unidade de ruptura".

A profundidade de sua leitura de Althusser se torna evidente focando na escrita de Freire. Falando de "contradição principal" e "aspecto principal da contradição" Freire retoma implicitamente a análise de Mao (2008, pp. 83-83). Sendo assim, ele escreve que:

> se impõe a necessidade de um conhecimento tanto quanto possível cada vez mais crítico do momento histórico em que se dá a ação, da visão do mundo que tenham ou estejam tendo as massas populares, da percepção clara de qual seja a contradição principal e o principal aspecto da contradição que vive a sociedade. (FREIRE, 2013a, p. 218)

Além de não se limitar a uma nota de rodapé decorativa, a sobredeterminação althusseriana apresenta-se tanto como uma contribuição significativa para resolver uma questão fundamental da *Pedagogia do oprimido*, quanto como uma fonte de inspiração da escrita freiriana nos termos sugeridos por Maria Araujo Freire conforme destacado anteriormente. Aliás, Araujo Freire chama também a atenção sobre o fato de que seu marido:

> escreveu os três primeiros capítulos da *Pedagogia do oprimido* em apenas quinze dias porque os tinha pensado por mais de um ano. Ficou meses escrevendo o quarto e último capítulos, porque os escreveu logo após os momentos em que ia ordenando as ideias em seu pensamento. (ARAUJO FREIRE, 1996, p. 158)

Conforme o relato de Paulo Freire, isso ocorreu a partir de dezembro de 1967, depois que Ernani Maria Fiori lhe entregou o ensaio que seria publicado como prefácio na edição brasileira. Ao reler, algum tempo depois, os primeiros três capítulos, Freire (2013b, pp. 59-60) considerou o manuscrito ainda incompleto. Ele decidiu, então, redigir o que se tornaria o quarto capítulo, procedendo paralelamente a uma revisão dos outros três. Apesar de ele mesmo considerar que não fez mudanças significativas, é plausível pensar que essa revisão o tenha levado a adicionar algumas notas de rodapé, bem como a reformular ou reescrever alguns trechos.

Ora, em 1967 Marta Harnecker publica justamente a edição espanhola do *Por Marx* de Althusser. Sendo assim podemos deduzir que Freire leu os ensaios sobre a sobretederminação ao elaborar o quarto capítulo e que isso contribuiu a responder àquela sensação de "incompletude" que ele afirma ter sentido em relação à primeira versão do manuscrito entregue a Fiori. De facto, o impacto da leitura de Althusser se torna evidente no tópico dedicado à invasão cultural, onde Freire (2013a, p. 187) argumenta que frequentemente os próprios agentes dessa invasão são indivíduos subjugados, "sobredeterminados" pela cultura da opressão. É precisamente essa sobredeterminação que possibilita compreender como "as instituições formadoras que nela se constituem estarão, necessariamente, marcadas por seu clima, veiculando seus mitos e orientando sua ação no estilo próprio da estrutura" (FREIRE, 2013a, p. 187).

A relevância da leitura de Althusser na escrita de Freire é testemunhada também por um trecho da justificativa, provavelmente reescrita depois da redação do quarto capítulo. Conforme Freire (2013a, p. 38), habitualmente, no início do processo, "os oprimidos, em vez de buscar a libertação na luta e por ela, tendem a ser opressores também, ou *subopressores*. A estrutura de seu pensar se encontra condicionada pela contradição vivida na situação concreta, existencial, em que se 'formam'" (grifo meu). Em ambos os

casos mencionados "é evidente a força 'sobredeterminante' da cultura em que se desenvolvem os mitos que os homens introjetam" (FREIRE, 2013a, p. 193).

**Conclusão: escrever com os oprimidos**

Sem dúvida, Freire havia lido o Prefácio da segunda edição do *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador* escrito por Memmi em 1965, pois ele cita um trecho em uma nota em *Pedagogia do oprimido.* No entanto, não sabemos se ao escolher este título para sua obra ele tinha a intenção de realizar o que Memmi indica como uma "ambição", ou seja, retratar o retrato do oprimido em geral, do qual o colonizado seria uma das principais manifestações da época. O que é certo, porém, é que Freire compartilha com Memmi a consciência da complexidade contraditória das opressões, um aspecto que a pedagogia autoritária nega por definição.

Contra a mecânica autoritária e classista da educação bancária, Freire concebe os círculos de cultura. Esses círculos se tornam a marca registrada do método que paradoxalmente está associado ao seu nome. Escrevemos "paradoxalmente" porque Freire se recusava de ter elaborado um método universalmente válido, insistindo que sua pedagogia era uma crítica ao autoritarismo das instituições educacionais na "sociedade em trânsito". Portanto, essa metodologia era pensada para uma situação específica, a fim de promover uma alfabetização crítica que se diferenciava da tradicional por articular a aquisição de habilidades linguísticas com um processo de conscientização, o que fundamenta um seu desenvolvimento em círculos de alfabetizandos.

Os círculos de cultura (GADOTTI, 1996, pp. 72, 82) são essencialmente concebidos como estruturas pedagógicas coletivas alternativas aos dispositivos pedagógicos "extensionista" e "bancários", que ainda dominam as instituições educacionais, promovendo a passividade e a docilidade dos educandos (mesmo no caso de muitas metodologias ditas "ativas"). "No lugar do professor [...], o coordenador de debates. No lugar da aula discursiva, o diálogo". No lugar do aluno passivo, o "participante do grupo"; em vez de "programas alienados, uma programação compacta, 'reduzida' e codificada em unidades de aprendizado" (FREIRE, 1967, pp. 102-103, nota 2). Freire fala sobre eles primeiro em *Educação como prática da liberdade* e depois em *Pedagogia do oprimido.* São círculos concebidos para acompanhar, no primeiro caso, o processo de alfabetização; e, no segundo, o processo de pós-alfabetização.

A palavra geradora atende a alguns critérios descritos por Jarbas Marcel (1963) em um artigo que acompanha as atividades de Freire no Nordeste brasileiro. Como Freire (1967, pp. 113-114) resume, citando o trabalho de Jarbas, a melhor palavra geradora é "aquela que reúne em si a maior porcentagem possível dos critérios": o "sintático", ou seja, a riqueza e o potencial fonético; o "semântico", que diz respeito à relação entre a palavra e a realidade designada, o "maior ou menor grau de conscientização" que a palavra traz em potencial, ou seja, "o conjunto de reações socioculturais que a palavra gera na pessoa ou grupo que a utiliza". O tema gerador é caracterizado como o primeiro resultado da decodificação dos debates com a comunidade do círculo de cultura.

Essa pesquisa é empática, a equipe tem o dever de ouvir os participantes para codificar seu universo temático a partir das "situações-limite", delineando assim os contornos dos "desafios" possíveis para superá-los por meio de um processo coletivo. E, embora seja normal que os pesquisadores cheguem à área de pesquisa movendo-se em um campo de conceitos e valores que permanecerão presentes em sua percepção das situações examinadas, isso não significa que a pesquisa temática possa se tornar um instrumento para impor esses conceitos e valores. O círculo de cultura é, portanto, um dispositivo coletivo no qual se pratica o que Gramsci (1975, p. 1505) chamava de "conexão sentimental". A compreensão do mundo é a resultante de uma relação dialética entre o sentir popular e o saber acadêmico.

Freire aspira a conjurar a palavra que conquista, e aquelas categorias ou conceitos que, para afirmar sua universalidade ou sectarismo, levam à relativização ou remoção de elementos presentes na conjuntura. É para dar conta da complexidade dessas realidades contraditórias que o pedagogo brasileiro avalia a eficácia, reconhecendo toda a pertinência da categoria de sobredeterminação forjada por Louis Althusser para compreender a especificidade da contradição marxiana. A sobredeterminação permite considerar os efeitos das "sobrevivências" tanto na elite ou burguesia nacional criticada por Fanon quanto nos próprios oprimidos em busca do privilégio ou cativados pelo desejo de eles serem sujeitos de dominação.

Freire elogia a capacidade de Memmi em mostrar a complexidade contraditória dos colonizados e oprimidos, sua atração natural e aspiração inercial de serem sujeitos de dominação, e não de libertação, que sinalizam a presença inevitável do opressor como um "hospedeiro" no oprimido, como o primeiro e muitas vezes único modelo disponível para aqueles que se estão percebendo como sujeitos históricos. Essa atitude gera um conjunto de aspirações individualizadas que constituem um terreno fértil para o populismo, o "sectarismo", o "medo da liberdade" e a "cultura do silêncio". Dessa situação surge a necessidade de o educador progressista encarnar um exemplo radicalmente alternativo, combinando "a coerência entre a palavra e o ato de quem testemunha", "a radicalização, nunca a sectarização, na opção feita", "a valentia de amar" que significa "a acomodação ao mundo injusto, mas a transformação deste mundo para a crescente libertação dos homens" e "a crença nas massas populares" (FREIRE 2013a, pp. 218-219).

A partir das "primeiras palavras" da *Pedagogia do oprimido*, Freire reivindica e opõe sua coerência radical e indomável aos compromissos neutralizantes e virtuosismos estéreis dos "verbalismos" acadêmicos.

> As afirmações que fazemos neste ensaio não são, de um lado, fruto de devaneios intelectuais nem, tampouco, de outro, resultam apenas de leituras, por mais importantes que elas nos tenham sido. Estão sempre ancoradas, como sugerimos no início destas páginas, em situações concretas. Expressam reações de proletários, camponeses ou urbanos, e de homens de classe média, que vimos observando, direta ou indiretamente, em nosso trabalho educativo. (FREIRE, 2013a, p. 28)

A dificuldade da transição e as situações extremas espreitam logo no início dos círculos de cultura e são demonstradas por depoimentos populares que neles emergiram:

> Não são raras as vezes em que participantes destes cursos, numa atitude em que manifestam o seu "medo da liberdade", se referem ao que chamam de "perigo da conscientização". "A consciência crítica (dizem) é anárquica." Ao que outros acrescentam: "Não poderá a consciência crítica conduzir à desordem?" Há, contudo, os que também dizem: "Por que negar? Eu temia a liberdade. Já não a temo!" (FREIRE, 2013a, p. 26)

Sendo assim, a escrita de Freire não é apenas orientada pelo ponto de vista dos oprimidos, mas é formada pelas falas dos participantes dos círculos, juntamente a suas leituras e reflexões. Coerente, ousado, radical, amoroso e confiante, Freire avança, portanto, dois passos além do que Althusser atribuía à escrita de Maquiavel como protótipo do pensador materialista. Althusser destacava primeiramente que Maquiavel teria realizado um ato político na teoria, ou seja, teria aberto uma nova opção na teoria, possibilitando que um novo príncipe encontrasse seu destino na realização da missão assim editada. Em segundo lugar, ele teria se popularizado ao adotar o ponto de vista dos menos privilegiados (os pequeninhos) ou plebeus. Por seu lado, com base nos círculos de cultura, Freire traz à tona, com a sobriedade da linguagem popular, a complexidade das contradições da sociedade in trânsito, marcada por múltiplas opressões sobredeterminadas, restaurando a dignidade plena e validando epistemologicamente as palavras dos subalternos. Isso permite a abertura de um espaço até lá utópico não apenas como teoria, mas como práxis por meio de uma conscientização popular efetiva nos moldes de uma "ação editanda", o "inédito viável" (FREIRE, 2013a, p. 134). A escrita da *Pedagogia do oprimido* não é um discurso a mais sobre os subalternos, senão o resultado da síntese cultural realizada com eles.

Neste ponto, tudo retorna: para o tupiniquim acadêmico bancário não pode haver nada mais intolerável do que o exercício de um pensamento coletivo, autônomo, enraizado, popular e periférico. Em resposta à intolerância e arrogância do acadêmico tupiniquim, ecoam as palavras de Caetano Veloso na canção Reconvexo, onde critica o desprezo pela cultura popular do jornalista brasileiro Paulo Francis: "seu olho me olha, mas não me alcança, não tenho escolha, careta, vou descartar".

**Referências bibliográficas**

ALTHUSSER, L. 1970. *Lenine e a filosofia.* Tradução de H. Helder e A.C. Manso Pinheiro. Lisboa: Editorial Estampa.

ALTHUSSER, L. 2009. *Machiavel et nous* (1994), Paris, éditions Thalandier.

ANDREAOLA, Balduino. Verbete "Chile". In: *Dicionário Paulo Freire*. STRECK. D. R., REDIN, E., ZITKOSKI, J. J. (orgs.). 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, pp. 115-116.

ARAUJO, Maria Freire. A voz da esposa: A trajetória de Paulo Freire. In: *PAULO FREIRE: Uma biobibliografia.* Moacir Gadotti (Org.). São Paulo: Cortez, 1996, pp. 27- 67.

BIMBI, Linda. 2002. Dal Nordest a Barbiana: Proposta per una cultura "alternativa". In: Freire, P. *Pedagogia degli Oppressi* [1971]. Torino: Ega, pp. 11-16.

BOURDIEU, P. 1984. *Homos Academicus.* Paris: Ed. de Minuit.

CABALUZ, F.; AREYUNA-LBARRA, B. 2020. Percurso de Paulo Freire no Chile (1964-1969): alfabetização popular e influências do marxismo heterodoxo. *Revista Colombiana de Educación* [online]. 2020, n.80, pp. 291-312. Epub Oct 10, 2021. https://doi.org/10.17227/rce.num80-11

FANON, F. 1968. *Os condenados da terra.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FREIRE, P. 1967. *Educação como prática da liberdade.* São Paulo, Paz e Terra.

FREIRE, P. 2013a. *Pedagogia do oprimido*[recurso eletrônico]. 1ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra,

FREIRE, P. 1983. *Extensão ou comunicação?* 8ª ed. Tradução de R. Darcy de Oliveira. Prefácio de Jacques Chonchol. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

FREIRE, P. 2013b. *Pedagogia da Esperança* [recurso eletrônico]. 1ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

FREIRE, P. 1981. Ação cultural e reforma agraria. In: Paulo Freire. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos***.** 5ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, pp. 26-30.

GADOTTI, M. Porque continuar lendo Paulo Freire. In: GADOTTI, M., GOMEZ, M., FREIRE, L. *Lecciones de Paulo Freire cruzando fronteras: experiencias que se completan.* Buenos Aires: CLACSO, 2003, pp. 345-347.

GADOTTI, M. 2005. O plantador do futuro. In: *Revista Viver Mente & Cérebro: Coleção memória da pedagogia*, n. 4, Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Segmento-Duetto, pp. 6-15.

GOMES, R. 1994. *Crítica da razão tupiniquim* [1978]. 10ª ed. São Paulo: FTD.

GRAMSCI, A**.** 1975. *I quaderni del carcere.* Vol. II. Torino: Einaudi, 1975.

KRONBAUER, L. G.. Verbetes "Consciência" e "Contradição". In: *Dicionário Paulo Freire***.** Danilo R. Streck. Euclides Redin, Jaime José Zitkoski (orgs.). 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, pp. 49-50 e 156-58.

HARNECKER, Marta. 2004. Introducción. In: L. Althusser. *La Revolución teórica de Marx* [1967]. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 1-9.

LABICA, Georges. 1990. *Karl Marx – As "Teses sobre Feuerbach"*. Rio de Janeiro: Zahar.

LIMA L. C. 2018. Três razões para estudar Freire hoje, para além da mais óbvia. In: Gadotti, M. e Carnoy M. (org.) *Reinventando Paulo Freire*. São Paulo: Instituto Paulo Freire/ Lehmann Center/ Cambridge Graduate School of Education, pp. 29-36.

MACIEL, J. 1963. A fundamentação teórica do sistema Paulo Freire de educação. *Estudos universitários. Revista de cultura da Universidade do Recife,* n. IV, pp. 25-60, Abril-Junho.

MAO, Tsé Tung. *Sobre a prática da contr adição*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

MARX, K. 2014. Teses sobre Feuerbach. In: Engels, F.; Marx, K. *A Idéologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, pp. 624-628.

MEMMI, A. 1973 *Portrait du colonisé précédé du portait du colonisateur*. Paris : Payot.

PINTO, A. V. 1960. *Consciência e Realidade Nacional*. V.1 Rio de Janeiro: Textos Brasileiros de Filosofia.

RAMOS, S. de S. 2023. Gilda de Mello e Souza e a filosofia autoral no Brasil. *Discurso*, São Paulo, Brasil, v. 53, n. 1, p. 6–16. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.2023.213908.

Valente, L. de F.; Paiva , T. V. de. (2022). Paulo Freire e o legado de uma educação partidária em prol da práxis do oprimido. *Comunicação & Educação*, 26(2), 73-88. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9125.v26i2p73-88

WILLIANSON, G. C. 1996. Paulo Freire: 1964-1969. Sua passagem pelo Chile e o Chile pelo qual passou. In: *PAULO FREIRE: Uma biobibliografia*. Moacir Gadotti (Org.). São Paulo: Cortez, pp. 184-186.

ZANELLA, J. L. 2010. Considerações sobre a Filosofia da Educação de Paulo Freire e o Marxismo. *Quaestio - Revista de Estudos em Educação, Sorocaba*, SP, v. 9, n. 1, 2010. Disponível em: https://periodicos.uniso.br/quaestio/article/view/170. Acesso em: 29 jan. 2024.

# Opressões de classe, raça e sexo

## *Class, racial and sexual oppression*

Maria Cristina Longo Cardoso Dias
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)
crislongo@gmail.com

**Resumo:** Pretende-se, neste artigo, desvendar as maneiras pelas quais múltiplas formas de opressão como o racismo, o sexismo e a opressão de classes se conectam e se retroalimentam constantemente formando um só sistema de dominação-exploração. Para que se efetive uma explicação destes conceitos e suas articulações, tenciona-se trabalhar autoras e autores como Heleieth Saffioti, Silvia Federici, Lélia Gonzalez e Karl Marx. Inferiorizações de imensos contingentes populacionais como mulheres e pessoas negras têm sido produzidas e reproduzidas constantemente dentro do modo de produção capitalista com a finalidade de hierarquizar, dividir e mais explorar a classe trabalhadora. Estes elementos fazem com que não seja possível compreender uma opressão separadamente do todo, assim como não é possível falar de opressões atuais sem explicitar o significado do modo de produção capitalista.

**Palavras-chave:** opressão; classe; raça; sexo; capitalismo.

**Abstract:** The aim of this paper is to unveil the ways in which multiple forms of oppression such as racism, sexism and class oppression are connected and constantly feed into each other, forming a single system of domination-exploitation. In order to provide an explanation of these concepts and their articulations, we intend to work with authors such as Heleieth Saffioti, Silvia Federici, Lélia Gonzalez and Karl Marx. Inferiorizations of immense groups such as women and black people have been constantly produced and reproduced within the capitalist mode of production with the purpose of hierarchizing, dividing and further exploiting the working class. These elements mean that it is not possible to understand oppression separately from the whole, just as it is not possible to understand current oppression without explaining the meaning of the capitalist mode of production.

**Keywords:** oppression; class; race; sex; capitalism.

Recebido em 09 de fevereiro de 2024. Aceito em 18 de julho de 2024.

O atual modo de produção capitalista aparece para nós como natural. Aparentemente, todas as características sociais como dinheiro, mercadoria, trabalho assalariado, mercado, capitalista, banco, banqueiro, indústria, empresário, aluguel, Estado, juros, bolsa de valores, etc, seriam elementos naturais necessários à nossa forma de organizar a sociedade, características essenciais da existência de qualquer sociedade humana. Contudo, a história não é bem esta, toda esta parafernalha (acima descrita) que inventamos para viver é a contraparte necessária de um sistema profundamente hierárquico, racista, sexista e classista, ancorado na exploração de uma imensa maioria, para a obtenção de lucro de uma minoria.

É neste contexto que Marx descreve que o capital é uma relação de exploração, em que a contraparte do detentor dos meios de produção deve ser, necessariamente, o trabalhador expropriado que necessita vender sua força de trabalho para subsistir, conforme atesta citação abaixo:

> Inicialmente, Wakefield descobriu nas colônias que a propriedade de dinheiro, meios de subsistência, máquinas e outros meios de produção não confere a ninguém a condição de capitalista se lhe falta o complemento: o trabalhador assalariado, o outro homem, forçado a vender a si mesmo voluntariamente. Ele descobriu que o capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas, intermediada por coisas. (MARX, 2013, pp. 542-543)

A história do estabelecimento do modo de produção capitalista, denominada por Marx e Federici como processo de acumulação primitiva de capital, é a história de uma violenta expropriação de terras, destruição de formas comunais de vida, separação violenta dos trabalhadores do acesso à terra e aos meios de subsistência, estabelecimento do comércio intercontinental de seres humanos a partir da escravização de povos negros e indígenas, refundação do sexismo em novas bases, pilhagem, aprofundamento da divisão de classes com o aparecimento da figura do capitalista como aquele que concentrará todos os poderes sociais de comandar o trabalho e a vida de todos aqueles que não estiverem em sua classe. Marx vai além, ao afirmar que o próprio movimento do capital é um sujeito automático cujos capitalistas são apêndices com a aparência de sujeitos e os proletários são apêndices sem esta aparência.[1]

Mas voltemos ao pecado original, ao ponto que deu origem a todas estas características sociais que aparecem para nós hoje como naturais. Marx, nos capítulos finais do livro I de *O Capital*, identifica alguns elementos históricos que fundaram o modo de produção capitalista. Para o autor, a privatização de terras na Europa, com a consequente expulsão dos camponeses e o corte abrupto da possibilidade de produzir diretamente sua subsistência foi um dos elementos fundamentais para a formação deste modo de produção, pois, de acordo com o autor, para melhor controlar os trabalhadores seria necessário vulnerabilizá-los, torná-los completamente carentes dos elementos necessários à sua sobrevivência.[2]

E foi exatamente isto que se sucedeu historicamente: após um século de ganhos da classe trabalhadora (século XV), devido ao aumento de sua correlação de forças, por conta de uma forte redução populacional (escassez de trabalhadores) decorrente da peste bubônica[3] e como resultado de fortes lutas de classes que estiveram presentes em toda Idade Média (como os movimentos heréticos) as classes dominantes

[1] MARX, 2011, p.48: "A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana".

[2] MARX, 2013, p.994: "A expropriação e expulsão de uma parte da população rural não só libera trabalhadores para o capital industrial, e com eles seus meios de subsistência e seu material de trabalho, mas cria também o mercado interno".

[3] FEDERICI, 2017, p. 96: "A Peste Negra, que matou, em média, entre 30% e 40% da população europeia, constituiu um dos momentos decisivos no decorrer das lutas medievais. A consequência mais importante da peste foi, entretanto, a intensificação da crise do trabalho gerada pelo conflito de classes: ao dizimar a mão de obra, os trabalhadores tornaram-se extremamente escassos, seu custo aumentou de forma crítica e a determinação das pessoas em romper os laços do domínio feudal foi estabelecida".

iniciaram uma contrarrevolução que deu origem ao capitalismo[4], como mostra a passagem a seguir do texto de Federici:

> O capitalismo foi a contrarrevolução que destruiu as possibilidades que haviam emergido da luta antifeudal – possibilidades que, se tivessem sido realizadas, teriam evitado a imensa destruição de vidas e de espaço natural que marcou o avanço das relações capitalistas no mundo. (FEDERICI, 2017, p. 44)

Segundo Federici, as classes dominantes (aristocracia vigente e burguesia nascente) uniram-se, por volta do final do século XV, para derrubar as conquistas dos trabalhadores e trabalhadoras, gerando o modo de produção capitalista. De acordo com a autora, suas frentes de expropriação, espoliação, vulnerabilização e controle tiveram um tripé, baseado no estabelecimento e aprofundamento de hierarquias ligadas ao sexismo, racismo e divisão de classes[5]. Este tripé exploratório foi fundamentado, por sua vez, nos movimentos de perseguição e terror denominado caça às bruxas, colonialismo (escravização e pilhagem dos povos negros e indígenas) e expropriação de terras dos camponeses e camponesas da Europa.[6]

De acordo com a autora, por volta do século XV, o estupro de mulheres passou a ser praticamente legalizado, como forma de quebrar a solidariedade entre homens e mulheres da classe trabalhadora. Mulheres, principalmente trabalhadoras pobres, eram ruidosamente arrastadas de suas casas e trabalhos e estupradas coletivamente por grupos de homens que raramente recebiam mais do que um puxão de orelhas das autoridades. Segundo a autora, em média metade dos jovens europeus participaram destes "esportes".[7]

Inúmeros homens aceitaram participar destes violentos atos contra mulheres, porque demoravam a ter acesso ao sexo, pelo fato de muitos deles não possuírem renda para se casar. As classes dominantes identificaram isso e permitiram os estupros. Infelizmente, os trabalhadores não conseguiram perceber a cisão que isto geraria em sua classe e aceitaram compactuar ativamente como violadores, conforme atesta passagem a seguir: "Porém, os resultados foram destrutivos para todos os trabalhadores, pois o estupro de mulheres pobres com consentimento estatal debilitou a solidariedade de classe que se havia alcançado na luta antifeudal" (FEDERICI, 2017, p.104). Estes violentos atos perpetrados contra mulheres prepararam o terreno para o processo de perseguição contra elas, denominado caça às bruxas, com início no século XVI.

[4] FEDERICI, 2017, p. 116: "Foi em resposta a essa crise que a classe dominante europeia lançou a ofensiva global que, ao longo de ao menos três séculos, mudaria a história do planeta, estabelecendo as bases do sistema capitalista mundial, no esforço implacável de se apropriar de novas fontes de riqueza, expandir sua base econômica e colocar novos trabalhadores sob seu comando".

[5] FEDERICI, 2017, p.119: "A acumulação primitiva não foi, então, simplesmente uma acumulação e uma concentração de trabalhadores exploráveis e de capital. Foi também uma acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora, em que as hierarquias construídas sobre o gênero, assim como sobre a "raça" e a idade, se tornaram constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno".

[6] FEDERICI, 2017, pp.120-121: Na Europa Ocidental, ocorreram os cercamentos, a caça às bruxas, as marcações a fogo, os açoites e o encarceramento de vagabundos e mendigos em workhouses e em casas correcionais recém-construídas, modelos para o futuro sistema carcerário. No horizonte, temos o surgimento do tráfico de escravos, enquanto nos mares os barcos já transportavam indentured servants (servos contratados) e criminosos condenados da Europa para a América.

[7] FEDERICI, 2017, p.103: Como demonstrou Jacques Rossiaud em Medieval Prostitution (1988) [A prostituição medieval], na França, as autoridades municipais praticamente descriminalizaram o estupro nos casos em que as vítimas eram mulheres de classe baixa. Na Veneza do século XIV, o estupro de mulheres proletárias solteiras raramente tinha como consequência algo além de um puxão de orelhas, até mesmo nos casos frequentes de ataque em grupo (Ruggiero, 1989, pp. 94, 91-108). O mesmo ocorria na maioria das cidades francesas. Nelas, o estupro coletivo de mulheres proletárias se tornou uma prática comum, que se realizava aberta e ruidosamente durante a noite, em grupos de dois a quinze que invadiam as casas ou arrastavam as vítimas pelas ruas sem a menor intenção de se esconder ou dissimular. Aqueles que participavam desses "esportes" eram aprendizes ou empregados domésticos, jovens e filhos das famílias ricas sem um centavo no bolso, enquanto as mulheres eram meninas pobres que trabalhavam como criadas ou lavadeiras, sobre as quais circulavam rumores de que eram "mantidas" por seus senhores (Rossiaud, 1988, p. 22). Em média, metade dos jovens participou alguma vez nesses ataques, que Rossiaud descreve como uma forma de protesto de classe, um meio para que homens proletários —forçados a postergar seus casamentos por muitos anos, devido às suas condições econômicas —cobrassem aquilo que lhes era devido".

A caça às bruxas constituiu um processo persecutório com vistas a transformar os corpos das mulheres em territórios a serem colonizados para a reprodução. Considerando a extrema redução populacional derivada da peste bubônica e o consequente aumento de correlação de forças dos trabalhadores e trabalhadoras, os Estados nacionais nascentes e outras instituições como a igreja passaram a financiar a perseguição de toda e qualquer mulher que em seus gestos ou ações desafiassem o local destinado a elas, a saber: o local de mulheres isoladas, obedientes aos maridos, responsáveis por todos os trabalhos reprodutivos e cuidados com os filhos, conforme ressalta Silvia Federici, na seguinte passagem:

> Na Europa, o ataque contra as mulheres justificou a apropriação de seu trabalho pelos homens e a criminalização de seu controle sobre a reprodução. O preço da resistência era, sempre, o extermínio. Nenhuma das táticas empregadas contra as mulheres europeias e contra os sujeitos coloniais poderia ter obtido êxito se não tivesse sido sustentada por uma campanha de terror. No caso das mulheres europeias, foi a caça às bruxas que exerceu o papel principal na construção de sua nova função social e na degradação de sua identidade social. (FEDERICI, 2017, p.203)

De acordo com a autora, a perseguição chegou a tal ponto que, por exemplo na Alemanha, as mulheres que não fizessem suficiente esforço no parto poderiam ser perseguidas, aquelas que perdessem seus bebês poderiam ser acusadas de infanticídio e contra todas aquelas que tivessem algum comportamento que pudesse ser interpretado como obstrutor da natalidade e da realização dos trabalhos reprodutivos poderia pairar um processo de acusação de bruxaria que geralmente envolvia torturas e por fim seu assassinato na fogueira.[8]

Mulheres independentes, que não desejassem ter filhos, idosas que representassem a memória de uma vida comunal distinta do núcleo familiar isolado, seriam alvos preferenciais dos processos de bruxaria. Na verdade, nenhuma mulher estaria a salvo destas acusações. Segundo Silvia Federici, a caça às bruxas fugiu do controle, atingindo também mulheres das classes abastadas. Para que um processo por bruxaria fosse aberto, bastaria que alguém lhes dirigisse esta acusação.[9]

Ao longo da baixa Idade Média, inúmeras mulheres se estabeleceram nas cidades como padeiras, cervejeiras, médicas e absolutamente todos os partos eram feitos por mulheres parteiras, em geral rodeadas de outras mulheres.

Segundo a autora, com o processo de caça às bruxas, estas mulheres foram proibidas de exercer suas profissões, especialmente as profissões de médicas e parteiras que passaram para as mãos dos homens, como forma de controlar os partos e, portanto, sua reprodução, conforme mostra citação:

> As mulheres não poderiam ter sido totalmente desvalorizadas enquanto trabalhadoras e privadas de toda sua autonomia com relação aos homens se não tivessem sido submetidas a um intenso processo de degradação

[8] FEDERICI, 2017, p.178: "Na Alemanha, a cruzada pró-natalista atingiu tal ponto que as mulheres eram castigadas se não faziam esforço suficiente durante o parto, ou se demonstravam pouco entusiasmo por suas crias (Rublack, 1996, p. 92). O resultado destas políticas, que duraram duzentos anos (as mulheres continuavam sendo executadas na Europa por infanticídio no final do século XVIII), foi a escravização das mulheres à procriação. Enquanto na Idade Média elas podiam usar métodos contraceptivos e haviam exercido um controle indiscutível sobre o parto, a partir de agora seus úteros se transformaram em território político, controlados pelos homens e pelo Estado: a procriação foi colocada diretamente a serviço da acumulação capitalista".

[9] FEDERICI, 2017, p .177: "Com a marginalização das parteiras, começou um processo pelo qual as mulheres perderam o controle que haviam exercido sobre a procriação, sendo reduzidas a um papel passivo no parto, enquanto os médicos homens passaram a ser considerados como "aqueles que realmente davam vida". (...) (como nos sonhos alquimistas dos magos renascentistas). Com essa mudança, também teve início o predomínio de uma nova prática médica que, em caso de emergência, priorizava a vida do feto em detrimento da vida da mãe. Isso contrastava com o processo de nascimento habitual que as mulheres haviam controlado. E, para que efetivamente ocorresse, a comunidade de mulheres que se reunia em torno da cama da futura mãe teve que ser expulsa da sala de partos, ao mesmo tempo que as parteiras eram postas sob a vigilância do médico ou eram recrutadas para policiar outras mulheres". Silvia Federici, 2017, p.327328: "Também sabemos que muitas bruxas eram parteiras ou "mulheres sábias", tradicionalmente depositárias do conhecimento femininos (Midelfort, 1972, p. 172)".

> social; e, de fato, ao longo dos séculos XVI e XVII, as mulheres perderam terreno em todas as áreas da vida social. (FEDERICI, 2017, p.199)

O processo de caça às bruxas consolidou um dos pilares de acumulação de capital, pautado no cercamento dos corpos das mulheres para a reprodução de gente e realização dos trabalhos relacionados. Em outras palavras, a caça às bruxas estabeleceu o sexismo em novas bases, como um dos elementos fundamentais de acumulação do capital, pois desta forma a reprodução gratuita da mercadoria força de trabalho estaria garantida.

> As dimensões do massacre deveriam, entretanto, ter levantado algumas suspeitas: em menos de dois séculos, centenas de milhares de mulheres foram queimadas, enforcadas e torturadas. Deveria parecer significativo o fato de a caça às bruxas ter sido contemporânea ao processo de colonização e extermínio das populações do Novo Mundo, aos cercamentos ingleses, ao começo do tráfico de escravos, à promulgação das Leis Sangrentas contra vagabundos e mendigos, e de ter chegado a seu ponto culminante no interregno entre o fim do feudalismo e a "guinada" capitalista, quando os camponeses na Europa alcançaram o ponto máximo do seu poder, ao mesmo tempo que sofreram a maior derrota da sua história (...). (FEDERICI 2017, pp.295-293)

Os trabalhos reprodutivos passaram a ser exigidos das mulheres que os realizaria em um núcleo familiar restrito, sob o mando de seu marido, sem nenhuma remuneração. Nestas bases, uma ideologia da inferioridade feminina é constantemente reproduzida, como forma de justificar o local de menor prestígio social das mulheres.[10]

Outras formas de sexualidade passaram a ser criminalizadas, por não estarem dentro da lógica de reprodução da força de trabalho, gerando uma verdadeira perseguição a homossexuais e outras formas de expressão sexual que não coubessem nos padrões reprodutivos. Da mesma maneira, principalmente idosas tornaram-se o símbolo das bruxas, pois a ausência de fertilidade significaria inutilidade do ponto de vista reprodutivo de força de trabalho, além da memória de formas comunais de vida que precisavam ser esquecidas.

Mas não abordemos a categoria mulher como um universal, pois todos sabemos que as condições das mulheres brancas são muito distintas das condições das mulheres negras. A maneira de inferiorizar as mulheres negras ocorre de modo distinto das mulheres brancas. Enquanto a inferiorização das mulheres brancas ocorre com a propagação de uma ideologia que tenta ressaltar que estas mulheres são frágeis, vulneráveis, hiperssensíveis, pouco racionais e pouco aptas a trabalhos que não digam respeito à reprodução, a ideologia que propaga a inferiorização das mulheres negras tenta equipará-las a "burros de carga"[11] sempre dispostas a realizar tarefas braçais pesadas e exaustivas com baixa remuneração ou sem nenhuma remuneração, adiciona-se a isto a hiperssexualização e hiperobjetificação de seus corpos. A esta propagação de ideologias da inferioridade feminina[12], com vistas ao lucro, Heleieth Saffioti denominou acertadamente de mística feminina, conforme afirma a seguir:

---

[10] FEDERICI, Silvia, 2017, p.205: "Embora na época da caça às bruxas as mulheres tenham sido retratadas como seres selvagens, mentalmente débeis, de desejos insaciáveis, rebeldes, insubordinadas, incapazes de autocontrole, no século XVIII o cânone foi revertido. Agora, as mulheres eram retratadas como seres passivos, assexuados, mais obedientes e morais que os homens, capazes de exercer uma influência positiva sobre eles".

[11] DAVIS, 2016, pp.25-25: À medida que a ideologia da feminilidade – um subproduto da industrialização – se popularizou e se disseminou por meio das novas revistas femininas e dos romances, as mulheres brancas passaram a ser vistas como habitantes de uma esfera totalmente separada do mundo do trabalho produtivo. A clivagem entre economia doméstica e economia pública, provocada pelo capitalismo industrial, instituiu a inferioridade das mulheres com mais força do que nunca. Na propaganda vigente, "mulher" se tornou sinônimo de "mãe" e "dona de casa", termos que carregavam a marca fatal da inferioridade. Mas, entre as mulheres negras escravas, esse vocabulário não se fazia presente (...).

[12] SAFFIOTI, 2013, p.66: "Aparentemente, no entanto, são as deficiências físicas e mentais dos membros da categoria sexo feminino que determinam a imperfeição das realizações empíricas das sociedades competitivas. A mulher faz, portanto, a figura do elemento obstrutor do desenvolvimento social, quando, na verdade, é a sociedade que coloca obstáculos à realização plena da mulher".

> A mística feminina desempenha aqui importante papel, justificando a canalização da força de trabalho feminina para o desempenho de tarefas mal remuneradas, não conferidas de prestígio e onde mais facilmente se burla a legislação trabalhista. (SAFFIOTI, 2013, p.94)

Conforme mencionado, além do processo de rebaixamento das mulheres para maior exploração de sua força de trabalho, o cercamento de terras foi formado como um processo fundamental para a constituição do modo de produção capitalista. Terras foram cercadas como forma de romper o apoio mútuo por parte dos camponeses, na Europa, assim como para cortar seu acesso aos meios de subsistência, vulnerabilizando-os.

Apesar do domínio senhorial, trabalhadores e trabalhadoras do campo viviam uma relativa democracia, pois decidiam coletivamente, em assembleias, quando drenar os campos, quando soltar os animais, decidiam onde e como produzir nos dias em que trabalhavam para si[13]. Ademais, em torno da vida comunal, erguia-se o apoio mútuo, festividades, celebrações, uma cultura própria; um modo de vida.[14]

As mulheres, apesar de terem menos direitos que os homens, eram especialmente beneficiadas por este modo de vida[15], pois podiam se apoiar mutuamente para criação de seus filhos, bem como nos partos de suas crianças que eram sempre feitos por parteiras, rodeadas de outras mulheres da comunidade. Adicionalmente, de acordo com Silvia Federici, as mulheres exerceram um indiscutível controle sobre seus corpos, pois era passado de geração para geração saberes sobre ervas abortivas e contraceptivas.

Com os cercamentos de terras, toda a vida comunal que se erguia em torno do cultivo dos campos abertos foi destruída, fazendo com que imensos contingentes populacionais se tornassem famintos, sem-terra, que vagavam pelas estradas e cidades em busca de alimentos. Esta população vivia de pequenos roubos ou como pedintes, sendo constantemente perseguida pelo estado que a aprisionava em casas de trabalhos forçados (*workhouses*) ou a sentenciava à forca. Contudo, quando este processo de perseguição se iniciou no século XVI, estes mesmos sem-terra preferiam, muitas vezes, a forca a terem que se vender como força de trabalho assalariada.[16]

A fome era tamanha nos séculos que se seguiram aos cercamentos que muitos adentravam as igrejas mostrando suas feridas para pedir[17]. Outros atacavam carregamentos de alimentos que chegavam ou que

[13] FEDERICI, 2017, p 139: o uso comum dos campos agrícolas tinha muitas vantagens. Ele protegia os camponeses do fracasso de uma colheita, devido à variedade de faixas de terra a que uma família tinha acesso; (...) promovia uma forma de vida democrática, construída sobre a base do autogoverno e da autossuficiência, já que todas as decisões — quando plantar, quando colher, quando drenar os pântanos, quantos animais seriam permitidos nos campos comuns — eram tomadas pelos camponeses em assembleia.

[14] FEDERICI, 2017, p. 138: "Além de incentivar as tomadas de decisão coletivas e a cooperação no trabalho, as terras comunais eram a base material sobre a qual podia crescer a solidariedade e a sociabilidade campesina. Todos os festivais, os jogos e as reuniões da comunidade camponesa eram realizados nas terras comunais".

[15] FEDERICI, 2017, p. 138: A função social das terras comunais era especialmente importante para as mulheres, que, tendo menos direitos sobre a terra e menos poder social, eram mais dependentes das terras comunais para a subsistência, a autonomia e a sociabilidade. Parafraseando a afirmação de Alice Clark sobre a importância dos mercados para as mulheres na Europa pré-capitalista, é possível dizer que as terras comunais também foram o centro da vida social das mulheres, o lugar onde se reuniam, trocavam notícias, recebiam conselhos e podiam formar um ponto de vista próprio — autônomo da perspectiva masculina — sobre os acontecimentos da comunidade (Clark, 1968, p. 51).

[16] FEDERICI, 2017, p.243-244: "A imagem de um trabalhador que vende livremente seu trabalho, ou que entende seu corpo como um capital que deva ser entregue a quem oferecer o melhor preço, se refere a uma classe trabalhadora já moldada pela disciplina do trabalho capitalista. Contudo, é apenas na segunda metade do século XIX que se pode vislumbrar um trabalhador como este — moderado, prudente, responsável, orgulhoso de possuir um relógio (Thompson, 1964), e que considera as condições impostas pelo modo de produção capitalista como "leis da natureza" (Marx, 1909, t. i, p. 809) —, um tipo que personifica a utopia capitalista e que é ponto de referência para Marx".

[17] FEDERICI, 2017, p.155. "(...) multidões erravam pelos campos, chorando e gemendo, "era tanta fome que poderiam devorar brotos nos campos" (Le Roy Ladurie, 1974); ou invadiam as cidades para aproveitar a distribuiçãode cereais ou para atacar as

saíam para exportação. Foi tamanha fome que o contingente populacional começou a sofrer um declínio no século XVII.

As mulheres sofreram ainda mais que os homens as consequências dos cercamentos, pois tinham menor possibilidade de mobilidade, por poderem estar grávidas ou pelo risco de sofrerem ataques sexuais pelo caminho. Pelo fato de serem ainda mais afetadas que os homens foram também as que mais resistiram, realizando inúmeras rebeliões pela arrancada das cercas.

Ligado ao processo de expropriação de terra, como outro pilar de estruturação do modo de produção capitalista, destaca-se o colonialismo, conforme ressaltado. A busca desenfreada por força de trabalho, por parte das classes dominantes europeias, gerou a invasão de outros continentes como o americano e o Africano. Terras foram cercadas,[18] povos foram pilhados e principalmente escravizados, com a finalidade de produção de mercadorias. Um mercado intercontinental de gente, altamente lucrativo, foi criado, a partir da captura dos povos africanos e seu transporte forçado para as Américas. Comerciantes sedentos de sangue viviam apenas de capturar pessoas na África, jogá-las em um navio empilhadas como se fossem coisas e vendê-las nas Américas[19] , conforme afirma bell hooks (2019, p.40):

> No início, a bordo de um navio, toda pessoa escravizada era marcada por ferro quente. Um chicote "gato de nove caudas" era usado pelos escravizadores para açoitar os africanos que gritassem de dor ou resistissem à tortura. Mulheres eram gravemente açoitadas por chorarem. Arrancavam suas roupas e batiam em todas as partes de seu corpo. Ruth e Jacob Weldon, um casal africano que viveu os horrores da rota da escravidão, viu "mães com bebês no peito maldosamente marcadas e cicatrizadas, até parecer que o próprio céu castigaria os infernais torturadores com a condenação que eles tanto mereciam.

Silvia Federici descreve que a sede de controle da força de trabalho era tão grande que, em pouco mais de um século, 90% da população indígena foi exterminada, no que a maioria dos estudiosos concorda em chamar de um verdadeiro holocausto americano.[20]

Como resultado da necessidade de maior vulnerabilização e controle destas populações escravizadas, hierarquias raciais foram estabelecidas. No início da invasão das Américas, Silvia Federici ressalta que estas hierarquias raciais não eram tão acentuadas, pois o menor número dos colonizadores sugeria que era necessário povoar o continente através, principalmente, do estupro de indígenas. Quando a mestiçagem assumiu um ponto que começou a ameaçar o domínio dos colonizadores brancos, o racismo passou a ser fortemente estabelecido para diferenciação entre brancos e não brancos.

Em Meryland, no estado da Virgínia, foi imposta uma lei que criminalizava casamentos interétnicos, mostrando que se foi necessária tal criminalização, é provável que estas uniões fossem de fato muito

---

casas e os armazéns dos ricos que, por sua vez, corriam para conseguir armas e fechar as portas das cidades de modo a manter os famintos do lado de fora (Heller, 1986, pp. 56-63)".

[18] FEDERICI, 2017, p.130: "O maior processo de privatização e cercamento de terras ocorreu no continente americano, onde, no início do século XVII, os espanhóis tinham se apropriado de um terço das terras comunais indígenas sob o sistema de encomenda (...)".

[19] hooks, 2019, p.40: "Depois de serem marcados, todos os escravizados ficavam sem qualquer peça de roupa. A nudez da mulher africana servia como um constante lembrete de sua vulnerabilidade sexual. Estupro era um método comum de tortura usado pelos escravizadores para subjugar negras recalcitrantes. A ameaça de estupro e de outras violências físicas causava terror psíquico nas africanas que haviam sido deslocadas. Robert Shufeldt, um estudioso do comércio de pessoas escravizadas, registrou o predomínio de estupro em navios negreiros. Ele afirma: "naquela época, várias negras chegavam a nossos litorais já engravidadas por alguém da tripulação demoníaca que a trouxe para cá".

[20] FEDERICI, 2017, p.126: Nota 61. "A dimensão da catástrofe demográfica causada pelo "intercâmbio colombiano" continua sendo debatida até hoje. As estimativas do declínio da população na América do Sul e na América Central no primeiro século pós-colombiano variam muito, mas a opinião acadêmica contemporânea é quase unânime em comparar seus efeitos a um holocausto americano".

comuns[21]. Em outras palavras, hierarquias raciais foram impostas de cima para baixo como forma de aumentar os direitos de brancos e negar direitos a pessoas não brancas.

O racismo não ocorreu naturalmente, mas foi imposto de cima para baixo, inclusive para justificar a escravização de corpos negros e indígenas, como maneira de manifestar que estes corpos seriam menos humanos e também para dividir a classe trabalhadora, conforme ressalta DAVIS, 2016, p.129: "Claro, essa luta entre a classe trabalhadora branca e negra não era inevitável. Entretanto, apologistas da nova classe de capitalistas monopolistas estavam determinados a provocar essa divisão racista".

Conforme mencionado, o colonialismo representou um dos elementos do tripé de constituição da relação de exploração capital, com a captura, escravização de povos negros e indígenas, estabelecendo hierarquias raciais para maior exploração de seus trabalhos. Os elementos sexismo, expropriação (principalmente de terras) e racismo constituíram-se como elementos da acumulação primitiva de capital, formando a relação capital acima exposta, qual seja: uma relação de exploração em que uma parte detém os meios de produção, a terra, o poder de comandar trabalho e em geral é branca e masculina e a outra parte que não possui nada além de sua força para vender no mercado ou é escravizada como foi o caso das populações negras e indígenas e as populações que ainda hoje vivem em condições análogas à escravidão. A parcela mais pobre da classe trabalhadora é, em geral, feminina e negra.

Uma questão que pode ser colocada é: por que a parcela mais pobre da classe trabalhadora é feminina e negra? A partir da análise deste modo de produção, pode-se dizer que quanto mais fatores de inferiorização gerados e mantidos pelo processo de acumulação primitiva uma pessoa possui, mais oprimida/pobre esta pessoa tende a ser ainda hoje.

Em outros termos, vimos que o processo de caça às bruxas representou uma campanha de terror e perseguição das mulheres, a fim de que seus corpos se transformassem em territórios político-econômicos para a reprodução de gente, gerando uma mística da inferioridade que justificaria a colocação destas mulheres em locais subordinados. Por outro lado, vimos como o processo de racismo foi estabelecido, a partir do colonialismo, por meio da escravização de povos negros e indígenas. Por fim, vimos como a construção da força de trabalho "livre" dos meios de produção e livre para se vender no mercado, significou a expropriação, especialmente da terra. Assim, a pessoa mais vulnerável/pobre do sistema é aquela que carrega mais fatores de vulnerabilização como o fato de ser mulher, negra e não possuidora dos meios de produção, o que de fato se verifica pelos dados: as mulheres negras são, em geral, as mais pobres do sistema, seguidas do homem negro despossuído, da mulher branca e do homem branco, este último, em geral, nas partes superiores da pirâmide de renda.[22]

O Capital se constitui como esta complexa relação em que quanto mais grupos vulneráveis, a partir da constituição de místicas da inferioridade, maior a possibilidade de exploração de trabalhos remunerados e não remunerados como os trabalhos reprodutivos e escravos.

[21] FEDERICI, 2017, p.216: "No entanto, este processo não foi automático. Assim como o sexismo, o racismo teve que ser legislado e imposto. Dentre as proibições mais reveladoras, devemos, mais uma vez, levar em conta que o casamento e as relações sexuais entre negros e brancos foram proibidos. As mulheres brancas que se casaram com escravos negros foram condenadas e os filhos gerados desses casamentos foram escravizados pelo resto de suas vidas. Estas leis, aprovadas em Maryland e na Virginia, na década de 1660, são provas da criação de cima para baixo de uma sociedade segregada e racista, e de que as relações íntimas entre "negros" e "brancos" deveriam ser, efetivamente, muito comuns, se para acabar com elas considerou-se necessário recorrer à escravização perpétua".

[22] De acordo com dados do IPEA de 2015, o rendimento médio mensal, no Brasil, dos homens brancos era de R$ 2.509,7, o rendimento mensal das mulheres brancas, no mesmo ano, era de R$ 1.765,0, enquanto o rendimento mensal dos homens negros era de R$ 1.434,1 e o das mulheres negras era de R$ 1.027,5.

Nesta relação há aqueles que exploram, a burguesia, os donos dos meios de produção e aqueles que são explorados, a classe trabalhadora que não possui nada além de sua força para vender no mercado. Esta classe trabalhadora, contudo, não é homogênea, ela foi historicamente dividida e hierarquizada, a partir dos processos acima mencionados, como o processo de colonialismo e racismo que escravizou e inferiorizou pessoas negras e indígenas, a caça às bruxas que perseguiu e rebaixou mulheres por meio da construção de uma mística da inferioridade feminina, para que reproduzissem e realizassem os trabalhos reprodutivos sem remuneração e os cercamentos de terras que expropriaram camponeses, camponesas e povos originários para que se tornassem totalmente carentes dos meios de produção e fossem forçados a vender sua força de trabalho.

A exploração do trabalho acontece por meio da apropriação indevida por parte dos donos dos meios de produção de parte do produto produzido por trabalhadores e trabalhadoras assalariadas, bem como pela extração da totalidade do produto produzido por pessoas escravizadas e por mulheres quando realizam os trabalhos reprodutivos sem remuneração.

Conforme mencionado, a categoria mulher não é um universal homogêneo, mas sim dividido entre mulheres brancas e racializadas. As primeiras foram inferiorizadas a partir da construção de uma mística da fragilidade e pouca aptidão a trabalhos que não fossem os reprodutivos, enquanto as segundas sofreram os piores tipos de inferiorização, a partir da escravização e da construção de uma mística das mulheres "burros de carga" que sempre estariam aptas aos trabalhos pesados, quando não eram hiperssexualizadas e abusadas por serem sempre retratadas como "coisa".

Monsieur Le Capital forma-se, assim, como um sujeito automático[23] em que o lucro (leia-se extração de mais-valor, a partir da exploração do trabalho) é o objetivo de todo processo. Este sujeito automático firma-se como um vampiro que cresce quanto mais sangue tira de trabalhadores e trabalhadoras. A cada novo ciclo de reprodução do capital, não somente ele se expande na forma dinheiro, por meio da exploração do trabalho, mas também as classes e as relações que o constituem são reafirmadas, incluindo a relação de exploração dos trabalhos assalariados e não assalariados (escravizado e reprodutivos realizados pelas mulheres), em que pessoas vulnerabilizadas por diferentes místicas da inferioridade são hiperexploradas.

No que concerne ao racismo, podemos observar que uma mística da inferioridade foi tecida desde o momento da violenta escravização desses corpos. Pessoas negras e indígenas passaram a ser retratadas como menos humanas, inferiores, seus traços passaram a ser pintados como se fossem feios ou ridicularizados como a figura da nega maluca[24]ou a figura do mito do indígena canibal. Um constante apagamento de epistemologias, de saberes ancestrais desses povos, foi posto em ação, a partir do que inúmeras pensadoras do feminismo negro denominaram de epistemicídio. Tal apagamento de conhecimentos dos povos negros opera até os dias atuais, como no exemplo da perseguição de religiões de matrizes africanas. A citação abaixo define o termo epistemicídio:

> (...) processos de aniquilamento da capacidade cognitiva e da confiança intelectual. É fenômeno que ocorre pelo rebaixamento da autoestima que o racismo e a discriminação provocam no cotidiano escolar; pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição

[23] MARX, 2013, p.297: "Na circulação D-M-D, ao contrário, mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio valor: o dinheiro como seu modo de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado. O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e, com isso, transforma-se no sujeito automático do processo".

[24] RIBEIRO, 2018, p. 42: "Há algum tempo, a comediante Kéfera Buchmann gravou um vídeo chamado "Tá liberado, é Carnaval!" em que aparece pintada de preto, com uma peruca black power, dançando de forma ridícula e caricata. Ou seja, se utilizando da versão brasileira do blackface, a "nega maluca". A humorista ultrapassa todos os limites do bom senso e do respeito ao retratar mulheres negras de forma tão ultrajante. Nunca vi uma mulher negra se comportar do modo como ela a retrata

> do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar. A esses processos denominamos epistemicídio. (CARNEIRO, apud RIBEIRO, 2019, p.79)

Lélia Gonzalez cunha termos como divisão racial do trabalho para mostrar que o racismo produz uma hiperexploração da mão-de-obra negra[25]. De acordo com a autora, esta população é mantida em uma massa marginal, em um local de desemprego constante e quando absorvida pelo mercado é colocada em bicos, trabalhos intermitentes, temporários, mal remunerados, de baixo prestígio social; em geral em ocupações manuais.

Às mulheres negras seriam destinados basicamente dois locais do ponto de vista da ocupação: ou o local de empregadas domésticas em uma clara herança de seu passado como mulheres escravizadas, mucamas (mães pretas) que realizavam os serviços domésticos nas casas grandes ou o local de mulheres hiperssexualizadas, numa alusão aos constantes abusos sexuais cometidos durante a escravidão[26]. No presente, a figura da mulher negra hiperssexualizada retorna com os abusos em seu ambiente de trabalho ou como a negra do carnaval retratada quase nua.

Lélia ainda ressalta que, em menor número, as mulheres negras seriam trabalhadoras rurais como herança de seu passado como trabalhadoras do eito. Contudo, o único local em que estas mulheres seriam vistas como sujeitos seria como mães de santo em religiões de matrizes africanas.

Do ponto de vista dos homens negros, a divisão racial do trabalho também impera de maneira violenta, pois os trabalhos ocupados por estes homens são, em geral, mal remunerados, temporários, com baixa proteção legal, em sua maioria trabalhos pesados braçais, quando não estão desempregados ou vivendo apenas de "bicos". O desemprego permanente ligado ao racismo leva a uma constante perseguição policial dos homens negros[27]. Estes homens precisam, frequentemente, andar com seus documentos ou comprovantes de emprego para provar sua inocência, já que são julgados como culpados, *a priori*.

De acordo com a autora, no Brasil, haveria uma espécie de desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo[28]. O primeiro tipo que ela descreve seria um capitalismo industrial monopolista, moderno, que daria o tom de funcionamento de todas as outras formas de capitalismo e empregaria uma mão-de-

[25] GONZALEZ, 2018, p. 65: "É nesse sentido que o racismo - enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas - denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. Em termos de manutenção do sistema econômico como um todo, ele é um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema da estratificação social. Desnecessário dizer que a população negra, em termos de capitalismo monopolista, é que vai constituir, em sua grande maioria a massa marginal crescente".

[26] GONZALEZ, 2018, p.45: "De um modo geral, a mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação "profissional": doméstica e mulata".

[27] GONZALEZ, 2018, p.145: "Além disso, aqui também se tem a presença policial: só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar, amedrontar. É por aí que se entende que o outro lugar natural do negro sejam as prisões e os hospícios. A sistemática repressão policial, dado seu caráter racista (segundo a polícia todo crioulo é marginal até que se prove o contrário), tem por objetivo próximo a imposição de uma submissão psicológica através do medo".

[28] GONZALEZ, 2018, p.56: " A presença dos três processos de acumulação, sob a hegemonia do capital industrial monopolista, demonstra, por outro lado, que o desenvolvimento desigual e dependente mescla e integra momentos históricos diversos. É nesse momento de sua análise (p. 122) que Nun retorna à questão da funcionalidade da superpopulação relativa afirmando que, no nosso caso, grande parte dela se torna supérflua e passa a constituir uma massa marginal" em face do processo de acumulação hegemônico, representado pelas empresas monopolistas. As questões do desemprego e subemprego incidem exatamente sobre essa população. No desenvolver deste trabalho, verificamos de que maneira o gênero e a etnicidade são manipulados de tal modo que, no caso brasileiro, os mais baixos níveis de participação na força de trabalho, «coincidentemente» pertencem exatamente às mulheres e à população negra».

obra com maior qualificação, maior salário e proteção legal[29]. A mão-de-obra empregada por este tipo de capitalismo seria majoritariamente branca.

Sob a égide do tipo de capitalismo descrito acima, estaria o capitalismo competitivo que seria um capitalismo das pequenas empresas, inclusive de serviços, que empregaria uma boa parcela da população negra e, por fim, o capitalismo comercial[30], remetendo diretamente ao nosso passado colonial escravocrata. Este último tipo de capitalismo alude a formas arcaicas de emprego da mão-de-obra, muitas vezes não remunerada em dinheiro, sendo composto, principalmente, por pessoas negras.

É interessante notar que quanto menor a remuneração, a proteção legal e de menor prestígio social a ocupação, maior a quantidade de pessoas negras. Isto se deve ao passado escravocrata que não indenizou e não concedeu nenhum palmo de terra àqueles que sofreram o jugo da escravidão.

As populações negras sofrerem também uma divisão racial do espaço[31], pois, por todo seu histórico de estarem submetidas à escravidão (e à nenhuma reparação pós-abolição) teria feito com que migrassem para as áreas mais precárias das cidades, com contestação de posse, em alagados, morros, sem saneamento básico, muitas vezes sem água e luz.

Quando Lélia Gonzalez compara famílias brancas e negras de renda igual, ela nota que as famílias negras possuem maior número de pessoas trabalhando para conseguir a mesma renda. Muitas crianças negras precisam trabalhar para complementar a parca renda da família. Isso leva a um ciclo vicioso em que crianças, já pobres e afetadas pelo racismo, não possuem a oportunidade de estudar e mesmo quando conseguem frequentar a escola, não têm o mesmo acesso à material escolar ou condições de estudo em casa.[32] Muitas destas famílias são numerosas e algomeram-se em pequenos barracos.[33]

[29] GONZALEZ, 2018, p.56: "Uma segunda diferença remete-nos à distinção entre as duas espécies de capital: "a) monopolista - alta taxa de rendimentos; prédeterminação a médio, dos custos; menor incidência relativa de mão de obra sobre os custos, etc, implicam, em termos de força de trabalho, na integração estável do trabalhador na empresa (salários maiores, cumprimento das leis sociais, capacidade de negociação com organizações trabalhistas, etc), b) competitivo (satelitizado pelo anterior ou com seu campo de atuação reduzido) - demanda instável; margem de lucro pequena ou flutuante; créditos restringidos; baixa produtividade, grande contingentes de mão de obra implica numa tendência para redução dos salários a baixos níveis, no não cumprimento das leis sociais, na neutralização da ação social".

[30] GONZALEZ, 2018, p.35: "a presença atual, em diferentes expressões, do capital comercial relacionado a formas pré-capitalistas de exploração da mão-de-obra, articula-se (em graus de maior ou menor complexidade) com o setor hegemônico da economia e de maneira proveitosa para este último".

[31] GONZALEZ, 2018, p.145: "Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos habitacionais (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço".

[32] GONZALEZ, 2018, p. 80: "E lutar pela sobrevivência significa, para tais famílias apelar para todas as formas possíveis no sentido de conseguir alimento e permanecer em seu estado de fome congênita. Significa não poder deixar suas crianças irem à escola porque também elas, têm que ajudar nessa luta pela sobrevivência. Que se pense, aqui, nos casos de exploração do trabalho infantil em nosso país, tanto no campo quanto na cidade (em termos urbanos, por exemplo, que se pense nos pequenos vendedores, engraxates, lavadores de carro etc.)".

[33] GONZALEZ, 2018, p.145: No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos, cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias". JESUS, 1992, pp.52-53: 23 DE MAIO Levantei de manhã triste porque estava chovendo. (...) O barraco está numa desordem horrivel. E que eu não tenho sabão para lavar as louças. Digo louça por hábito. Mas é as latas. Se tivesse sabão eu ia lavar as roupas. Eu não sou desmazelada. Se ando suja é devido a reviravolta da vida de um favelado. Cheguei a conclusão que quem não tem de ir pro céu, não adianta olhar para cima. E igual a nós que não gostamos da favela, mas somos obrigados a residir na favela.

De acordo com a autora, o racismo brasileiro funciona através da ideologia do branqueamento,[34] em que brasileiros e brasileiras negam suas origens a partir do desejo incutido de embranquecer. Somos ensinadas e ensinados a desejar embranquecer, sendo que uma das formas comuns de consolidar este desejo se dá através do casamento com pessoas brancas, bem como a partir da negação de sua descendência negra.[35]

Fanon analisa este desejo de embranquecimento em que mulheres negras desejam homens brancos como maneira de tentar se salvar do racismo e homens negros aspiram a mulheres brancas[36]. Somos todos ensinados a tentar ocultar as nossas origens africanas em um tipo de racismo à brasileira que Lélia cunha como ideologia do branqueamento. Tentamos, constantemente, apagar nossos traços africanos alisando o cabelo, celebrando nossa descendência europeia, escolhendo parceiros brancos para ter filhos mais brancos. Neste tipo de racismo a miscigenação é estimulada e não condenada.

No racismo que impera no Brasil (e em outros lugares da América Latina) não se encontram placas de proibidas pessoas negras, mas essas pessoas são colocadas em "seus lugares", com anúncios de contratação de trabalhadores com a seguinte ressalva: "procuram-se pessoas de boa aparência" (leiam-se somente pessoas brancas). Quando entramos em um local em que não há nenhuma pessoa negra, fica claro que ali não é o seu local...

De acordo com Lélia, recalcamos constantemente nossas raízes africanas e isto tende a retornar como desejo de mais violência contra as pessoas negras, daí a nossa passividade diante do verdadeiro genocídio negro que impera até os dias atuais em nosso país.[37]

Outro elemento que escamoteia e incentiva o racismo é o mito da democracia racial que tenta expressar a não existência do racismo no Brasil, pelo fato de sermos um povo miscigenado[38]. Na realidade, porém, podemos perceber sensivelmente e pelos dados que a população negra está e sempre esteve submetida às piores condições de vida, seja do ponto de vista do tipo de emprego, seja do ponto de vista da valorização social dos trabalhos que fazem, seja do ponto de vista da moradia, do acesso à saúde ou à educação, sem mencionar a constante perseguição policial a qual os homens negros estão submetidos, conforme mencionado.

Vimos acima como opera a hiperssexualização das mulheres negras, mais grave do que a objetificação que as mulheres brancas sofrem, porque seus corpos sempre foram vistos como objetos cuja propriedade não lhes pertence em absoluto. Vimos que a mística das mulheres negras envolve sua redução a trabalhadoras "burros de carga" que aos olhos sociais sempre estariam dispostas a realizar os trabalhos mais pesados e

[34] GONZALEZ, 2018, p.326: "O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento".

[35] Segundo Barreto, na teoria de Lélia Gonzalez, "a cultura brasileira é negra, ainda que o racismo tente neuroticamente negar. Para a autora, o racismo era uma construção com benefícios sociais e econômicos para os brancos de todas as classes. E também um sintoma (manifestação em público para um problema interno maior) do que vivem os brasileiros ao projetarem e desejarem-se brancos descendentes de europeus em um país negro. Essa seria a neurose de nossa cultura". (BARRETO, 2018, p.23).

[36] FANON, 2008, p.76: "Conversando recentemente com alguns antilhanos, soubemos que a preocupação mais constante daqueles que chegam na França é dormir com uma mulher branca. Logo que desembarcam no Havre, dirigem-se às casas de prostituição. Uma vez cumprido este rito de iniciação à "autêntica" virilidade, tomam o trem para Paris".

[37] RIBEIRO, 2019b, p.54: "Seria mais responsável e ético discutir o fato de que a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado no Brasil, o que mostra que indivíduos negros compartilham experiências de violência estatal pelo fato de pertencerem ao grupo negro (locus social), do que perder energia em falar das experiências individuais distintas como se isso não fosse próprio do humano (...)".

[38] GONZALEZ, 2018, p.35: "Este fato daria origem, na década de 30, à criação do mito que até os dias de hoje afirma que o Brasil é uma democracia racial. Gilberto Freyre, o famoso historiador e sociólogo é seu principal articulador, com sua teoria do lusotropicalismo. O efeito maior do mito é a crença de que o racismo inexiste em nosso país graças ao processo de miscigenação (...)".

de menor remuneração, encarnadas no local de empregadas domésticas. Para além do trabalho pesado, estas mulheres são hiperssexualizadas e abusadas, muitas vezes, no próprio ambiente de trabalho como empregadas domésticas.

As mulheres brancas, como vimos, seriam submetidas à uma mística da fragilidade, baixa racionalidade, hipersensibilidade que as confinaria aos trabalhos reprodutivos sem remuneração, aos trabalhos de cuidado de crianças e idosos, aos trabalhos domésticos e sexuais. Estas mulheres serviriam de sacos de pancadas de seus maridos, trabalhadores que recuperam seus egos perdidos em seus trabalhos às custas dessas mulheres. Importante notar que as mulheres brancas de classe média para cima contratam mulheres negras para realizar estes trabalhos, embora continuem sendo as responsáveis por gerenciar tais tarefas.

As místicas tanto das mulheres negras quanto das mulheres brancas servem para vulnerabilizar, manipular estes contingentes populacionais, para garantir que a reprodução social fique nas costas delas[39] e quando entrem no mercado de trabalho sejam mantidas, em grande parte, em profissões que são extensão dos trabalhos reprodutivos, com rendimentos menores em relação aos homens.

Nos topos das carreiras e em trabalhos de maior prestígio social elas, normalmente, são minoria. Dado que é replicado no microcosmos da área acadêmica do curso de filosofia, pois como mostra Carolina Araújo, embora 38,4% dos concluíntes do curso de filosofia sejam mulheres, elas são apenas 19,95% das docentes de Pós-Graduação, demonstrando uma acentuada queda em sua ocupação de espaços, conforme a carreira avança.

> Há 38,4% de mulheres que concluem a graduação em filosofia e apenas 19,95% de mulheres que são docentes de pós-graduação, no Brasil. A proporção de mulheres diminui em 48%, da formatura na graduação para a entrada de docentes na Pós-Graduação. O número de homens aumenta de 61,6% de formandos na graduação de filosofia para 80,05% em sua participação como docentes na pós-graduação, com um aumento de 29,95%. (ARAÚJO, 2015, p.8)

A forma da inferiorização atual das mulheres remonta ao processo de caça às bruxas que perseguiu e rebaixou milhões de mulheres para que ficassem isoladas, circunscritas, principalmente, aos trabalhos reprodutivos não remunerados, em um núcleo familiar restrito e vigiado pelos homens. Quando interessa explorar estes trabalhos de outras maneiras, vimos que sempre irão em uma condição de inferioridade ao mercado.

O tripé expropriação (constante), racismo e sexismo compõem o sujeito automático capital que cresce quanto mais trabalho explora, quanto mais contingentes populacionais inferioriza sempre com o objetivo de pagar os mínimos salários ou nenhum salário, para extrair o máximo possível de parcela de trabalho não pago na forma de mais-valor.

Conforme mencionado, não é apenas o capital na forma dinheiro que é ampliado a cada novo ciclo de produção, as classes e a inferiorização de contingentes populacionais que sofrem o racismo e o sexismo também são reproduzidas sempre com a finalidade de acúmulo de mais-valor na forma dinheiro. O fato de não decidirmos o que, como e de que forma produzir faz com que esta sociedade seja uma sociedade de produtores privados cujo resultado da produção é a mercadoria que precisa ser vendida no mercado para que seu valor seja transformado em dinheiro[40]. A mercadoria é a forma que o valor de uso assume

[39] SAFFIOTI, 2013, P.74: "o trabalho não pago que ela desenvolve no lar contribui para a manutenção da força de trabalho, tanto masculina quanto feminina, diminuindo, para as empresas capitalistas, o ônus do salário mínimo de subsistência".

[40] MARX, 2013, p.187: "A antítese, imanente à mercadoria, entre valor de uso e valor, na forma do trabalho privado que ao mesmo tempo tem de se expressar como trabalho imediatamente social, do trabalho particular e concreto que ao mesmo tempo é tomado apenas como trabalho geral abstrato, da personificação das coisas e coisificação das pessoas – essa contradição imanente adquire nas antíteses da metamorfose da mercadoria suas formas desenvolvidas de movimento (...)".

no modo de produção capitalista e que carrega a marca da exploração e rebaixamento desses imensos contingentes populacionais.

Desta maneira, o sujeito automático capital, a relação capital, cresce e se fortalece, quanto mais exploração do trabalho, sexismo e racismo são produzidos e reproduzidos, deixando para nós uma pista de que não parece ser possível superar estes elementos, sem transpor este próprio modo de produção.

**Referências bibliográficas**

ARAÚJO, C. Quatorze anos de desigualdade: mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017. *Cadernos de Filosofia Alemã*: Crítica e Modernidade, [S. l.], v. 24, n. 1, p. 13-33, 2019. DOI: 10.11606/issn.2318-9800.v24i1p13-33. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/155750.

BARRETO, R. *Lélia Gonzalez, Uma intérprete do Brasil*, in: *Primavera para as Rosas Negras.* Diáspora Africana, 2018.

CARNEIRO, S. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas.* Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTO, R. *Marx: Lógica e Política.* Tomo I. São Paulo: Editora 34, 2009.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva.* São Paulo: Elefante, 2017.

GONZALEZ, L. *Primavera para as Rosas Negras.* Diáspora Africana, 2018.

hooks b. E eu não sou uma mulher? Rio de Janeiro: Rosas dos tempos, 2019.

IPEA. *Retrato das desigualdades de Gênero e Raça.* Indicadores pobreza, distribuição e desigualdade de renda, 2015.

JESUS, C. M. de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada.* São Paulo: Ática, 1992.

MARX, K. *A Sagrada Família.* São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MARX, K. *O Capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, D. *Lugar de fala*. São Paulo: Pólen, 2019.

RIBEIRO, D. *Pequeno Manual Antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019b.

RIBEIRO, D. *Quem tem medo do feminismo negro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SAFFIOTI, H. A Mulher na Sociedade de Classes: Mito e Realidade. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SAFFIOTI, H. O Poder do Macho. São Paulo: Moderna, 1987.

# Senhores, servos e nós: Entre leituras agonísticas e reconciliatórias da luta por reconhecimento na *Fenomenologia do espírito*[1]

## *Masters, slaves, and us (philosophers): Between agonistic and reconciliatory readings of the struggle for recognition in the Phenomenology of Spirit*

Mariana Teixeira
Pesquisadora Universidade de Lisboa (CFLU)
mariana.o.teixeira@edu.ulisboa.pt

**Resumo:** A notória seção da *Fenomenologia do espírito* que trata da figura do senhor e do servo tem inspirado diversas tradições da filosofia social e política desde Hegel. Este artigo explora duas variantes interpretativas centrais dessa seção: a *agonística*, popularizada por Alexandre Kojève, enfatizando a luta de vida ou morte, e a *reconciliatória*, focada no reconhecimento recíproco. Como as duas leituras, embora opostas, encontram respaldo no texto hegeliano, propomos a hipótese de que isso se deve ao modo de apresentação da *Fenomenologia*, que alterna entre as perspectivas da consciência natural e filosófica. Defendemos, então, que estas devem ser consideradas em sua interdependência a fim de evitar interpretações unilaterais. As apropriações críticas da "dialética do senhor e do escravo" (como é muitas vezes chamada) feitas por Simone de Beauvoir e Frantz Fanon são mobilizadas, finalmente, para iluminar a ideia de que apreender a história como ela é experienciada é tão vital quanto descrevê-la como ela aparece "para nós", filósofos.

**Palavras-chave:** Beauvoir; dialética do senhor e do escravo; Fanon; Hegel; Kojève; luta por reconhecimento.

**Abstract:** The notorious section of the *Phenomenology of Spirit* on the figure of the lord and the bondsman has inspired various traditions of social and political philosophy since Hegel. This article explores two main interpretive variants of this section: the *agonistic*, popularized by Alexandre Kojève, emphasizing the life-and-death struggle, and the *reconciliatory*, which focuses on reciprocal recognition. As the two readings, although opposed to one another, find support in Hegel's text, we propose the hypothesis that this is due to the *Phenomenology*'s presentation mode, which alternates between the perspectives of natural and philosophical consciousness. We then argue that these should be considered in their interdependence in order to avoid one-sided interpretations. Lastly, the critical appropriations of the "master-slave dialectics" (as it is often called) carried out by Simone de Beauvoir and Frantz Fanon are mobilized to illuminate the idea that grasping history as it is experienced is just as vital as describing it as it appears "for us", philosophers.

**Keywords:** Beauvoir; Fanon; Hegel; Kojève; master-slave dialectics; struggle for recognition.

[1] Este artigo baseia-se em palestra proferida no *XII Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira*, realizado em novembro de 2023 na Universidade de Brasília, e em Teixeira (2022a). Uma versão mais detalhada dos argumentos apresentados aqui será publicada em formato de livro com o título *Misplaced Dialectics* (TEIXEIRA, 2025) atualmente no prelo.

Recebido em 22 de julho de 2024. Aceito em 29 de agosto de 2024.

## Introdução

A seção IV.A da *Fenomenologia do espírito* – "Independência e dependência da consciência-de-si; domínio e servidão" – está entre as mais influentes passagens da obra de Hegel. A relação entre o senhor e o servo aí presente suscitou uma ampla gama de interpretações e serviu de ponto de partida (tanto em tom apologético quanto crítico[2]) para diversas tradições filosóficas, especialmente a partir de meados do século XX. Com imagens potentes, como a da luta de vida ou morte e a do reconhecimento mútuo, os ecos dessa figura filosófica reverberam também em eventos históricos marcantes dos últimos cem anos, indo muito além dos arquivos da história da filosofia.

Curiosamente, essa passagem foi e continua a ser interpretada de maneiras muito diversas, e até antagônicas entre si – o que dá provas da sua complexidade bem como da riqueza de questões que suscita. Este artigo tem como objetivo mapear as variantes de uma das principais chaves interpretativas dessa figura mediante uma distinção entre leituras *agonísticas* e leituras *reconciliatórias*, e em seguida apresentar uma hipótese analítica a respeito do modo de apresentação empregado por Hegel na *Fenomenologia* a fim de explicar a existência de interpretações igualmente plausíveis, porém opostas uma à outra, daquilo que ficou conhecido como "a dialética do senhor e do escravo".[3]

Note-se preliminarmente ainda que, se a alguns pode parecer inoportuno abordar esse tópico hoje – há quem considere que tudo o que havia a ser dito sobre ele já teria sido dito e que a banalização dessa passagem da *Fenomenologia* teria levado a versões simplistas e mesmo distorcidas da filosofia hegeliana –, por outro lado constata-se que a figura do senhor e do servo exerce um fascínio duradouro, sendo continuamente redescoberta, reinterpretada e revitalizada por sucessivas gerações de leitores e leitoras. Nossa questão recai precisamente sobre a permanente atração exercida pelo modo como Hegel retrata essa relação em seus dois momentos: a luta de vida ou morte e o reconhecimento recíproco, e procuramos mostrar que uma análise das leituras contemporâneas desta passagem traz à tona novas reflexões não apenas sobre a "dialética do senhor e do escravo" e seu lugar na *Fenomenologia*, mas também sobre o caráter da exposição fenomenológica no contexto do conjunto da obra de Hegel e, por consequência, sobre o estatuto da experiência da consciência como mero caminho para o saber ou como já saber propriamente dito.

Iniciamos a exposição (parte 1) relembrando brevemente os principais aspectos da figura do senhor e do servo na *Fenomenologia* para, então, explorar duas maneiras diferentes de ler essa seção: a agonística e a reconciliatória. A *leitura agonística* (parte 2) tornou-se dominante desde meados do século passado a partir da interpretação de Alexandre Kojève e considera essa figura como um modelo da luta por reconhecimento entre o eu e o Outro que está na base da formação intersubjetiva da subjetividade humana. Outros autores,

[2] Afinal, como diz Judith Butler ao abordar o legado hegeliano nas obras de Deleuze, Foucault e Derrida, "Hegel não é tão facilmente descartado, mesmo por aqueles que afirmam estar além dele" (BUTLER, 1987, p. 175).

[3] Antes de tudo, cabe fazer uma observação terminológica relativa à tradução do termo alemão *Knecht*, utilizado por Hegel nessa seção. Embora não seja incomum, o uso do termo "escravo" para este fim é hoje contestado por muitos intérpretes por conta da indiferenciação com relação ao uso que Hegel faz do termo *Sklave* (sobre isso, ver a sistematização de PELEGRINO DA SILVA, 2009). Além disso, Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière (1987, p. 9-12), por exemplo, questionam a expressão "dialética do senhor e do escravo", que se tornou bastante difundida, não apenas por esse aspecto da tradução de *Knecht*, mas também pelo uso do termo "dialética", o que adicionaria uma camada de dificuldades interpretativas à passagem em questão. Por estas razões, os autores preferem utilizar a expressão "figura Domínio e Servidão" ("*figure Maîtrise et Servitude*", ibid., p. 12; trad. nossa). Aqui, ao reconstruir os argumentos de Hegel, utilizamos o termo "servo" para verter *Knecht*, resguardando assim o parentesco com o contexto feudal usualmente associado ao termo empregado pelo filósofo. No entanto, especialmente ao abordar a apropriação francesa da *Fenomenologia*, mantivemos o termo "escravo" para preservar a correspondência com o francês *esclave*, que é a palavra utilizada pelos autores e autoras em questão. Nestes casos, mantivemos a expressão "dialética do senhor e do escravo", mas sempre entre aspas para indicar que não se trata dos termos utilizados pelo próprio Hegel. A tradução de *Herr* por "senhor", por seu turno, é menos controversa; para verter *Herrschaft*, entretanto, utilizamos "domínio" (em lugar de "senhorio"), visto ser mais corrente no português.

contudo, têm criticado a leitura agonística e proposto uma *interpretação reconciliatória* (parte 3), que estaria em maior sintonia com o texto da *Fenomenologia* ao concentrar-se na reciprocidade do reconhecimento e não na luta de vida ou morte que está na origem da relação entre o senhor e o servo, e que é apenas um estágio deficiente na trajetória da consciência em direção ao saber absoluto. Em suma: uma leitura foca na *luta* por reconhecimento, a outra na luta por *reconhecimento*.

É interessante notar, porém, que tanto a leitura agonística quanto a reconciliatória encontram evidências textuais na obra de Hegel para fundamentar suas reivindicações interpretativas – que são, contudo, opostas uma à outra. Isso se deve ao modo de apresentação empregado por Hegel na *Fenomenologia*, que exploramos adiante em sua alternância entre as perspectivas da consciência natural e da consciência filosófica (parte 4). Seguindo a proposta interpretativa de Marcos Müller a respeito de como se deve conceber a relação entre ambas as perspectivas, e fazendo breve referência ao papel da contradição no método especulativo que Hegel expõe na *Ciência da lógica*, nossa hipótese é a de que ambas as leituras podem ser consideradas unilaterais na medida em que se fixam seja na perspectiva da consciência natural, seja na da consciência filosófica.

Para destacar a importância de levar a sério o ponto de vista da consciência natural, isto é, de não a abandonar como mero estágio deficiente, são apresentados então dois importantes momentos da *Wirkungsgeschichte* da leitura agonística da figura do senhor e do servo (parte 5). Na obra de Simone de Beauvoir e de Frantz Fanon, encontramos versões da "dialética do senhor e do escravo" que iluminam a interdependência entre a consciência natural e a filosófica, entre a luta de vida ou morte e o reconhecimento recíproco. Em conclusão, ou como um convite para uma reflexão mais aprofundada, propomos que o desafio que a *Fenomenologia* de Hegel nos coloca hoje é, nas palavras de Marcos Müller (1967, p. 147), "a pergunta pela possibilidade e pelo modo de ciência e consciência-de-si imediata poderem se comunicar, a fim de que cada uma possa atingir a plena dimensão de sua vida".

## 1. Luta por reconhecimento, domínio e servidão na *Fenomenologia do espírito*

As passagens que deram origem à notória "dialética do senhor e do escravo" pertencem à seção A do capítulo IV da *Fenomenologia do espírito*,[4] intitulado "A verdade da certeza de si mesmo", e que é o único capítulo da Parte B ("Consciência-de-si") da obra. Trata-se de um estágio crucial no caminho da consciência em direção ao saber absoluto, quando, após os repetidos fracassos em determinar a verdade do mundo dos objetos nas figuras da certeza sensível (cap. I), da percepção (cap. II) e do entendimento (cap. III), a consciência toma *a si mesma* como o seu objeto. Como simultaneamente sujeito e objeto do conhecimento, ela torna-se *consciente-de-si* e, assim, atinge "seu ponto-de-inflexão, a partir do qual ela se afasta da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além supersensível, para entrar no dia espiritual do presente" (*PhG*: § 177, trad. modificada). Com este ponto de virada representado pela emergência da consciência-de-si, escreve Hegel, entramos agora "na terra pátria da verdade" (*PhG:* § 167).

Uma vez que essa é uma das passagens mais conhecidas da obra de Hegel, não será necessário realizar aqui sua reconstrução detalhada. Para entender o que está em jogo em suas diferentes interpretações, porém, será útil descrever em linhas gerais o movimento dessa seção. Ela pode ser dividida em duas partes: uma que trata do reconhecimento recíproco (§§ 178-184) e outra que desenvolve a luta de vida ou morte e a relação do senhor e do servo (*§§ 185-196*).

[4] Daqui em diante abreviada como *PhG*, seguida do parágrafo em que se encontra o trecho citado. As citações em português foram retiradas da tradução de Paulo Meneses (HEGEL, 2014) e cotejadas com a versão em alemão publicada pela editora Meiner (HEGEL, 1980). Os grifos são do original, a não ser que se indique o contrário. Pelas razões apontadas acima, o termo "escravo", utilizado por Meneses para verter o alemão *Knecht*, foi substituído por "servo".

Na primeira parte, Hegel apresenta o "puro conceito do reconhecimento" (*PhG:* § 185), de acordo com o qual a "consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido" (*PhG:* § 178). O movimento se desenvolve da seguinte maneira: em um primeiro momento, quando se depara com outra consciência, a consciência-de-si se perde e simultaneamente se encontra a si mesma na outra. Essa é uma *alteridade dupla*: de um lado, "ela se acha numa *outra* essência", e, de outro lado, "é a *si mesma* que vê no *Outro*" (*PhG*: § 179). Essa alteridade precisa, então, ser superada, subvertida (*aufgehoben*), de uma maneira igualmente dupla: a consciência, "*primeiro*, deve proceder a suprassumir a *outra* essência independente para assim vir-a-ser a certeza *de si* como essência; *segundo*, deve proceder a suprassumir a *si mesma*, pois ela mesma é esse Outro" (*PhG*: § 180). Essa dupla subversão da dupla alteridade é também um *duplo retorno a si mesma*:

> em *primeiro lugar* a consciência retorna a si mesma mediante esse suprassumir, pois se torna de novo igual a si mesma mediante esse suprassumir *do seu* ser-Outro; *segundo*, restitui também a ela mesma a outra consciência-de-si, já que era para si no Outro. Suprassume esse *seu* ser no Outro, e deixa o Outro livre, de novo. (*PhG*: *§ 181)*

Hegel enfatiza que esse não é um movimento ou uma ação unilateral, de apenas um dos polos: "O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si". E mais: "O agir unilateral seria inútil; pois o que deve acontecer só pode efetuar-se através de ambas as consciências" (*PhG*: § 182). O agir de *ambas* as consciências é duplo: "não só enquanto é agir quer *sobre si mesmo,* quer *sobre o Outro*, mas também enquanto indivisamente é o *agir* tanto de *um* quanto de *Outro*" (*PhG*: § 183).

A consciência-de-si não pode, portanto, ser alcançada de forma solipsista ou monológica, mas apenas a partir de sua relação com o seu outro, vale dizer, com uma outra consciência. Assim, *ambas as consciências que se confrontam são objeto e sujeito do reconhecimento*. Cada consciência-de-si é, para a outra, a mediação consigo mesma; e somente essa mediação permite que cada uma veja a si mesma, e a outra, como uma essência para si. Assim, diz Hegel, "*Eles se reconhecem* como *reconhecendo-se reciprocamente*" (*PhG:* § 184).

No entanto, esse reconhecimento mútuo não é o modo como cada consciência-de-si experiencia imediatamente esse processo. Na segunda parte da seção *(§§ 185-196)*, Hegel explora como esse movimento aparece "para a consciência-de-si" (*PhG:* § 185). Sob essa perspectiva, o "processo vai apresentar primeiro o lado da *desigualdade* de ambas", uma sendo "só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece" (ibid.). Assim, de início, cada consciência busca afirmar sua certeza-de-si, seu ser-para-si, por meio da exclusão de si mesma de tudo o que é outro, visto como "objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo" (*PhG:* § 186). Enquanto cada consciência existe, para a outra, como um objeto inessencial, elas afirmam-se a si próprias como o essencial; "cada uma está certa de si mesma, mas não da outra" (*PhG*: § 186).

Na medida em que cada uma afirma apenas a sua própria independência e nega a independência da outra, surge um confronto entre elas. Apresentar-se como o essencial significa, contudo, negar sua própria vinculação com uma existência determinada, seu apego *à* imediatidade contingente da vida. Assim, nessa busca por assegurar sua independência recíproca, "a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se *provam* a si mesmas e uma à outra através de uma luta de vida ou morte" (*PhG*: § 187). Nesse confronto, portanto, cada consciência-de-si não só busca a morte da outra, mas *é obrigada a colocar sua própria vida em jogo como condição para provar a* sua liberdade (*PhG:* § 187). "O indivíduo que não arriscou sua vida", escreve Hegel, "pode muito bem ser reconhecido como uma *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como reconhecimento de uma consciência-de-si independente" (*PhG:* § 187).

Se a luta levar à morte de um dos oponentes, porém, o movimento em direção ao reconhecimento nunca estará completo, nem mesmo para o polo sobrevivente, já que cada um se engajou nessa luta, em primeiro lugar, para elevar sua certeza-de-si à verdade não apenas em si mesmo, *mas também no Outro*

(*PhG:* § 187). Em outras palavras, o reconhecimento exigido de início, e que motivou a luta, *é para sempre* interditado com a morte – a negação abstrata, não dialética – da outra consciência: "essa comprovação por meio da morte suprassume justamente a verdade que dela deveria resultar, e com isso também a certeza de si mesmo em geral" (*PhG*: § 188).

Alternativamente, diante da luta de vida ou morte, um dos polos da disputa se rende, justamente pelo temor de perder a vida, e submete-se assim *à vontade do outro.* A unidade simples da consciência-de-si imediata dissolve-se, desse modo, em dois momentos: a consciência-de-si independente, que é para si, e a consciência-de-si dependente, que é apenas para outro; "Uma *é o senhor*, outra *é o servo*" (*PhG:* § 189).

Uma diferença crucial entre eles está na relação que estabelecem com seus próprios desejos e com os objetos que podem satisfazê-los. Quando confrontados com uma coisa no mundo como objeto do desejo, tanto o senhor quanto o servo a negam, mas o fazem de maneiras inteiramente distintas: o servo *trabalha* na coisa para *a fruição do senhor*; e o senhor *desfruta* da coisa *produzida pelo servo*. A relação de cada um com a coisa, portanto, é mediada pelo outro e, inversamente, a relação de um com o outro é mediada pela coisa (*PhG*: § 190). O servo, não tendo sido capaz de abstrair da coisa na luta de vida ou morte, mostra-se dependente e acorrentado à sua existência natural. O senhor, por outro lado, ao consumir a coisa e assim eliminá-la, não se vê confrontado com a independência da coisidade; ele é, portanto, a "pura potência negativa para a qual a coisa é nada", o puro agir essencial, ao passo que o agir do servo é um agir inessencial (*PhG:* § 191).

Esse é, contudo, apenas o primeiro estágio em direção ao "reconhecimento propriamente dito [*eigentliche Anerkennung*]" (*PhG:* § 191). Ainda falta o momento em que se torna claro que o senhor não pode estar "certo de seu *ser-para-si* como a verdade" se o objeto que constitui a verdade de sua certeza-de-si é a consciência inessencial do servo (*PhG:* § 192). Isto porque o senhor depende do servo e, portanto, "a *verdade* da consciência independente é, por conseguinte, a *consciência servil*" (*PhG:* § 193). Essa notável inversão acontece também do lado do servo:

> Sem dúvida, esta [a consciência servil] aparece de início *fora* de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como o domínio mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a servidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como uma consciência *impelida de volta* para dentro de si mesma e se converterá em verdadeira *independência*. (*PhG:* § 193, trad. modificada)

Esse processo de inversão do lado do servo emerge a partir de uma combinação do *medo da morte* que ele experimenta e do *trabalho de cultivo* que realiza no serviço prestado ao senhor. No medo da morte, a consciência passa por uma dissolução interna, uma fluidificação absoluta que a desvincula da existência natural *em geral*; e no trabalho formativo ela se desvincula da existência natural em todos os *momentos individuais* (*PhG*: § 194). Assim, diferentemente da fruição do objeto pelo senhor, que *é* "apenas um evanescente, já que lhe falta o lado *objetivo* ou o *subsistir*", o trabalho do servo *é* "desejo refreado, um desvanecer contido"; no trabalho, "a relação negativa para com o objeto torna-se a *forma* do mesmo e algo *permanente*" (*PhG:* § 195). Na atividade formativa, de cultivo, o servo se redescobre a si mesmo e "chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si" (*PhG:* § 196).

*

Diante dos termos nos quais essa curiosa figura filosófica é formulada, os leitores e leitoras de Hegel têm se perguntado a que ele *realmente* se refere ao falar sobre a relação entre um senhor e um servo no contexto da experiência da consciência em direção ao saber absoluto. Sua função conceitual e argumentativa também tornou-se objeto de controvérsia: que papel ela desempenha na *Fenomenologia* – uma obra que, ademais, é notavelmente caracterizada pela contínua exposição de figuras que são implacavelmente reveladas em sua falsidade? Na próxima seção, exploraremos uma chave de leitura que, apesar de sua reconhecida inventividade, tornou-se por muito tempo a interpretação hegemônica e mais prolífica do texto de Hegel.

## 2. A leitura agonística e a luta de vida ou morte: Alexandre Kojève

O retrato hegeliano da relação entre o senhor e o servo tornou-se conhecido como "a dialética do senhor e do escravo" e passou a ser visto como momento-chave da *Fenomenologia do espírito* (e até mesmo da obra de Hegel como um todo) na esteira dos cursos do emigrado russo Alexandre Kojève ministrados entre 1933 e 1939 na École Pratique des Hautes Études, em Paris. Suas palestras, posteriormente reunidas por Raymond Queneau e publicadas em forma de livro em 1947 (com o título, enganosamente neutro, de *Introduction à la lecture de Hegel*), deixaram sua marca em toda uma geração de intelectuais e contribuíram decisivamente – juntamente aos escritos de Jean Hyppolite, Alexandre Koyré e Jean Wahl – para o renascimento do interesse pela filosofia hegeliana na França.[5] De fato, até que a primeira versão francesa da *Fenomenologia* fosse publicada em dois volumes em 1939 e 1941, com tradução de Hyppolite, o público francês que não lia alemão tinha que recorrer principalmente às palestras de Kojève, concebidas como uma leitura linha a linha da *Fenomenologia* seguida de uma tradução improvisada e de seus comentários (ARON, 1990, p. 65), e cujas transcrições circularam amplamente no meio intelectual parisiense da época (GROYS, 2016, p. 29).

A interpretação kojèviana, influenciada pela leitura de Heidegger e Marx, combina de forma heterodoxa os temas da mortalidade do *Dasein* e da luta de classes como a força motriz da história, aplicando tons existenciais e revolucionários à leitura de Hegel, e é fundamental para entender outras leituras influentes que compõem a tradição agonística. Hegemônica no século XX, na França mas também alhures, essa tradição viu no texto de Hegel a possibilidade de um fundamento ao mesmo tempo intersubjetivo e conflituoso para a formação da subjetividade humana.

Em sua leitura e tradução idiossincráticas do texto de Hegel, Kojève reconta a relação do senhor e do servo *à sua própria maneira,* com o burguês como correspondente do senhor e o trabalhador explorado como correspondente do servo, e confere a essa figura um lugar de destaque para interpretar o livro como um todo.[6] Ao passo que para Hegel, ademais, a relação de domínio e servidão leva *às figuras do* estoicismo, do ceticismo e da consciência infeliz (cap. IV, seção B) e, depois disso, aos *âmbitos* da razão (cap. V), do espírito (cap. VI), da religião (cap. VII) e do saber absoluto (cap. VIII), Kojève oferece uma narrativa alternativa de

[5] Georges Bataille, para dar apenas um exemplo, recorda ter se sentido "despedaçado, pulverizado, morto dez vezes: sufocado e imobilizado" pelo impacto das palestras de Kojève (Dominique Auffret in NICHOLS, 2007, p. 21). Outros participantes registrados dos seminários incluíam Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan e Eric Weil (ver ROTH, 1988, p. 225-227). André Breton, Jean Hyppolite e Raymond Aron, entre outros, também teriam participado informalmente do seminário (AUFFRET, 1990, p. 258 e 259; ARON, 1990, p. 65).

[6] Na coletânea das palestras publicada em 1947 foi incluída, "À guisa de introdução", uma tradução comentada dessa seção, publicada separadamente já em janeiro de 1939 na revista *Mesures*, indicando a importância que Kojève atribuía à "dialética do senhor e do escravo". Essa tradução é, como as palestras sobre a *Fenomenologia*, pouco ortodoxa por várias razões: apresenta neologismos e termos carregados de interpretação, toda a prosa é intercalada com observações e comentários do próprio Kojève, e ele chega a omitir partes inteiras do texto de Hegel. Ver Teixeira (2020) para uma análise das implicações filosóficas dessa tradução-comentário.

como se desdobra a consciência-de-si do servo acerca de sua própria independência, adquirida por meio do trabalho formativo sobre o mundo material. A saber: Kojève preconiza uma *nova luta de vida ou morte* para que ele alcance o reconhecimento da sua consciência-de-si independente em relação ao senhor: "ao transformar o mundo por esse trabalho, o escravo transforma a si e cria, assim, as novas condições objetivas que lhe permitem retomar a luta libertadora pelo reconhecimento que, anteriormente, ele recusou por medo da morte" (KOJÈVE, 2002, p. 31).

Nessa retomada da luta inicial, o escravo está finalmente disposto a colocar em xeque a própria sobrevivência física para provar que é mais do que um ser natural – que ele é, assim como o senhor, um ser espiritual. Para Kojève, a prova da liberdade e independência humanas está na disposição de arriscar a própria vida "em vista de um objetivo essencialmente não-vital" (KOJÈVE, 2002, p. 14) e, assim, ir além da mera vida biológica, animal. Essa postura é formulada em detalhe nas palestras do ano acadêmico de 1934-1935, publicadas como apêndice da *Introdução à leitura de Hegel*, nas quais Kojève delineia os traços dessa "luta final pelo reconhecimento":

> O escravo é obrigado a suprimir a dominação por uma supressão não-dialética do senhor que se obstina em sua identidade (humana) consigo mesmo, isto é, por sua anulação ou condenação à morte. Essa anulação se manifesta na e pela luta final pelo reconhecimento, o que implica necessariamente o risco de vida por parte do escravo libertado. É esse risco, aliás, que completa sua libertação iniciada pelo trabalho, nele introduzindo o elemento constitutivo (*Moment*) da dominação que lhe faltava. (KOJÈVE, 2002, p. 471)

Dessa maneira, Kojève transforma a *Fenomenologia* em uma obra de antropologia filosófica na qual o trabalho do escravo o impele a se engajar em uma nova luta com o senhor pelo reconhecimento de sua autonomia alcançada pela dominação da natureza, e apenas essa luta final cont*ém* a possibilidade de libertação da dominação. Kojève viu no escravo que trabalha e "chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si" (*PhG:* § 196) uma representação da situação do proletariado sob o capitalismo – ele é, afinal, o verdadeiro sujeito da produção de valor –, bem como de seu destino como a classe que abolirá todas as classes e guiará a humanidade ao *fim da história*. Diz Kojève: "*É na e pela luta final, em que* o ex-escravo trabalhador age combatendo pelo prestígio, que se cria o cidadão livre do Estado universal e homogêneo, que, sendo ao mesmo tempo senhor e escravo, já não é nem um nem o outro, mas o homem único sintético ou total" (KOJÈVE, 2002, p. 471).

Decerto permanece aberta a questão sobre até que ponto a passagem da *Fenomenologia* sobre o senhor e o servo exerceu uma influência direta sobre o próprio Marx;[7] de qualquer forma, foi com lentes de matizes claramente marxistas que Kojève leu e interpretou a obra de Hegel.[8] A partir de então, essa versão da "dialética do senhor e do escravo" foi frequentemente tomada – tanto por defensores quanto por detratores – como sendo a formulação do próprio Hegel.

Diversos estudiosos vêm, contudo, apontando a distância entre essa interpretação e o texto original, especialmente quando este é lido no contexto mais geral da obra de Hegel.[9] Ao passo que Kojève colocara a "dialética do senhor e do escravo" como o momento fundamental da obra de Hegel, outros intérpretes argumentam que se trata apenas disso, isto é: de um *momento* – fadado, portanto, a ser superado pelas figuras

[7] Marcuse (1978), Sartre (2015), e Hyppolite (1965) estão entre os autores que dão como certa essa influência, especialmente sobre os *Manuscritos de 1844*. Outros, no entanto, consideram essa interpretação errônea, apontando que Marx não faz alusão, nos *Manuscritos*, à famosa passagem da *Fenomenologia*, e muito menos lhe dá um lugar central (ver, por exemplo: ARTHUR, 1983, p. 67-75 e MCLELLAN, 1970, p. 197).

[8] Além da evidente convergência teórica, também chama a atenção o fato de Kojève ter usado uma citação dos *Manuscritos de 1844* (publicados pela primeira vez apenas em 1932) como epígrafe de sua tradução da seção sobre a relação do senhor e do servo publicada em 1939.

[9] Ver, por exemplo: Arantes (1991) e Jarczyk e Labarrière (1996).

subsequentes da *Fenomenologia* –, e que uma leitura descontextualizada leva a interpretações distorcidas da teoria hegeliana do reconhecimento. Vejamos mais de perto esta posição.

### 3. A leitura reconciliatória e o reconhecimento recíproco

A leitura da relação entre o senhor e o servo proposta por Kojève tem sido questionada a partir de diferentes posições teóricas. A linha de argumentação que abordaremos aqui, a leitura *reconciliatória*, baseia-se em uma crítica ao caráter eminentemente *agonístico* dessa perspectiva, argumentando que a luta de vida ou morte que leva à relação entre o senhor e o servo é vista por Hegel como um estágio deficiente, e até mesmo corrompido, do desdobramento da experiência da consciência, e que deve ao fim e ao cabo dar lugar a uma forma recíproca de reconhecimento. Argumenta-se que a leitura agonística negligencia precisamente as partes do texto de Hegel em que a necessidade do reconhecimento mútuo aparece de forma mais contundente.[10]

Kojève, de fato, confere pouca atenção às passagens da seção IV.A que precedem a relação entre o senhor e o servo, aquelas nas quais Hegel desenvolve o *conceito puro de reconhecimento*, chegando até mesmo a omiti-las por completo em sua tradução-comentário publicada em 1939.[11] O que a crítica da interpretação agonística argumenta, porém, não é apenas que ela é *incompleta*, mas também *distorcida* (LYNCH, 2001, p. 34); ao omitir seções cruciais, Kojève oferece uma leitura unilateral, que "nos engana, afastando-nos de seu verdadeiro significado" (ibid., trad. nossa). Não se trata de uma mera falta, de uma incompletude, mas sim de uma deturpação, que está "em desacordo com os próprios pontos de vista de Hegel" (GERMANA, 2017, p. 109, trad. nossa). Assim, na medida em que Kojève deixa de lado praticamente todas as passagens em que a natureza mútua do reconhecimento é ressaltada por Hegel, sua interpretação torna-se "muito mais conflituosa, unidimensional e unidirecional do que de fato é o caso na narrativa de Hegel" (LYNCH, 2001, p. 34, trad. nossa). Ele deixa de fora de seu comentário, por exemplo, o trecho a seguir, que se tornou central para as abordagens reconciliatórias da teoria hegeliana do reconhecimento:

> Cada extremo é para o Outro o termo médio, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro essência imediata para si *essente*, que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. *Eles se reconhecem* como *reconhecendo-se reciprocamente*. (*PhG*: § 184)

De fato, Kojève enfatiza tão fortemente o momento da luta de vida ou morte que, em sua leitura, a libertação só é possível por meio de uma "luta final por reconhecimento" na qual o escravo-trabalhador *impõe* sua independência conquistada por meio do trabalho formativo ao senhor ocioso, *anulando-o*. Esse novo combate não se encontra, é claro, na obra de Hegel, e a leitura reconciliatória insiste, ademais, que isso não levaria a uma resolução do problema; muito pelo contrário, uma "segunda batalha, como quer Kojève, não representa um progresso em direção à resolução do conflito dialético, mas antes à (perpétua) reiteração da recusa do reconhecimento" (GERMANA, 2017, p. 107, trad. nossa). Assim, ao retroceder ao estágio inicial da luta, Kojève manteria a consciência-de-si em seu estado de reconhecimento falso do Outro (ibid., p. 102) – e, portanto, também de si mesma.

[10] Cabe ressaltar que ambas as interpretações em questão são variações de leituras *intersubjetivas* ou *sociais* da referida passagem. Outra perspectiva bastante crítica da leitura kojèviana, mas que não é nosso foco aqui, é a das leituras *intrassubjetivas* da seção IV.A. Esses intérpretes voltam-se contra o "forte consenso a respeito da importância intersubjetiva da teoria do reconhecimento de Hegel" (JOSIFOVIC, 2014, p. 268, trad. nossa) e a situam em um momento estritamente *pré-social* do trajeto da *Fenomenologia*. A relação de domínio e servidão é tomada como sendo intrassubjetiva, isto é, interna à própria consciência (ver, por exemplo: COBBEN, 2017; MCDOWELL, 2003; e STEKELER-WEITHOFER, 2004). Essa interpretação opõe-se, portanto, não apenas à versão agonística, mas também à reconciliatória, na medida em que ambas adotam um ponto de vista intersubjetivo. Assim, embora discorde frontalmente da leitura conflituosa de Kojève, a leitura reconciliatória compartilha com ela a premissa básica de que a abordagem de Hegel acerca do reconhecimento nesse contexto é, ou pode ser, apropriada para falar sobre relações sociais.

[11] Exceto pela primeira frase do § 178: "A consciência-de-si é *em* e *para si mesma* enquanto e como resultado de seu ser em e para si mesma para um outro; ou seja, ela é apenas como um ser reconhecido".

Embora os autores que defendem uma leitura reconciliatória concordem que o apelo de Kojève por uma luta final de vida ou morte não é textualmente justificado na *Fenomenologia*, não há um completo consenso quanto ao papel que a luta realmente desempenha no livro. Para Michael Monahan (2006, p. 401), por exemplo, trata-se apenas de um "desvio de nosso caminho 'adequado'", ou a ilustração de "uma maneira pela qual podemos falhar em manifestar o ideal do reconhecimento puro" (ibid., p. 400, trad. nossa). Como uma forma de reconhecimento "que deu errado" (ibid., p. 408, trad. nossa), a relação entre o senhor e o servo seria somente uma "ficção útil" projetada, assim como a "posição original" de John Rawls, "para facilitar certos tipos de manobras teóricas" (ibid., p. 404, trad. nossa). Em outras palavras, Monahan considera que a luta de vida ou morte e a relação entre o senhor e o servo são dispensáveis na narrativa da *Fenomenologia*; elas não desempenham nenhum papel exceto o de ilustrar um argumento (que, de resto, poderia ter sido desenvolvido de outra maneira). Robert Lynch (2001) compartilha dessa visão, mas até certo ponto: embora ele veja a relação entre o senhor e o servo como um momento necessário no movimento do reconhecimento, não fica claro em sua abordagem o *porquê* disso. Como a luta de vida ou morte é caracterizada como um beco sem saída, ela não parece capaz de produzir um momento posterior mais complexo, permanecendo, portanto, estéril e, em última análise, dispensável. Nicholas Germana (2017), por outro lado, rejeita a pura contingência ou desvios acidentais no caminho experiencial da consciência, e prefere tomar o reconhecimento falso que se manifesta na relação entre o senhor e o servo como uma forma de consciência *imatura* (GERMANA, 2017, p. 110, nota 10) em vez de *corrompida*, como considera Monahan. Embora a relação entre o senhor e o servo apareça como um estágio necessário, Germana tampouco explora em seu texto a função que ela desempenha no contexto da *Fenomenologia*; o que importa é que a estação final do caminho da consciência é o reconhecimento mútuo.

Em que pesem tais diferenças, os três intérpretes mencionados defendem o deslocamento da atenção que Kojève confere à luta de vida ou morte para a parte negligenciada da seção, isto é, para as passagens sobre o reconhecimento recíproco. A crítica à ênfase excessiva no aspecto da relação conflituosa entre senhor e servo parece de fato acertada, e o próprio Kojève reconheceu (privadamente) que sua leitura se distancia da letra da *Fenomenologia*. Em carta a Tran-Duc-Thao datada de 7 de outubro de 1948, ele escreve o seguinte a respeito das discordâncias interpretativas manifestadas pelo marxista vietnamita na revista *Temps Modernes*:

> Quanto ao teor mesmo da questão, de modo geral, concordo com a interpretação que o senhor faz da fenomenologia [sic]. Gostaria de salientar, no entanto, que meu trabalho não tinha o caráter de um estudo histórico; importava-me relativamente pouco saber o que o próprio Hegel queria dizer em seu livro; dei um curso de antropologia fenomenológica, usando textos hegelianos, mas dizendo apenas o que eu considerava ser a verdade e deixando de lado o que me parecia ser um erro em Hegel. Assim, ao renunciar ao monismo hegeliano, distanciei-me conscientemente desse grande filósofo. Por outro lado, meu curso era essencialmente um trabalho de propaganda destinado a impactar o público. É por isso que reforcei conscientemente o papel da dialética do Senhor e do Escravo e, em geral, esquematizei o conteúdo da fenomenologia. (Alexandre Kojève in JARCZYK, LABARRIÈRE, 1990, p. 64, trad. nossa).

Por outro lado, contudo, a própria leitura reconciliatória de certo modo conserva uma unilateralidade semelhante à que encontramos na interpretação de Kojève, ainda que com sinal invertido: o reconhecimento mútuo é agora colocado em primeiro plano, em detrimento do momento agonístico presente no trajeto da consciência, e a reconciliação substitui o conflito como *o verdadeiro significado* dessa passagem.

Hegel, contudo, insiste na necessidade com que uma figura dialética sucede a outra no desenvolvimento do espírito (ver, por exemplo, *PhG*: § 87). Para ir além de toda unilateralidade na intepretação da *Fenomenologia* e compreender o papel que cada um desses momentos desempenha na trajetória da consciência, é preciso levar em conta que a sua diferença está ligada à *perspectiva* a partir da qual o desenvolvimento de cada um é apresentado.

## 4. O modo de apresentação da *Fenomenologia*: entre a consciência natural e o filósofo

A *Fenomenologia* foi celebremente descrita por Jean Hyppolite como um romance de formação (*Bildungsroman*) filosófico. Nas palavras do autor, o livro "segue o desenvolvimento da consciência, que, renunciando às suas convicções primeiras, atinge através de suas experiências o ponto de vista propriamente filosófico, aquele do saber absoluto" (HYPPOLITE, 1999, p. 28). O que torna essa obra particularmente difícil de navegar é a forma como a história da formação da consciência é contada, uma vez que há dois modos narrativos operantes ao longo do livro. O primeiro relata as experiências vividas pela consciência do ponto de vista da própria consciência que faz a experiência, que Hegel chama de *consciência natural*. O outro descreve esse movimento do ponto de vista da consciência que já alcançou o saber absoluto, que para Hegel é propriamente a *consciência filosófica*. Embora dolorosamente errática para a consciência natural, a sucessão de figuras da experiência descrita na *Fenomenologia* aparece para a consciência filosófica em seu desenvolvimento pleno de significado (*PhG*: §§ 78-80).

Nem sempre é fácil discernir um modo narrativo do outro, já que Hegel alterna entre eles sem dar sinais inequívocos, exigindo que se interprete cuidadosamente o conteúdo e o contexto de cada passagem. Decerto, algumas indicações terminológicas podem ajudar a identificar quem está contando a história formativa da consciência em um dado momento. A consciência filosófica está em ação, por exemplo, quando algo é descrito tal como aparece "para nós" (*für uns*): "nós", filósofos, já fizemos as experiências pelas quais a consciência natural está passando.[12] Por outro lado, quando algo aparece "para a consciência" ou "para ela" (*für es*), isso geralmente significa que se trata do relato a partir da perspectiva do sujeito que está vivenciando a experiência – e é, portanto, uma descrição que será superada em uma figura mais elevada e complexa no trajeto da consciência. Termos como "parecer" (*scheinen*) e "a princípio" (*zunächst*) também sugerem algo que é tido como verdadeiro, mas que tende a ser revelado como falso, ou parcial, nos estágios mais avançados em direção ao saber absoluto.

Em razão desse intricado modo de apresentação, é especialmente temerário retirar passagens ou afirmações da *Fenomenologia* e tomá-las sem mais como sendo a posição defendida por Hegel. Pode se tratar, ao contrário, de uma posição que é inicialmente afirmada para ser posteriormente criticada e abandonada em função de suas insuficiências e contradições intrínsecas. Tendo isso em vista, vejamos como o modo de apresentação empregado por Hegel pode ter impactos na interpretação do texto, levando a uma maior ênfase ora em um aspecto, ora em outro inteiramente distinto.

Como indicado anteriormente, Kojève omite os §§ 178-184 em sua tradução-comentário da seção IV.A; ele retoma o texto no § 185, no qual Hegel afirma que, a partir de *então* (*nun*), o "conceito puro de reconhecimento" deve ser considerado como "aparece *para a consciência-de-si*" (*ênfase* nossa). Isto indica, portanto, que a exposição anterior – omitida por Kojève – tratara do conceito puro de reconhecimento *a partir do ponto de vista do filósofo*, como ele é *para nós*; e a partir do § 185, o mesmo processo será então descrito em sua aparência, como ele é *para ela*, para a própria consciência (natural) que está imersa na experiência. Kojève, desse modo, suprime praticamente toda a descrição do movimento dialético do ponto de vista da consciência filosófica, limitando sua exposição à perspectiva da consciência natural, para a qual o conflito, e não a reciprocidade do reconhecimento, assume um papel preeminente no caminho do espírito.

Em contrapartida, cabe destacar também que, se de um lado a leitura agonística de Kojève adota unilateralmente o ponto de vista da consciência natural e por isso confere excessiva ênfase à luta de vida

[12] Isso levou à fascinante discussão sobre "Quem são os 'nós'?", na formulação Heidegger (2012, p. 218). Ver sobre isso Dove (1970), Gauvin (1970), Müller (1967), Nobre (2018) e Parry (1988). Após mapear todas as ocorrências do termo *wir* ("nós") e seus derivados (*unser*/"nosso", *uns*/"nos") na *Fenomenologia*, Joseph Gauvin (1970) argumenta que somente a expressão completa *für uns* ("para nós") denota a narrativa do ponto de vista da consciência filosófica.

ou morte e à "dialética do senhor e do escravo", pode-se dizer, como sugerido anteriormente, que a leitura reconciliatória tende, por seu turno, a adotar também unilateralmente o ponto de vista da consciência filosófica, atribuindo assim ao reconhecimento recíproco um papel tão central que o aspecto conflituoso da relação entre o senhor e o servo acaba sendo relegado a uma posição secundária, e até dispensável no desenvolvimento conceitual da *Fenomenologia*. Em certo sentido, então, pode-se dizer que a interpretação reconciliatória adota o ponto de vista de uma consciência filosófica que não só deixou para trás, mas também *esqueceu-se* da dolorosa experiência da consciência natural. Mas, como Hegel aponta no prefácio da *Fenomenologia*, a experiência que leva ao saber absoluto não é simplesmente abandonada uma vez que este é atingido:

> Com efeito, a Coisa mesma não se esgota em seu *fim*, mas em sua *atualização*; nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com o seu vir a ser. O fim para si é o universal sem vida, como a tendência é o mero impulso ainda carente de sua efetividade; o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência. (*PhG*: § 3)

O caminho e o devir são, portanto, tão vitais quanto o resultado, isto é, o ponto a que se chega ao fim da caminhada.[13]

Assim, podemos dizer que ambas as leituras, a agonística e a reconciliatória, são parciais na medida em que tomam seja a consciência natural, seja a consciência filosófica, como perspectiva preeminente a partir da qual se conta a história da formação da consciência por meio de suas experiências. Isso nos leva ao questionamento sobre como deve ser compreendida, então, a relação entre a consciência natural e a consciência filosófica – ou, em outras palavras, entre a perspectiva pré-filosófica da consciência imediata e a perspectiva científica do saber absoluto – se quisermos proceder a uma interpretação que faça jus *à complexidade da Fenomenologia*.

Essa questão foi abordada de modo pioneiro por Marcos Müller no artigo "A experiência, caminho para a verdade?", de 1967. Ele aponta que Hegel parece postular, no seguinte trecho do prefácio, uma oposição não mediada entre esses pontos de vista:

> Para a ciência, o ponto de vista da consciência [...] vale como o *Outro*: esse Outro em que a consciência se sabe junto a si mesma, antes como perda do espírito. Para a consciência, ao contrário, o elemento da ciência é um Longe além, em que não se possui mais a si mesma. Cada lado desses aparenta, para o outro, ser o inverso da verdade. Para a consciência natural, confiar-se imediatamente à ciência é uma tentativa que ela faz de andar de cabeça para baixo, sem saber o que a impele a isso. A imposição de assumir tal posição insólita, e de mover-se nela, é uma violência inútil para a qual não está preparada. (*PhG*: § 26)

Müller, porém, questiona: "Será possível superar esta heterogeneidade imediata, em que cada uma se põe em si pela exclusão da outra? Ou, perguntando mais aquém, esta heterogeneidade de mútua exclusão existe realmente?" (MÜLLER, 1967, p. 147). Respondendo negativamente a essa questão, o autor argumenta que é a própria *experiência* o que permite a mediação entre as perspectivas da consciência natural e da consciência filosófica. Mais precisamente, a experiência é "o espaço que medeia e a própria mediação entre consciência natural e filosofia" (ibid.). Vejamos o que isso significa.

Sabemos que a *Fenomenologia* é a apresentação "científica" (isto é: propriamente filosófica) da experiência da consciência. Mas de qual consciência se trata aqui? Ou, dito de outro modo: quem é o sujeito da

[13] Ver também a ênfase que Hegel confere à *rememoração* no último parágrafo da obra, ao descrever o processo se surgimento de cada nova figura-de-espírito (*Geistesgestalt*): "Nessa figura o espírito tem de recomeçar igualmente, com espontaneidade em *sua* imediatez; e [partindo] *dela*, tornar-se grande de novo, – como se todo o anterior estivesse perdido para ele, e nada houvesse aprendido da experiência dos espíritos precedentes. Mas a *re-memoração* (*Er-Innerung*) os conservou; a rememoração é o interior, e de fato, a forma mais elevada da substância" (*PhG*: § 808).

experiência, a consciência natural ou a filosófica? Em ambas as alternativas, para Müller, *o próprio caminho como tal desaparece*:

> Se na primeira hipótese o caminho desaparece porque não leva a parte alguma – seria um caminhar fora do único solo possível, o do verdadeiro que somente é como absoluto e que é o todo –, na segunda hipótese o caminho igualmente desaparece, não só porque a consciência filosófica sabe de antemão onde deve chegar, mas, mais radicalmente, porque ela já teria chegado antes mesmo de partir. [...] A verdade seria ou uma substância opaca, uma verdade sem certeza, ou um sujeito sem substância, uma certeza sem verdade. (ibid., p. 152-153)

Ao contrário, argumenta Müller, no decorrer da experiência ocorre um processo de "inversão, em que filosofia e consciência natural se unificam como sendo a própria operação de desvelamento e manifestação do Absoluto", e essa inversão "é obra não de uma ou outra isoladamente, mas de ambas, porque o movimento pelo qual o Espírito (o Absoluto, a Ciência) se aliena, é, identicamente, o movimento pelo qual a consciência se resgata da sua imediatidade e atinge a verdade" (ibid., p. 147). A verdade já está sempre presente na inquietude da consciência que a busca, mesmo que ela persiga algo que ainda não reconheceu, que seja mais conduzida que condutora, e é nesse devir da experiência que se manifesta o Absoluto. A verdade não pode ser totalmente estranha à consciência que "exerce a compreensão do ser, mas é incapaz de ver-se compreendida na articulação do desvelamento que constitui a verdade para ela" (ibid., p. 149).

Assim, a experiência não seria apenas o *caminho* para a verdade, mas o próprio *caminhar*, "e um caminhar que conserva em seu seio o já percorrido" (ibid., p. 148). Para Müller, portanto, a *Fenomenologia* não é o processo mediante o qual a consciência natural se transmuda em consciência filosófica; mencionando a imagem elaborada por Heidegger, ele afirma que a exposição fenomenológica não conduz a consciência natural pelo museu das formas da consciência até chegar à porta do Absoluto, diante da qual se daria a mágica conversão da consciência natural em ciência (ibid., p. 173). Ao contrário, a verdade a que chega o Espírito é a do seu absoluto dilaceramento (*PhG*: § 32). A vida do Espírito é aquela que assume a negação que traz dentro de si, que suporta a morte e nela se conserva (ibid.): "É assumindo este dilaceramento que a consciência aprende a conviver com a sua inquietude transcendental, onde a experiência se realiza e o Espírito se manifesta" (MÜLLER, 1967, p. 171).

Para a consciência natural, como vimos, essa experiência aparece como morte e perda de si mesma; ela permanece sempre diante da angústia da morte, esquece-se da sua a negatividade essencial e de que o nada é sempre um resultado do precedente, vendo-o como puro erro (ibid., p. 170). Mas, nas palavras de Müller, o ponto chave é que a "consciência, em sua experiência, é a unidade originária, já sempre cindida, entre consciência natural e consciência filosófica" (ibid., p. 176). A consciência que é o sujeito da *Fenomenologia* é o diálogo entre as duas perspectivas, que se dá por meio do devir da experiência (ibid.). Nesse sentido, a *Fenomenologia* não é uma contemplação passiva da formação da consciência natural pela consciência filosófica; antes, a apresentação fenomenológica das experiências descreve e impulsiona o diálogo entre elas e articula dialeticamente as etapas da experiência (ibid., p. 176-7).

A posição de Müller – de que o caminho para compreender a *Fenomenologia* envolve a manutenção da tensão entre as perspectivas da consciência natural e filosófica, e não a sua resolução no polo da segunda em detrimento da primeira – encontra respaldo na caracterização hegeliana do papel da *contradição* no método especulativo, algo que é desenvolvido em detalhe na *Ciência da lógica*.[14] De forma bastante resumida: para

[14] Sobre a complexa relação entre a *Fenomenologia* e a *Lógica*, e em especial sobre o estatuto da primeira como parte ou não do sistema que Hegel formulará em suas obras posteriores, limitamo-nos a indicar nossa afinidade com a perspectiva de Jarczyk e Labarrière na medida em que consideram já haver um princípio lógico subjacente ao desdobrar da experiência da consciência, ainda que não se deva tentar encontrar na *Fenomenologia* todas as categorias desenvolvidas na *Lógica* de modo sistemático. Trata-se, antes, de "deixar que o princípio lógico, em sua plasticidade, anime o conteúdo da consciência, ao mesmo tempo em que se permite ser de uma certa maneira secretado por ele" (JARCZYK e LABARRIÈRE, 1987, p. 17, trad. nossa). Os intérpretezs defendem que o princípio fundamental da concepção da lógica hegeliana já está presente à época das preleções de Jena e que

Hegel, a contradição não é uma "anormalidade, que apenas ocorreria aqui e ali", ela é "o negativo em sua determinação essencial" e "a raiz de todo movimento e de toda vitalidade" (HEGEL, 2017, p. 88; 1978, p. 286 e 287). Ela é, assim, vital para o método hegeliano:

> O *pensar especulativo* consiste apenas no fato de que o pensar mantém firme a contradição e, dentro dela, a si mesmo, mas não no fato de que, como ocorre ao representar, deixa-se por ela dominar e, através dela, deixa que suas determinações se dissolvam somente em outras ou em nada. (HEGEL, 2017, p. 89; 1978, p. 287)

O pensamento que *dissolve* a contradição é pensamento morto, já que "algo é vivo apenas na medida em que contém dentro de si a contradição e é precisamente essa força de apreender e suportar dentro de si a contradição" (HEGEL, 2017, p. 89; 1978, p. 287). Assim, como ressalta Karin de Boer:

> Ao elevar o princípio da autocontradição a princípio básico de seu método, em suma, Hegel pode compreender qualquer modo particular de pensamento como dilacerado pela contradição entre, de um lado, a unidade de suas determinações contrárias que ele é em si mesmo e, de outro, o conteúdo unilateral ao qual foi reduzido na história real do pensamento. (BOER, 2010, p. 367, trad. nossa)

Cada modo de pensamento é definido, então, precisamente pela maneira como lida com esse seu ser-dilacerado entre o ser-em-si e o ser-para-si. O pensar representativo, por exemplo, fixa-se na unilateralidade de um, ou de outro, ou da sua dissolução; ele "'aliena' ambos os momentos de sua unidade essencial" (ibid., p. 363). Já o pensar especulativo, ao "apreender e suportar dentro de si a contradição" (HEGEL, 2017, p. 89; 1978, p. 287), ao expô-la em lugar de a reprimir, alcança a compreensão de que "a verdadeira essência do próprio conceito de essência consiste na *unidade da essência e da aparência*" (BOER, 2010, p. 363, trad. e ênfase nossas).

Diante destas reflexões, podemos retornar à questão sobre o que significa pensar *especulativamente* a relação entre o "para ela" da consciência natural e o "para nós" da consciência filosófica presentes na *Fenomenologia*, e sobre quais as consequências disso para as interpretações agonísticas e reconciliatórias da figura do senhor e do servo. A partir do que foi discutido, podemos postular que (1) a consciência filosófica, o "para nós", representa o polo da essência, ou o polo do em-si, e não já *a unidade (contraditória) da essência e da aparência*; em outras palavras, o "para nós" ainda não é *ser-em-si-e-para-si*. Por outro lado, e em conexão com isso, (2) a consciência natural, o "para ela", tem um papel vital na força motriz do automovimento do conceito, e não desaparece, portanto, no saber absoluto.

Isso significaria que *a consciência filosófica não equivale sem mais ao ponto de vista especulativo*, ao menos na medida em que o "para nós" exclui de si o "para ela", a perspectiva da consciência natural *qua* consciência natural, e se coloca acima (e, portanto, fora) dela, na tentativa de se purificar de seus momentos e figuras pregressos. A consciência filosófica está, desse modo, assim como a consciência natural de que procura se diferenciar absolutamente, fixada em uma unilateralidade, qual seja, a da *dissolução* das contradições. No caso da seção IV.A da *Fenomenologia*, que analisamos aqui, seria então preciso admitir que o reconhecimento mútuo não é a verdadeira essência por trás da luta de vida ou morte (e da relação entre o senhor e o servo que daí advém), bem como esta não é mera aparência, como tende a considerar a interpretação reconciliatória dessa figura. Isso não significa dizer, inversamente, que a consciência natural é a verdade da consciência filosófica, de modo a recair na unilateralidade oposta. Ambas são momentos constitutivos da unidade contraditória, *e exposta em sua contradição ao mesmo tempo conservada e dissolvida*, do saber absoluto.

## 5. Notas sobre o legado de uma aventura interpretativa: Simone de Beauvoir e Frantz Fanon

a *Fenomenologia* pode ser vista como a expressão, sob a razão da consciência, da totalidade sistemática. Desse modo, a *Lógica* seria o princípio da *Fenomenologia* "sem que essa 'pressuposição' [...] invoque qualquer tipo de anterioridade do termo que ela postula", já que "o princípio, para Hegel, não é da ordem do simples começo: ele é o movimento mesmo do que se move" (ibid., p. 15, trad. nossa).

Que as leituras agonística e reconciliatória da *Fenomenologia* sejam parciais não significa, entretanto, que elas sejam simplesmente equivocadas, ou que não possam ser frutíferas. Sua prolífica *Wirkungsgeschichte*, ou história dos efeitos, evidencia justamente o contrário. No caso da leitura agonística, que é nosso foco aqui, *é notável que* a adoção da perspectiva da consciência natural, aquela que faz a experiência, encontrou enorme ressonância em obras de pensadores empenhados na transformação da ordem social existente.

Esse fato se deve principalmente, nos parece, à sugestão de Hegel de que o servo – a parte subjugada de uma relação social, por assim dizer – tem algum tipo de vantagem sobre o senhor, aquele que subjuga. Isso porque, com o desenrolar do movimento, o servo acaba por revelar-se como a consciência-de-si independente e essencial, ao passo que o senhor se mostra como a consciência-de-si servil e inessencial. A sugestão de que há algo – e algo crucial – a ser aprendido a partir da perspectiva dos sujeitos subjugados permite uma leitura que reconstrói a teoria hegeliana do reconhecimento de uma forma original e potencialmente subversiva, considerando que a perspectiva da consciência que experimenta a servidão, o ponto de vista do Outro – por exemplo, o negro em uma sociedade racista, a mulher em um mundo patriarcal ou o proletário no capitalismo – pode estar mais bem situado para revelar aspectos estruturais da dominação que não são imediatamente acessíveis para *nós*, vale dizer: para a consciência filosófica que *observa* a experiência.[15]

A interpretação centrada na classe que Kojève faz da relação entre o senhor e o servo, tomando-a como a luta entre o senhor-burguês e o servo-trabalhador nas sociedades capitalistas, funcionou como ponto de partida para que críticos da dominação racializada e de gênero desenvolvessem suas próprias versões da luta por reconhecimento. Nesse sentido, o engajamento direto de Simone de Beauvoir e Frantz Fanon com a "dialética do senhor e do escravo" é paradigmático, respectivamente, em *O segundo sexo* e *Pele negra, máscaras brancas*, obras cuja importância para a teoria e a prática feminista e antirracista dificilmente pode ser superestimada. Vejamos, de modo sucinto, como cada um rearticula essa figura hegeliana e os deslocamentos conceituais aí envolvidos.[16]

### 5.1. Beauvoir e a mulher como o Outro

A "dialética do senhor e do escravo" desempenha um papel crucial em *O segundo sexo*, publicado por Simone de Beauvoir em 1949.[17] Na introdução do livro, ao discutir a pergunta "o que é uma mulher?", Beauvoir (1970a, p. 9) apoia-se em uma concepção intersubjetiva da formação da identidade, afirmando que a "categoria do *Outro* é tão original quanto a própria consciência", e acrescentando um pouco adiante: "Nenhuma coletividade se define nunca como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si" (ibid., p. 11). Beauvoir insiste, ademais, referindo-se à filosofia hegeliana, na dimensão conflituosa desse processo:

> Tais fenômenos não se compreenderiam se a realidade humana fosse exclusivamente um *mitsein* baseado na solidariedade e na amizade. Esclarece-se, ao contrário, se, seguindo Hegel, descobre-se na própria consciência uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto. (ibid., p. 11-12)

[15] Essa é precisamente a reivindicação de defensores de uma epistemologia situada, como as teorias da perspectiva feminista, cuja afinidade com a "dialética do senhor e do escravo" não passou despercebida pelos intérpretes (ver, por exemplo: CAMERON, 2005; CHANGFOOT, 2004; e HARDING, 1993).

[16] Discuto em maior detalhe a apropriação crítica de Hegel feita por Beauvoir e Fanon, respectivamente, em Teixeira (2022b, 2023) e Teixeira (2018, 2024).

[17] Referências a essa figura já estão presentes no ensaio *Moral da ambiguidade*, de 1947, bem como no primeiro romance publicado por Beauvoir, *A convidada*, de 1943, cuja epígrafe é uma citação de Hegel retirada da seção sobre a relação entre o senhor e o servo: "Cada consciência visa à morte da outra" (HEGEL in BEAUVOIR, 1985, p. 5).

Como a outra consciência tem a reivindicação oposta, isto é, quer fazer da primeira o inessencial e o objeto, Beauvoir aponta que houve, ao longo da história, uma série de eventos (guerras, tratados etc.) que têm a função de "remove[r] o sentido absoluto da ideia do *Outro* e descobr[ir]-lhe a relatividade; por bem ou por mal os indivíduos e os grupos são obrigados a reconhecer a reciprocidade de suas relações" (ibid., p. 12). Para a autora, portanto, o reconhecimento recíproco seria o resultado esperado dos processos de formação de identidade provocados pelo encontro conflituoso entre dois sujeitos individuais ou coletivos. Em *O segundo sexo*, ela analisa então como se dá esse processo na relação entre o homem e a mulher.

*É preciso notar que Beauvoir* mobiliza a figura da luta por reconhecimento e a relação entre o senhor e o servo através das lentes da peculiar interpretação de Kojève, que, como vimos, *vê nessa seção da Fenomenologia* um modelo filosófico de antropogênese e o aplica a processos sociais e históricos. Assim, seguindo o esquema da "dialética do senhor e do escravo", Beauvoir situa o homem no polo do senhor e a mulher no polo do escravo: "O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro" (ibid., p. 10). A mulher é o objeto, o inessencial diante do essencial; ela é um ser "ocasional", como diz Tomás de Aquino, e que sofre, de acordo com Aristóteles, de uma "carência natural" (ibid.).

No entanto, seria precipitado afirmar que em *O segundo sexo* Beauvoir adota sem reservas a "dialética do senhor e do escravo" como um modelo para a relação entre o homem e a mulher. Essa figura aparece, na verdade, como um *contra-modelo*, já que, para Beauvoir, a relação entre homem e mulher não é caracterizada pela reciprocidade nem mesmo em um sentido conflituoso, como seria o caso daquela entre senhor e escravo. Isso porque o homem, ao afirmar-se como o essencial, nega qualquer relatividade ao seu Outro, definindo, portanto, a mulher como *alteridade pura e irredutível* (ibid., p. 10, 12, 91). Diz Beauvoir: "A relação dos dois sexos não é a das duas eletricidades, de dois polos", pois enquanto a mulher é o negativo, o homem é *ao mesmo tempo* o *positivo e o neutro*, ou seja, o universal (ibid., p. 9). A mulher é, portanto, uma alteridade não apenas sem reciprocidade (ibid., p. 299), mas também sem relatividade (ibid., p. 12). Enquanto o escravo é *inferior* ao senhor, a mulher é puramente *diferente* do homem. A mulher não é um outro relativo, como o escravo kojèviano, mas um Outro absoluto.

Além disso, em contraste com o escravo-trabalhador de Kojève, Beauvoir destaca que a mulher se tornou subordinada ao homem sem que entre eles tenha havido uma luta de vida ou morte. Quando o homem se coloca como sujeito e nega a mulher como o seu outro, ele não se depara com uma reivindicação recíproca e, portanto, com o desafio de uma luta até a morte. O escravo-trabalhador kojèviano, com efeito, renuncia à sua liberdade para proteger sua vida diante do medo da morte, mas esse medo, ligado ao seu trabalho formativo, leva-o a alcançar a consciência-de-si, que deverá então impor ao senhor-burguês em uma nova luta até a morte. A mulher de Beauvoir, por outro lado, não se envolve na luta para provar ao homem (bem como a si mesma) que ela também se projeta para além da mera sobrevivência biológica.

Por fim, há para Beauvoir ainda outra diferença a ser destacada: em sua servidão, a mulher não serve ao homem por meio da produção de objetos em uma relação criativa com o mundo natural e material, isto é: não se cultiva por meio do trabalho formativo. Ela é, antes, identificada com a própria natureza em sua imanência. A mulher não pôde, assim, tornar-se "companheira do operário" (ibid., p. 98) na luta por emancipação.

Correspondentemente, a libertação com relação à servidão difere de modo significativo para cada um. Para Kojève, como mencionado, uma vez que o escravo-trabalhador já se cultiva mediante o seu trabalho sobre os objetos materiais, tudo o que ele precisa para afirmar seu caráter de sujeito, de consciência-de-si independente, é "anular" o senhor, condenando-o à morte (KOJÈVE, 2002, p. 471). Mas a libertação da mulher não pode assumir, para Beauvoir, a forma dessa heroica luta final por reconhecimento – ao contrário,

para ela é necessário que "homens e mulheres afirmem sem equívoco sua fraternidade" (BEAUVOIR, 1967, p. 500). E isso por ao menos dois motivos.

Primeiramente, porque Beauvoir não se apoia, como Kojève, em um dualismo ontológico entre natureza e espírito, e considera que a transcendência só pode ser alcançada *mediante*, e não *contra*, a imanência. Nesse sentido, ela trata do corpo humano não como uma *coisa*, mas como uma *situação*. A vida biológica não é vista como uma mera matéria passiva a ser superada: "o próprio corpo não é um fato bruto; ele expressa nossa relação com o mundo" (BEAUVOIR, 1970b, p. 35). A humanidade é um devir histórico definido não pela forma como *nega*, mas "pela maneira pela qual *assume* a facticidade natural". (BEAUVOIR, 1967, p. 485, ênfase nossa)

Por conseguinte, se a dependência com relação ao corpo e à vida natural (e a promessa de morte que necessariamente a acompanha) não é o inimigo a ser combatido e superado, a emancipação da mulher não reside em provar ao homem que ela também está acima do mundo natural, como sugere a luta final de vida ou morte proposta por Kojève. Se o fizesse, a mulher poderia no máximo alcançar uma posição semelhante à do homem, isto é, tornar-se senhor. Desse modo, porém, estaria novamente interdito o reconhecimento recíproco.

Em segundo lugar, a luta final delineada por Kojève também é insuficiente para Beauvoir porque ela adota uma concepção de liberdade que é intersubjetiva em um sentido forte, isto é: requer a reciprocidade do reconhecimento. A liberdade, escreve Beauvoir na conclusão de *Moral da ambiguidade*, "só pode consumar-se através da liberdade do outro" (BEAUVOIR, 1970b, p. 133). Concorre para essa concepção de que todo sujeito "só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades" (BEAUVOIR, 1970a, p. 22-3) a insistência de Beauvoir, especialmente na conclusão de *O segundo sexo*, de que também o homem será libertado com a libertação da mulher (ver, por exemplo, BEAUVOIR, 1967, p. 488-9). Já a resolução heroica da luta por reconhecimento proposta por Kojève é, em última instância, monológica, já que se baseia no trabalho individual do escravo sobre objetos materiais, por um lado, e na aniquilação do senhor, por outro.

### 5.2. Fanon e o negro como o Outro

No mesmo período, Frantz Fanon também se engaja criticamente com a "dialética do senhor e do escravo". Ele faz alusões a esse modelo intersubjetivo e conflituoso de formação da identidade, em voga no mundo francófono na esteira das palestras de Kojève, em várias passagens de *Pele negra, máscaras brancas* (1952). Mas é na última seção do livro – "O preto[18] e Hegel" – que Fanon aborda esse tópico de maneira direta, como mostra o trecho a seguir:

> Na sua imediaticidade, a consciência-de-si é simples ser-para-si. Para obter a certeza de si mesmo, é preciso a integração do conceito de reconhecimento. O outro, igualmente, espera nosso reconhecimento, a fim de se expandir na consciência-de-si universal. Cada consciência-de-si procura o absoluto. Ela quer ser reconhecida enquanto valor primordial, desvinculado da vida, como transformação da certeza subjetiva (*Gewissheit*) em verdade objetiva (*Wahrheit*). (FANON, 2008, p. 181)

[18] O título em francês dessa seção é "Le nègre et Hegel" (FANON, 1952, p. 175). Sobre o uso que Fanon faz dos termos *nègre* e *Noir*, ver a seguinte nota do tradutor do livro para o português: "Fanon ora usa a expressão *Noir*, ora a expressão *nègre*. Esta última corresponde ao inglês *nigger* e ao português *preto*, expressões carregadas de discriminação, sinônimos de escravo no mundo colonial [...]. Já o termo *Noir* corresponde ao *black man* do inglês e ao *negro* do português, expressões respeitosas ou neutras, meramente indicativas. Entretanto, Fanon muitas vezes usa os dois termos sem um critério mais nítido, às vezes na mesma frase" (SILVEIRA in FANON, 2008, p. 30). Note-se, porém, que o movimento antirracista brasileiro tem ressignificado o termo *preto*, de modo semelhante ao que aconteceu com o termo *queer* no campo dos estudos de gênero e de sexualidade.

Fanon descreve, então, a luta de vida ou morte que se segue a essa situação: "Em uma luta feroz, aceito sentir o estremecimento da morte, a dissolução irreversível, mas também a possibilidade da impossibilidade" (ibid., 182). Ele ressalta, de forma semelhante a Kojève, que somente arriscando a própria vida é possível alcançar a liberdade *humana*, que aponta para além da vida tomada em seu aspecto meramente físico, biológico, animal.

Contudo, a "dialética do senhor e do escravo" tampouco é aqui simplesmente transposta para um novo contexto – nesse caso, o das relações entre sujeitos racializados como o negro e o branco. Para Fanon, o escravo-trabalhador de Kojève *não é um modelo, mas, acima de tudo, um contraste para a situação do negro, assim como, para Beauvoir, é um contraste para a situação da mulher.* Como Beauvoir, Fanon vê entre os polos da "dialética do senhor e do escravo" uma reciprocidade que está ausente na relação entre o branco e o negro (ibid., p. 183, nota 9).

Essa falta de reciprocidade não diz respeito ao reconhecimento formal da igualdade entre os sujeitos. Na época de Fanon, a escravidão já havia sido abolida na Martinica e o francês negro antilhano era, em termos legais, tão livre quanto o francês branco da metrópole.[19] Entretanto, por ser meramente formal, esse reconhecimento é incompleto e inteiramente insatisfatório. Para Fanon, isso ocorre porque o negro antilhano "não sustentou a luta pela liberdade" (ibid., p. 182): ele foi libertado da escravidão e reconhecido como pessoa sem se arriscar em uma luta de vida ou morte. Nas palavras de Fanon:

> O preto é um escravo a quem se permitiu adotar uma atitude de senhor.
> O branco é um senhor que permitiu a seus escravos comer na sua mesa.
> Um dia, um bom senhor branco que tinha influência disse a seus colegas: 'Sejamos amáveis com os pretos'.
> Então os senhores brancos, resmungando, pois ainda assim era difícil, decidiram elevar homens-máquinas-animais à posição suprema *de homens.* (ibid., p. 182)

Fanon diz ainda: "A reviravolta atingiu o negro vinda do exterior. O negro foi agido. Valores que não nasceram de sua ação, valores que não resultaram da ascensão sistólica do seu sangue, vieram dançar uma roda colorida em torno dele" (ibid., p. 182-3). Assim, "o preto ignora o preço da liberdade, pois ele não lutou por ela" (ibid., p. 183).

Fanon considera que, na medida em que o negro foi libertado sem combate, no seu íntimo ele o deseja: "O antigo escravo exige que lhe contestem sua humanidade, ele deseja uma luta, uma refrega" (ibid., p. 184). Não falta, assim, a vontade de se engajar na luta; pelo contrário, a situação do negro é tão insuportável que "Só há uma solução: lutar". E mais: "essa luta, ele a empreenderá e a conduzirá não após uma análise marxista ou idealista, mas porque, simplesmente, ele só poderá conceber sua existência através de um combate contra a exploração, a miséria e a fome" (ibid., p. 186).

Há para Fanon, entretanto, um importante contraste com relação à luta final por reconhecimento pleiteada por Kojève. Diferentemente deste, Fanon não vê no trabalho do escravo a possibilidade de elevar-se acima do reino da natureza. Enquanto na versão kojèviana o escravo dá as costas ao senhor e volta-se para o objeto (isto é, seu trabalho formativo), historicamente, diz Fanon, o negro abandona o objeto e volta-se para o senhor branco: "o escravo não é de forma alguma assimilável àquele que, perdendo-se no objeto, encontra no trabalho a fonte de sua libertação" (ibid., p. 183, nota 9). O negro foi socializado em um mundo em que o branco é o modelo de identificação de tudo o que é bom e puro; o colonizado compartilha do mesmo inconsciente coletivo do europeu e, portanto, está fixado no desejo de ser como o senhor branco (ibid.). Diferentemente da versão de Kojève da figura hegeliana, portanto, o (ex-)escravo negro não encontra

[19] A abordagem de Fanon em *Pele negra, máscaras brancas* refere-se à situação dos franceses negros das Antilhas, como ele, que compartilham (ao menos formalmente) o estatuto de cidadão com seus compatriotas brancos. Ele aborda a situação distinta da população negra que vive em regiões sob domínio colonial em escritos como *Os condenados da Terra*, *Por uma revolução africana* e *L'An V de la Révolution Algérienne*. Notavelmente, nessas obras posteriores, a luta e a violência revolucionária assumem um papel renovado e muito mais central no processo de libertação nacional.

libertação em sua atividade produtiva; ele *é "*menos independente do que o escravo hegeliano" (ibid.) *já que, "*Após ter sido escravo do branco, ele se autoescraviza" (ibid., p. 162).

Fanon está interessado, portanto, em desvendar os mecanismos pelos quais os dominados aceitam sua própria dominação – fenômeno que ele denomina *alienação*, e que interdita o desenvolvimento que poderia levar ao reconhecimento recíproco.[20] Desse modo, e contrariamente a Kojève, para Fanon não é o *trabalho* que constitui o primeiro passo para a formação de uma consciência-de-si independente para o escravo, mas sim um processo de *autodesalienação* capaz de libertá-lo de sua obstinação com o mundo do branco e de liberar suas próprias potencialidades universais.

Além disso, Fanon defende, assim como Beauvoir, um desdobramento propriamente *intersubjetivo* – ainda que conflituoso e, por vezes, violento – da luta por reconhecimento, cujo objetivo final não é a autoafirmação de um dos polos por meio da aniquilação do outro, mas, sim, uma "autêntica comunicação" entre eles em um mundo livre, no qual "cesse para sempre a servidão do homem pelo homem" e "me seja permitido descobrir e querer bem ao homem, onde quer que ele se encontre" (ibid., p. 191). Fanon, por fim, questiona:

> Superioridade? Inferioridade?
> Por que simplesmente não tentar sensibilizar o outro, sentir o outro, revelar-me outro?
> Não conquistei minha liberdade justamente para edificar o mundo do Ti? (ibid., p. 191)

*

Curiosamente, a distância que Beauvoir e Fanon tomam com relação a Kojève acaba por reaproximá-los de Hegel. Ambos os autores desenvolvem suas abordagens tendo a leitura kojèviana como ponto de partida, mas esta é subvertida na medida em que se aponta como a relação homem-mulher ou branco-negro contrasta com a relação senhor-escravo (no que se considera ser a visão de Hegel). No entanto, ao recusar o apelo de Kojève a uma luta final de vida ou morte, tanto Beauvoir quanto Fanon conseguem vislumbrar o reconhecimento recíproco – ao menos em sua potencialidade, como horizonte. Kojève admite que a luta final, "que transforma o escravo em cidadão, suprime a dominação *de um modo não-dialético*: o senhor é simplesmente morto, e morre como senhor" (KOJÈVE, 2002, p. 465, ênfase nossa), ao passo que tanto Beauvoir quanto Fanon sugerem que a tensão – a contradição que impulsiona o movimento dialético – será mantida após o processo de libertação.[21] Nesse sentido, portanto, podemos dizer que eles levam em conta não apenas a perspectiva da consciência natural, como Kojève, mas também a da consciência filosófica, mantendo assim a complexidade dinâmica característica da *Fenomenologia* de Hegel.

**Considerações finais: reconhecimento, luta, e a história sem fim**

Historicamente, a "dialética do senhor e do escravo" tornou-se uma das figuras prediletas de autores e autoras interessadas na crítica das sociedades baseadas na dominação racializada, de classe e de gênero, fornecendo-lhes uma figura simultaneamente concisa, impactante e elaborada do desejo humano por reconhecimento e da luta que ele suscita. Como os exemplos paradigmáticos de Beauvoir e Fanon indicam,

[20] Beauvoir também confere grande atenção à análise da complacência da mulher com relação a sua própria subordinação: "O homem que constitui a mulher como um *Outro* encontrará, nela, profundas cumplicidades. Assim, a mulher não se reivindica como sujeito, porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele, e porque, muitas vezes, se compraz no seu papel de *Outro*" (BEAUVOIR, 1970a, p. 15).

[21] Ver, por exemplo, os seguintes trechos: "reconhecendo-se mutuamente como sujeito, cada um permanecerá entretanto um *outro* para o outro; a reciprocidade de suas relações não suprimirá os milagres que engendra a divisão dos seres humanos em duas categorias separadas: o desejo, a posse, o amor, o sonho, a aventura" (BEAUVOIR, 1967, p. 500) e "É através de uma tentativa de retomada de si e de despojamento, é pela tensão permanente de sua liberdade que os homens podem criar as condições de existência ideais em um mundo humano" (FANON, 2008, p. 191).

a versão da relação entre o senhor e o servo que se tornou amplamente disseminada em meados do século XX era fortemente devedora, ainda que de forma crítica, da leitura kojèviana de Hegel.

Da maneira como é apresentada na leitura agonística de Kojève, contudo, a "dialética do senhor e do escravo" permanece um momento parcial na jornada do espírito – em que pese sua notável fecundidade. Sendo parcial, e portanto falsa, ela é ao mesmo tempo, se seguirmos Hegel, um momento do verdadeiro. *Mas não como falsa*: afinal, para Hegel, o falso é um momento do verdadeiro somente quando sua falsidade foi subvertida (*aufgehoben*), quando foi revelada em sua falsidade (*PhG*: § 39). Portanto, tomar o ponto de vista da consciência natural de forma unilateral equivaleria a tomar o falso como se fosse já toda a verdade, o que seria um erro.

Como consequência, a relação entre o senhor e o servo vivenciada pela consciência natural deve ser lida em combinação, permeada de ressonâncias e dissonâncias, com o horizonte do reconhecimento mútuo tornado visível a partir da perspectiva da consciência filosófica. Nesse sentido, mesmo defendendo a leitura reconciliatória e a ênfase no reconhecimento, Robert Lynch pondera:

> No entanto, não podemos nos esquecer de que as relações sociais também são caracterizadas por dominação e submissão, domínio e escravidão, como Kojève quer enfatizar. Fechar os olhos para isso é perder metade do significado de IV-A. [ ... ] Como e por que o reconhecimento mútuo, o domínio e a escravidão estão presentes *juntos*? (LYNCH, 2001, p. 47, trad. nossa)

Este parece-nos ser precisamente o cerne da questão. Trata-se, para recuperar a oportuna formulação de Marcos Müller (1967, p. 147) mencionada na introdução deste artigo, da possibilidade "de ciência e consciência-de-si imediata poderem se comunicar, a fim de que cada uma possa atingir a plena dimensão de sua vida".

A tarefa de levar seriamente em conta tanto o ponto de vista da consciência natural quanto o da consciência filosófica não é nada trivial. Não é por acaso que a *Fenomenologia* é por muitos considerada uma das obras mais difíceis e intrigantes da história da filosofia. O desafio lançado por Hegel continua potente porque está *e quer estar* profundamente enraizado no tempo presente e em nosso esforço para compreendê-lo em pensamento. Em vista disso, o incessante fascínio que a "dialética do senhor e do escravo" continua a exercer sobre intérpretes, detratores e partidários da filosofia hegeliana reside no fato de que, ao contrário do postulado na famigerada afirmação de Kojève, a história, com suas lutas e contradições, não chegou ao fim – e que apreender esse movimento tal como é *experienciado* é tão vital quanto descrevê-lo como aparece *para nós, filósofos*.

**Referências bibliográficas**

ARANTES, P. 1991. Um Hegel errado, mas vivo: Notícia sobre o Seminário de Alexandre Kojève. *IDE*, vol. 21, n. 2, p. 72-79.

ARON, R. 1990 [1983]. *Memoirs: Fifty Years of Political Reflection*. Trad. G. Holoch. New York: Holmes & Meier.

ARTHUR, C. 1983. Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology. *New Left Review*, vol. 142, p. 67-75.

AUFFRET, D. 1990. *Alexandre Kojève: La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.

BEAUVOIR, S. 1967 [1949]. *O segundo sexo, vol. II: A experiência vivida*. 2ª ed. Trad. S. Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

—. 1970a [1949]. *O segundo sexo, vol. I: Fatos e mitos*. 4ª ed. Trad. S. Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

—. 1970b [1947]. *Moral da ambiguidade*. Trad. A. Vasconcellos. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

—. 1985 [1943]. *A convidada*. Trad. V. Ramos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

BUTLER, J. 1987. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France*. Nova York: Columbia University Press.

BOER, K. 2010. Hegel's Account of Contradiction in the *Science of Logic* Reconsidered. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, n. 3, p. 345-374.

CAMERON, W.S. 2005. The Genesis and Justification of Feminist Standpoint Theory in Hegel and Lukács. *Dialogue and Universalism*, vol. 3-4, p. 19-41.

CHANGFOOT, N. 2004. Feminist Standpoint Theory, Hegel and the Dialectical Self: Shifting the Foundations. *Philosophy & Social Criticism*, vol. 30, n. 4, p. 477-502.

COBBEN, P. 2017. Recognition and Intersubjectivity in Hegel's Philosophy. *Metodo*, vol. 5, n. 1, p. 17-44.

DOVE, K. R. 1970. Hegel's Phenomenological Method. *Review of Metaphysics*, vol. 23, p. 615-641.

FANON, F. 2008 [1952]. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. R. Silveira. Salvador: EDUFBA.

—. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.

GAUVIN, J. 1970. Le 'für uns' dans la Phénoménologie de l'Esprit. *Archives de Philosophie*, vol. 33, p. 829-854.

GERMANA, N. 2017. Revisiting 'Hegel and Haiti': Postcolonial Readings of the Lord-Bondsman Dialectic. In: MONAHAN, M. *Creolizing Hegel*. Londres e Nova York: Rowman and Littlefield.

GROYS, B. 2016. Romantic bureaucracy: Alexander Kojève's post-historical wisdom. *Radical Philosophy*, vol. 196, p. 29-38.

HARDING, S. 1993. Rethinking Standpoint Epistemology: What Is 'Strong Objectivity'?. In: ALCOFF, L. e POTTER, E. *Feminist Epistemologies.* Nova York: Routledge.

HEGEL, G.W.F. 2014 [1807]. *Fenomenologia do espírito*. 9ª ed. Trad. P. Meneses. Petrópolis e Bragança Paulista: Vozes e Editora Universitária São Francisco.

—. 1980 [1807]. *Phänomenologie des Geistes*. In: BONSIEPEN, W. e HEEDE, R. *Gesammelte Werke, vol. 9*. Hamburg: Meiner.

—. 2017 [1813]. *Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência*. Trad. C. G. Iber e F. Orsini. Petrópolis e Bragança Paulista: Vozes e Editora Universitária São Francisco.

—. 1978 [1813]. *Wissenschaft der Logik: Erster Band, Die objektive Logik (1812/13)*. In: HOGEMANN, F. e JAESCHKE, W. *Gesammelte Werke, vol. 11*. Hamburg: Meiner.

HEIDEGGER, M. 2012 [1950]. O conceito de experiência em Hegel. In: BORGES-DUARTE, I. *Caminhos de Floresta*. 2ª ed. Trad. I. Borges-Duarte. Lisboa: Gulbenkian.

HYPPOLITE, J. 1999 [1946]. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. S. Rosa et al. São Paulo: Discurso Editorial.

—. 1965 [1955]. *Études sur Marx et Hegel*. Paris: Éditions Marcel Rivière et Cie.

JARCZYK, G., LABARRIERE, P.-J. 1996. *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel.

— 1987. *Les premiers combats de la reconnaissance: Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier.

JOSIFOVIC, S. 2014. The Dialectics of Normative Attitudes in Hegel's Lordship and Bondage. In: KRIJNEN, C. *Recognition: German Idealism as an Ongoing Challenge*. Leiden e Boston: Brill.

KOJÈVE, A. 2002 [1947]. *Introdução à leitura de Hegel: Aulas sobre a* Fenomenologia do espírito *ministradas de 1933 a 1939 na École des Hautes Études, reunidas e publicadas por Raymond Queneau*. Trad. E. S. Abreu. Rio de Janeiro: EDUERJ e Contraponto.

LYNCH, R. A. 2001. Mutual Recognition and the Dialectic of Master and Slave: Reading Hegel against Kojève. *International Philosophical Quarterly*, vol. 41, n. 1, p. 33-41.

MARCUSE, H. 1978 [1941]. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. M. Barroso. São Paulo: Paz e Terra.

MCDOWELL, J. 2003. The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of 'Lordship and Bondage' in Hegel's *Phenomenology*. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, vol. 24, n. 1-2, p. 1-16.

MCLELLAN, D. 1970. *Marx before Marxism*. Londres: MacMillan.

MONAHAN, M. 2006. Recognition Beyond Struggle: On a Liberatory Account of Hegelian Recognition. *Social Theory and Practice*, vol. 32, n. 3, p. 389-414.

MÜLLER, M. L. 1967. A experiência, caminho para a verdade? O conceito de experiência na *Fenomenologia do espírito* de Hegel. *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XVII, n. 66, p. 146-169.

NOBRE, M. 2018. *Como nasce o novo*. São Paulo: Todavia.

NICHOLS, J. H. 2007. *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

PARRY, D. 1988. *Hegel's Phenomenology of the 'We'*. Nova York: Peter Lang.

PELEGRINO DA SILVA, M. 2009. Sobre a tradução do termo 'Knecht'. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, vol. 6, n. 10, p. 35-45.

ROTH, M. 1988. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*. Ithaca: Cornell University Press.

SARTRE, J-P. 2015 [1943]. *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. P. Perdigão. Petrópolis: Vozes.

STEKELER-WEITHOFER, P. 2004. Selbstbildung und Selbstunterdrückung: Zur Bedeutung der Passagen über Herrschaft und Knechtschaft in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. *Dialektik: Zeitschrift für Kulturphilosophie*, vol. 1, p. 49-68.

TEIXEIRA, M. 2018 Master-Slave Dialectics (in the Colonies). *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy*, vol. 2018, n. 2, p. 108-112.

—. 2020. Kojève's 'Dialectique du Maître et de l'Esclave': Notes on the *Wirkungsgeschichte* of a Traitorous Translation. *Verifiche: Rivista di scienze umane*, vol. XLIX, n. 1-2, p. 159-175.

—. 2022a. Masters, Slaves, and Us: The Ongoing Allure of the Struggle for Recognition. In: BOLDYREV, I. e STEIN, S. *Hegel's Phenomenology of Spirit: Exposition and Critique of Contemporary Readings*. Nova York: Routledge.

—. 2022b. Ambiguidade e dilaceração: Simone de Beauvoir leitora de Hegel e Kojève. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, vol. 19, n. 33, p. 18-42.

—. 2023. Sex, Gender, and Ambiguity: Beauvoir on the Dilaceration of Lived Experience. In: HARTMANN, M. e SÄRKELÄ, A. *Naturalism and Social Philosophy: Contemporary Perspectives*. Lanham: Rowman and Littlefield.

—. 2024. Hegel from the Margins: Notes on Fanon's Reading of the *Phenomenology of Spirit*. *Hegel Jahrbuch* 2020, p. 391-398 (no prelo).

—. 2025. *Misplaced Dialectics: Masters and Slaves in Hegel, Kojève, Beauvoir, and Fanon*. Londres: Routledge (no prelo).

# As bruxas de Federici: um ensaio para Jaider Esbell

## Federici's witches: an essay for Jaider Esbell

Silvana de Souza Ramos
Universidade de São Paulo (USP)
ramos_si@yahoo.com.br

**Resumo:** O artigo pretende recuperar alguns dos traços fundamentais da interpretação do capitalismo feita por Silvia Federici na obra *O Calibã e a Bruxa*. Neste sentido, são analisados os conceitos de corpo administrado e de acumulação primitiva do capital. Procuro mostrar que Federici tem uma concepção ampla dos cercamentos, pois entende que o capitalismo acumula diferenças entre indivíduos e grupos de modo a potencializar a produção de valor e de mais valor. A figura da bruxa, estigma da mulher que deve ser submetida ao Estado e ao marido é exemplar desse processo de acumulação primitiva. Ao lado desta, está a figura de Calibã, personagem shakespeareana responsável por expressar a luta anticolonial. Eu me valho da presença dessa figura na obra de Federici para refletir sobre a existência trágica, e anticolonial, do artista indígena contemporâneo Jaider Esbell.

**Palavras-chave:** Silvia Federici; capitalismo; bruxa; colonialismo; Jaider Esbell.

**Abstract:** The article aims to recover some of the fundamental features of the interpretation of capitalism wrote by Silvia Federici in the work *Caliban and the Witch*. In this sense, the concepts of administered body and primitive accumulation of capital are analyzed. I seek to show that Federici has a broad conception of enclosures, as she understands that capitalism accumulates differences between individuals and groups to enhance the production of value and more value. The figure of the witch, the stigma of a woman who must be subjected to the State and her husband, is an example of this process of primitive accumulation. Next to this is the figure of Caliban, a Shakespearean character responsible for expressing the anti-colonial struggle. I use the presence of this figure in Federici's work to reflect on the tragic, anti-colonial existence of the contemporary indigenous artist Jaider Esbell.

**Keywords:** Silvia Federici; capitalism; witch; colonialism; Jaider Esbell.

Recebido em 1o de julho de 2024. Aceito em 4 de setembro de 2024.

**1.** Filósofos e filósofas sentem um profundo desamparo quando testemunham alguém falando de coisas que lhes interessam do ponto de vista de uma ciência humana, pois o que define a filosofia é o fato de ela não ter um objeto próprio. Ao contrário das ciências positivas, a filosofia não tem a segurança de encontrar um referente objetal específico, de modo a deixar-se guiar por ele, sem precisar olhar para outros aspectos, tanto objetivos quanto subjetivos, envolvidos na experiência do mundo. Desvinculada da referência a um fenômeno em particular, a filosofia pode, contudo, assumir para si *qualquer* objeto, embora isso faça pesar sobre seus ombros a responsabilidade de escolher seus próprios temas de pesquisa e de reflexão, de acordo com as exigências de seu tempo; diferenciando-se assim dos saberes positivos, a filosofia reconhece, contudo, que nenhum conhecimento produzido por ela a retira do desamparo que a constitui pelo fato de que a escolha objetal que lhe dá início é sempre, de certo modo, arbitrária.

É verdade que essa peculiaridade coloca a filosofia numa posição importante no mundo contemporâneo, quando certos processos de epistemícidio estão sendo revelados e abordados criticamente.[1] Vivemos numa época em que o pensamento colonial, com pretensões universalizantes, não mais se impõe com naturalidade, de modo que nossa cultura se encontra em processo de aprendizado. É nossa tarefa aprender a conviver com a pluralidade de saberes, e com as contradições que isso implica; estamos cada vez mais cientes de que qualquer imposição pura e simples de universais encobre, e muitas vezes justifica, atos de exclusão e de violência. Portanto, não é mais possível permanecer confortável no lugar do filósofo pretensamente desencarnado, situado acima de qualquer perspectiva sobre o mundo, pois essa posição, ocupada de modo abstrato e acrítico, pode levá-lo a compactuar com injustiças. Em suma, podemos dizer que a filosofia se encontra diante de duas grandes tarefas: a de conviver com o desamparo de saber-se sem objeto próprio; e a de buscar não compactuar com a destruição de saberes e de culturas diversos daqueles produzidos pela posição colonizadora da subjetividade ocidental, majoritariamente branca e heteronormativa.[2]

**2.** Para nós, que estamos no Brasil, e escrevemos desde a periferia do capitalismo, num contexto de perigos e de incertezas sociais e políticas, um acontecimento trágico, em especial, marca a nossa cultura no início do século XXI. Trata-se da morte do artista indígena contemporâneo Jaider Esbell, suicidado no dia 02 de novembro de 2021, em um momento de plena atividade criativa, quando o Brasil e o mundo estavam impactados pela força expressiva de suas obras.

Considerado um dos mais importantes artistas indígenas contemporâneos, Esbell é responsável pela elaboração de uma cosmovisão crítica aos desenvolvimentos destrutivos da colonialidade e do capitalismo centrada na recuperação de imaginários e de cosmologias indígenas, especialmente daquelas cultivadas

[1] Os processos de epistemicídio são complexos e violentos, e podem ser detectados em vários níveis da produção e da transmissão de valores e de conhecimento: "É o fenômeno que ocorre pelo rebaixamento da autoestima que o racismo e a discriminação provocam no cotidiano escolar; pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar. A esses processos denominamos epistemicídio" (CARNEIRO apud RIBEIRO, 2019, p.79). A mesma situação pode ser verificada com relação ao trabalho material e intelectual das mulheres e das diversas culturas e etnias indígenas. Podemos dizer que o epistemicídio é um dos traços da dominação cultural, da misoginia e do racismo inerentes ao modo de produção capitalista.

[2] Vivemos e pensamos sob a urgência do enfrentamento do neoliberalismo e do avanço de sua expressão mais acabada, a política pautada pela extrema-direita. O quadro de lutas anticapitalistas em vigor nesse contexto pode ser assim descrito: "O ponto de vista estratégico dos ativismos unifica o pessoal e o coletivo, parte do local e se veem mais como sujeitos sociais do que como sujeito políticos. Muitas vezes manifestam-se por direitos de seus corpos exigindo serviços, igualdade social, direitos humanos. Saem do universal abstrato para o universal concreto. Essa é também a linguagem política da chamada quarta onda do feminismo. A marca mais forte desse momento é a potencialização política e estratégica das vozes dos diversos segmentos feministas interseccionais e das múltiplas configurações identitárias e da demanda por seus lugares de fala. Nesse quadro, o feminismo eurocentrado e civilizacional começa a ser visto como um modo de opressão alinhado ao que rejeita, uma branquitude patriarcal, e informado na autoridade e na colonialidade de poderes e saberes" (HOLLANDA, 2020, p. 12).

pelo povo macuxi.[3] Em 2021, ele foi protagonista da 34ª. Bienal de São Paulo, quando o público pode ter acesso a uma vasta mostra de seu trabalho. No mesmo período, outros artistas indígenas foram expostos no Museu de Arte Moderna, na mostra Moquém Surarî, sob curadoria de Esbell.[4] Nascido em 1979 em Normandia, no estado de Roraima, onde se localiza a Terra Indígena Raposa-Serra do Sol, Esbell cresceu ouvindo, do avô e de outros parentes, fragmentos da cosmologia macuxi, entre os quais se encontram as aventuras de Makunaîma. Assumindo a posição de neto de Makunaîma, ele mergulha na cosmologia do avô e assume a tarefa de resgatar seu corpo para levá-lo de volta ao monte Roraima, morada do ancestral mítico e lugar sagrado para diversos povos indígenas.[5] Sua morte precoce surpreendeu a todos, e não seria exagerado afirmar que, de algum modo, tudo o que produzirmos criticamente a partir desse acontecimento trágico vai se dar no sentido de, conscientemente ou não, tentarmos viver dignamente esse luto.

Eu me lembro de um encontro que tive com Esbell, por acaso, no Acre, em 2017. Eu estava absolutamente fascinada por aquela figura, embora quisesse aparentar naturalidade, algo muito difícil, pois Esbell é daquelas pessoas que emanam luz por onde passam. Nessa ocasião, ele disse algo que me comoveu

[3] Ao apresentar o trabalho de Esbell, Nina Vincent pondera não ser possível compreender obras desse tipo "apenas a partir de referenciais ocidentais de arte e estética, uma vez que são profundamente ligadas a outras tradições de pensamento e regimes de produção de imagem. São criações que dialogam com o referencial cultural, cosmológico e estético de suas culturas de origem, tensionando as fronteiras tanto da cultura material e imagética tradicional dos povos indígenas quanto do campo estabelecido da arte. Usando telas, pintura, desenhos, filmes, fotografia, design gráfico, performances, música de todos os gêneros, cada artista cria seu universo próprio e sua maneira de se relacionar com as referências cosmológicas, ancestrais, espirituais e as práticas expressivas ameríndias, articulando-as e confrontando-as às referências consideradas 'dos brancos'" (Vincent in Esbell, 2020, pp. 8-9). Assim, a arte indígena contemporânea, na sua diversidade desdobrada por cada artista, não pode ser pensada apenas como uma produção coletiva, já que os criadores e criadoras em questão realizam esse trabalho individual de tensionamento de referências no interior de uma experiência difícil de trânsito da cultura indígena à cultura branca. No caso de Esbell, esse trânsito é permeado por uma meditação constante: "A minha arte nasce disso, dessa complexa mistura de realidades e fantasias, um palco belíssimo de natureza e violência, mito e crua realidade. Eu busco enxergar além das fronteiras, busco alcançar uma visão extrapolada para além dos limites geográficos e da geopolítica dominante. Não há domínio nem recorte quando tratamos com arte e realidade" (ESBELL, 2020, pp. 107-8).

[4] Entre os artistas expostos na mostra *Moquém_Surari – arte indígena contemporânea*, estavam: Ailton Krenak, Amazoner Arawak, Antonio Brasil Marubo, Arissana Pataxó, Armando Mariano Marubo, Bartô, Bernaldina José Pedro, Bu'ú Kennedy, Carlos Papá, Carmézia Emiliano, Charles Gabriel, Daiara Tukano, Dalzira Xakriabá, Davi Kopenawa, Denilson Baniwa, Diogo Lima, Elisclésio Makuxi, Fanor Xirixana, Gustavo Caboco, Isael Maxakali, Isaiais Miliano, Jaider Esbell, Joseca Yanomami, Luiz Matheus, MAHKU, Mario Flores Taurepang, Nei Leite Xakriabá, Paulino Joaquim Marubo, Rita Sales Huni Kuin, Rivaldo Tapyrapé, Sueli Maxakali, Vernon Foster, Yaka Huni Kuin, Yermollay Caripoune.

[5] A tarefa que Esbell assume para si dá dignidade à atitude do avô que, segundo o neto, lançou-se livremente à cultura branca, do mesmo modo que o neto fez do trânsito entre culturas sua condição criadora: "Estou aqui para resgatar meu avô, levá-lo pra casa pra cuidar dele. O ser que sou, eu mesmo, é homem, um guerreiro pleno de 1,68 metros, 80 kg, 39 anos. É livre como deve ser. É livre como é meu avô Makunaîma ao se lançar na capa do livro do Mário de Andrade. Ele se deixou ir, foi o que me disse em uma de nossas inúmeras conversas de avô e neto. Assim me diz ele: - Meu filho eu me grudei na capa daquele livro. Dizem que fui raptado, que fui lesado, roubado, injustiçado, que fui traído, enganado. Dizem que fui besta. Não! Fui eu mesmo que quis acompanhar aqueles homens. Fui eu que quis fazer a nossa história. Vi ali todas as chances para a nossa eternidade. Vi ali toda a chance possível para que um dia vocês pudessem estar aqui junto com todos. Agora vocês estão juntos com todos eles e somos de fato uma carência de unidade. Vi vocês no futuro. Vi e me lancei. Me lancei dormente, do transe da força da decisão, da cegueira de lucidez, do coração explodido da grande paixão. Estive na margem de todas as margens, cheguei onde nunca antes nenhum de nós esteve. Não estive lá por acaso. Fui posto lá para nos trazer até aqui" (Esbell, 2020, pp. 146-7). Sobre a relação do artista com Makunaîma, ver Esbell, 2018; 2019; 2020. Sobre o alcance anticolonial de sua estética, ver Machado, 2022. Esbell participou da construção de um texto dramático que tensiona a relação entre a cultura indígena com a criação de Mário de Andrade: "Em um diálogo estético / político, que a obra *Makunaimã: o mito através do tempo* (2019) estabelece com a rapsódia *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter* de 1928, de Mario de Andrade. Jaider e outros artistas indígenas e não indígenas, como Déborah Goldenberg, Cristiano Wapichana, Paulo Santilli e Zacarias de Souza Loiola, e outros sobre a perspectiva teórica pós-colonial, estabelecem um diálogo entre Macunaíma e Makunaimã, a divindade indígena do tempo imemorial. Nessa ação pós-colonial, estão em disputa as visões colonizadoras e as tentativas anticoloniais, assim um pequeno manifesto é apresentado, a Reantropofagia no qual renasce Makunaimã e a antropofagia originária que pertence a nós indígenas, flagrados por uma obra artística multiforme, inacabada, que ainda tem muito para dizer sobre a literatura brasileira com o passar do tempo" (SILVA & DINIZ, 2024, p. 4).

bastante: "- às vezes é difícil lidar com o branco porque ele vem até nós, indígenas, buscando cura, abrigo e amparo". E é isso mesmo: o mundo ocidental vive sob uma cultura doente; nós perdemos certos marcos que estruturariam relações saudáveis entre nós, pois vivemos o ocaso de grandes anseios da modernidade, especialmente daquele referido ao desejo de construir uma sociedade justa e democrática. Fracassamos, e hoje buscamos nos povos ancestrais algo que nos acolha, e que oriente nossa ação, ao passo que essas populações percorrem caminhos de extinção há vários séculos, e isso em função de processos coloniais instaurados, e ainda hoje em vigor, pela cultura branca eurocentrada.

**3.** Ora, desde que o capitalismo se instaurou como modo de produção dominante no Ocidente, ele tem como característica extinguir certos modos de vida porque lhe é necessário universalizar o seu modo de existência. Toda e qualquer alternativa que o ameace em sua hegemonia precisa desaparecer, ou ser suficientemente colonizada. Se há uma grande contribuição do pensamento de Silvia Federici para a compreensão deste problema, esta reside no fato de a filósofa mostrar que o capitalismo avança ao transformar diferenças em hierarquias, estabelecendo por consequência relações de exploração entre indivíduos, grupos e povos. Essa é a lógica das relações sociais instauradas por esse modo de produção. Nestes termos, a expropriação sob a forma da acumulação primitiva do capital, tanto aquela que realiza saques e cercamentos, quanto o racismo e o sexismo, responsáveis pela divisão social do trabalho de modo a potencializar a extração de valor e de mais valor, estruturam esse modo de produção. Quer dizer, o capital cresce à medida que explora o trabalho alienado, mas ele também gera mais valor ao inferiorizar contingentes populacionais com o objetivo de pagar-lhes salários baixos, ou nenhum salário. Não satisfeito, o capitalismo investe sobre territórios e riquezas naturais, sempre tendo em vista a obtenção de mais e mais lucro, não importando se para isso tenha de destruir florestas, territórios sagrados, povos ancestrais, rios ou qualquer tipo de vida.[6]

Diante desse quadro, é como se Esbell dissesse à cultura branca ocidental: "- Eu não posso acolhê-los em seu desamparo, pois a minha cultura, em processo de extinção, não pode fazer isso! Minha presença sagrada no mundo só pode ser anticolonial". Assim, a reflexão sobre essa experiência de mal encontro entre a cultura branca e a ancestral talvez nos carregue para a seguinte formulação: o desenvolvimento da modernidade e do capitalismo se deu por meio da crescente destruição de outros de modos de vida, a exemplo do que aconteceu, e ainda acontece, com os povos originários da América pré-colombiana e com seus respectivos saberes e culturas, mas isso não é tudo. Nós estamos vivendo uma situação em que o progresso do capitalismo, ao avançar sem freios sobre as riquezas naturais para produzir mais e mais, ameaça não apenas certos modos de vida anticapitalista, pois a própria existência de qualquer tipo de vida sobre a Terra está em perigo. O caráter adoecido da nossa cultura, incapaz de compreender qualquer dimensão do sagrado, é apenas um aspecto desse quadro mais amplo do processo extinção em que estamos engajados.[7]

[6] Assim como Federici, Rosa Luxemburgo e, mais recentemente, Harvey defendem a coexistência entre exploração de mais valor e acumulação por meios violentos (saque, expropriação etc.), contrariando, assim, a tese de Marx, a qual situa a acumulação primitiva apenas na pré-história do capitalismo. Para Federici, a noção de acumulação primitiva é central, pois ela esclarece o funcionamento do neoliberalismo, o qual reitera os cercamentos surgidos na aurora da modernidade. A respeito, cf. HARVEY, 2013, p. 292. Sobre a relação entre hierarquia, acumulação e exploração no capitalismo, cf. DIAS, 2021.

[7] Cabe salientar que o caráter sagrado do saber ancestral, cultivado por povos originários, assim como o saber popular veiculado pela bruxa, precisa ser combatido por ser avesso à disciplina capitalista do trabalho, uma vez que propicia uma justificável relação não administrada (e imprevisível, portanto) com o corpo e com a natureza: "A incompatibilidade da magia com a disciplina do trabalho capitalista e com a exigência de controle social é uma das razões pelas quais o Estado lançou uma campanha de terror contra a magia – um terror aplaudido sem reservas por muitos dos que hoje são considerados fundadores do racionalismo científico: Jean Bodin, Mersenne [...], Newton, [...] Hobbes" (FEDERICI, 2017, p. 261). Esses saberes precisam ser combatidos e inferiorizados exatamente porque são anti-econômicos, no sentido de que seu cultivo põe em risco a disciplina capitalista responsável pela produção e exploração de valor. Vem daí também o tratamento da arte indígena como artesanato, inferiorizando-a em comparação com o cânone europeu, escala de valores combatida fortemente por Esbell. Por isso, ele reivindica seu reconhecimento como artista individual: "Pois estamos falando de arte e deves saber que não existe arte sem a figura do artista. [...] Teorias antropológicas clássicas da estagnação e visão comum romanceada sobre o nativo não cabem mais

**4.** Federici é hoje uma das grandes teóricas responsável por desvendar esse teor destrutivo dos avanços do capitalismo, pois o pensa em termos interseccionais, ou seja, segundo o cruzamento de opressões de raça, classe, gênero, entre outras possíveis, no interior da lógica de relações hierárquicas típica desse modo de produção. Sua contribuição para a leitura do capitalismo contemporâneo reside no fato de ela ter feito uma discussão pertinente sobre como podemos pensar a interseccionalidade de dentro das relações de classe. Assim, ela se preocupa em dissecar o liame profundo, no interior da lógica de produção e de reprodução do capitalismo, entre diferença e hierarquia. Nestes termos, segundo a autora, a relação moderna com o *outro* sempre se dá no registro da colonização e da exploração. O capitalismo é um destruidor de modos de vida porque seu modo de vida tem de imperar sobre os demais.[8]

Hoje, porém, em razão dos problemas de escassez provenientes da crise ecológica que vivemos, o capitalismo ameaça a vida enquanto tal. Chegamos a um ponto em que os recursos naturais e afetivos de que necessitamos para sobreviver estão sendo destruídos. Não é possível estar numa universidade e não ficar espantado ao perceber o quanto nossos alunos e alunas, mas também nossos professores e funcionários, estão medicalizados. Não é possível lidar naturalmente com isso, pois não se trata de uma questão individual, ou restrita ao mundo acadêmico; pelo contrário, somos verdadeiros espelhos da sociedade em que vivemos, e essa medicalização expressa o fato de que nós estamos sustentando modos de produção de conhecimento e de riqueza que são *insuportáveis*.

**5.** Ora, outro ponto importante do pensamento de Federici se refere exatamente ao tema da produção de conhecimento. O capitalismo realizou uma mudança de *epistéme*, algo que Foucault percebeu com clareza, mas isso aconteceu porque estruturalmente esse modo de produção não pode lidar com saberes que entrem em competição com o tipo específico de relação que ele estabelece com a natureza; outros saberes podem até sobreviver, mas eles não desfrutam da mesma legitimidade de que goza a ciência moderna. Afinal, no capitalismo, modos de saber são modos de controle instrumental da natureza, mas são também instrumentos de controle social. A própria medicalização dos comportamentos é um fenômeno que eclode com a necessidade de controle da reprodução social, sendo um desdobramento da necessidade de docilização do corpo feminino, este que passa a existir em função da reprodução e do cuidado. Nestes termos, Federici compreende que a figura da bruxa nada mais é do que uma construção histórica cuja função seria a demonização da sexualidade feminina, o controle de seus comportamentos, e a consequente naturalização da exploração de seu trabalho não remunerado.

> Foi nítida a ofensiva contrarrevolucionária praticada pela aristocracia e pela burguesia, amplamente patrocinada pelos Estados nascentes, para cercar os corpos das mulheres e transformá-las em territórios político-econômicos a serviço da reprodução e do cuidado. Uma campanha de demonização das mulheres passou a ser perpetrada, retratando-as como seres selvagens, bestiais, a serem dominados. Federici mostra tanto por meio de estudos, como por intermédio de ilustrações, a incitação que passou a ser feita à perseguição de mulheres. Tal fato ficou conhecido como a grande caça às bruxas. Mulheres eram constantemente difamadas, perseguidas, presas, torturadas e assassinadas, muitas vezes em fogueiras. Centenas de milhares de mulheres foram mortas neste processo. O objetivo era destruir sua autonomia profissional e o autocontrole sobre seus corpos, submetendo-as à autoridade total dos maridos e do Estado. As mulheres se tornariam os novos bens comuns dos homens, espécie de compensação pelas terras [comunais] perdidas" (DIAS, 2021, p. 163).

As mulheres eram detentoras de saberes, o que lhes dava um papel social decisivo no contexto feudal, anterior à ascensão do capitalismo e da modernidade. Esses saberes, assim como a própria figura da mulher,

em nosso mundo. Se eu não tivesse assinado minhas obras, você nem teria a chance de fazer esta entrevista pois estaria diluído em invisibilidade" (ESBELL, 2020, p. 118).

[8] É por isso que Federici rompe com a visão segundo a qual o capitalismo teria sido um progresso em relação ao mundo feudal: "O capitalismo foi a contrarrevolução que destruiu as possibilidades que haviam emergido da luta antifeudal – possibilidades que, se tivessem sido realizadas, teriam evitado a imensa destruição de vidas e de espaço natural que marcou o avanço das relações capitalistas no mundo" (FEDERICI, 2017, p. 44). De fato, ao menos do ponto de vista das mulheres e dos povos originários, o capitalismo não pode ser tomado como um fator de progresso.

foram demonizados; suas antigas práticas passaram a legitimar uma ampla perseguição, e finalmente as mulheres, expropriadas de seu modo de vida, foram domesticadas pelo capitalismo de modo que pudessem assumir papéis marcados pela exigência de submissão.[9]

Esse processo foi importante não apenas para a criação da mulher moderna, pois ele foi um componente decisivo para a consolidação da própria classe trabalhadora. Dividido em função da diferença sexual e racial, o proletariado seria impedido de encontrar uma consciência de classe unitária, capaz de alimentar sua luta contra o Capital. Ora, o capitalismo cria hierarquias onde quer que a diferença surja. Assim, a destruição do modo de vida feminino existente no mundo feudal foi necessária para a submissão das mulheres ao novo sistema, embora seu resultado principal tenha sido a criação de uma classe em grande medida resignada ao trabalho alienado, sem força para reagir ao processo de exploração em que foi inserida, e isso em função de sua divisão interna. Nestes termos, a acumulação primitiva foi, e ainda é, de um lado, o acúmulo de trabalhadores exploráveis e de capital; de outro lado, ela se configura como "uma acumulação de diferenças e de divisões dentro da classe trabalhadora, em que as hierarquias constituídas sobre o gênero, assim como sobre a 'raça' e a idade, se tornaram constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno" (FEDERICI, 2017, p. 119).

**6.** Há algum tempo eu venho pensando sobre o que é ser uma intelectual, na tentativa de compreender os sistemas burocráticos de produção de saber em que estamos inseridos. Ouço algumas pessoas invocarem o passado, afirmando que não há mais pensadores como os de outrora. Tenho profundo apreço pelos intelectuais do passado, porém, não posso deixar de notar que vivemos em condições sociais de produção de conhecimento completamente diferentes. As exigências da universidade neoliberal fazem parte do nosso cotidiano, com seus parâmetros irracionais de produção e de avaliação.[10] Essa exigência infindável de produtividade, aliada a parâmetros pouco claros de valoração do que é produzido, gera desgastes emocionais bastante severos, a ponto de a universidade ter se tornado um espaço que acaba por adoecer e destruir talentos, ao invés de permitir que estes desabrochem. Não adianta alimentar o saudosismo em relação ao passado; cabe-nos agora redesenhar o nosso modo de agir no interior da universidade, e para além dela, no intuito de reverter essa situação, e de interferir no debate público. Penso que manter-se preso à universidade implica ceder ao isolamento da vida acadêmica, e promover ainda mais a cisão já existente entre a universidade e a sociedade. O ambiente acadêmico é atravessado pela competição, de modo que é muito difícil construir vínculos duradouros nesse espaço. Existem encontros furtivos que permitem perceber que há preocupações e questões comuns. Talvez eles produzam alianças, e abram novas perspectivas de ação; porém, essa aposta exige expandir nosso campo de atividade para além da academia.

Minha leitura de Federici se constrói a partir desse contexto acadêmico que acabei de descrever. Trago comigo essas preocupações, e meu desconforto com a situação da universidade me levou a estudar teorias feministas, e a me engajar nas lutas contra a opressão de gênero. Eu passei muito tempo mergulhada nas discussões feministas, e embora o aprendizado tenha sido imenso, eu sentia um pouco de falta do meu antigo Marx, e pensava bastante sobre o fato desta opressão estar relacionada ao racismo e à luta de classes. Seria o caso de pensar internamente a articulação entre opressões, sem recair em dualismos inúteis. Afinal,

[9] Em *Reencantando o Mundo*, a filósofa italiana escreve: "Como já demonstrei, a caça às bruxas, que ganhou espaço em vários países da Europa e nas regiões andinas nos séculos XVI e XVII, levando à execução de centenas de milhares de mulheres, foi fundamental para esse processo. Nenhuma das mudanças históricas na organização do trabalho reprodutivo que descrevi teria sido possível, ou seria possível hoje, sem um grande ataque ao poder social das mulheres, da mesma forma que o desenvolvimento capitalista não teria obtido sucesso sem o comércio de escravizados, sem a conquista das Américas, sem uma incansável campanha imperial (que segue em curso) e sem a construção de uma teia de hierarquias raciais que efetivamente dividiu o proletariado global' (FEDERICI, 2022, pp. 50-51). Sobre a gênese da figura da mulher moderna em Federici, e a necessidade de controle de seu corpo, ver RAMOS, 2020.

[10] Recentemente, a Revista Piauí publicou um artigo denominado "A ciência recalcula sua rota", onde o caráter irracional das avaliações de artigos acadêmicos é posto em evidência. Cf. CUDISCHEVITCH &NEVES, 2024.

a divisão entre problemas econômicos, cujo aporte se relacionaria à distribuição de recursos materiais, e problemas de reconhecimento, relativos à cultura, não me agradava. Essas dimensões estão interligadas, e não devem ser pensadas separadamente. Sendo assim, encontrei na leitura de *O Calibã e a Bruxa* uma abordagem do capitalismo rigorosa do ponto de vista teórico, além de potente do ponto de vista político. De fato, a filósofa italiana, com sua formação marxista bastante sólida, e com sua experiência de décadas no movimento feminista, fornece uma visão crítica do capitalismo sem recair em qualquer dualismo.

Desde a abertura de *O Calibã e a Bruxa*, Federici articula a análise dos processos coloniais, expressos pela figura shakespeareana do Calibã, ao estudo da construção da figura histórica da bruxa. Esse estudo primoroso do surgimento da modernidade e do capitalismo demonstra que o racismo, o colonialismo e a misoginia de alguma forma se articulam desde a origem desse modo de produção. O subtítulo do livro, *mulheres, corpo e acumulação primitiva*, ao enunciar certa articulação entre processos aparentemente independentes, propõe explicitamente a articulação entre o que acontece com a docilização dos corpos subjugados, o controle da reprodução social, e a reiteração cíclica de processos de acumulação primitiva. Estamos acostumados a pensar o capitalismo como uma máquina de extração de mais valor resultante da exploração do trabalho assalariado. Federici mostra que este é apenas um dos aspectos desse modo de produção, pois, uma vez que ele se estrutura hierarquizando as relações sociais a partir de diferenças de raça, gênero e classe, torna-se capaz de extrair riqueza através do acúmulo da própria diferença. Nestes termos, a bruxa e o Calibã são explorados de maneira múltipla: estão sujeitos ao trabalho alienado, ao mesmo tempo em que sua inferiorização em relação ao trabalhador branco, masculino e/ou livre justifica a expropriação de parte, ou mesmo da totalidade, de seu salário pelo Capital.[11]

**7.** Essa leitura é construída pela mobilização de muitos documentos e de uma vasta iconografia responsável por recuperar o processo de construção ideológica da inferiorização do colonizado e da mulher. Trata-se, portanto, de um trabalho histórico, atento aos acontecimentos e à elaboração discursiva e imaginária promovida em função da ascensão do capitalismo. Esse trabalho não se detém apenas nos problemas lógicos do Capital. Nesse sentido, ele faz uma gênese do capitalismo e da modernidade bem diferente da que conheci na universidade. Se tomamos como referência os trabalhos de Fausto (1983) e de Giannotti (1983), por exemplo, percebemos que suas compreensões da obra de Marx giram em torno de análises da dialética e de seus desdobramentos lógicos; pouco importância é dada por esses autores aos acontecimentos empíricos ligados à gênese do capitalismo.[12] Evidentemente, esses trabalhos têm um profundo interesse,

[11] Ainda hoje as mulheres recebem menos que os homens, realizando funções idênticas. Pessoas não brancas também se encontram em situação de inferioridade salarial em relação a trabalhadores brancos. Segundo Federici, há nesse caso uma combinação entre a exploração de mais valor e a acumulação primitiva, alicerçada no acúmulo de diferenças. Esse aspecto já havia sido percebido por Lélia Gonzalez, quando a autora analisava o trabalho no Brasil: "O privilégio racial é uma característica marcante da sociedade brasileira, uma vez que o grupo branco é o grande beneficiário da exploração, especialmente da população negra. E não estamos nos referindo apenas ao capitalismo branco, mas também aos brancos sem propriedade dos meios de produção que recebem seus dividendos do racismo. Quando se trata de competir no preenchimento de posições que implicam recompensas materiais ou simbólicas, mesmo que os negros possuam a mesma capacitação, os resultados são sempre favoráveis aos competidores brancos. E isso ocorre em todos os níveis dos diferentes segmentos sociais. O que existe no Brasil, efetivamente, é uma divisão racial do trabalho. Por conseguinte, não é por coincidência que a maioria quase absoluta da população negra brasileira faz parte da margem marginal crescente: desemprego aberto, ocupações 'refúgio' em serviços puros, trabalho ocasional, ocupação intermitente e trabalho por temporada etc. Ora, tudo isso implica baixíssima condições de vida em termos de habitação, saúde, educação etc." (GONZALEZ, 2020, p. 46).

[12] De certo modo, a cisão entre estrutura e história incide sobre a construção dessas reflexões, e do rico debate que elas instauraram acerca do sentido da dialética e da própria noção de trabalho, de modo que o privilégio metodológico concedido ao estudo rigoroso da lógica interna ao texto marxiano, e ao próprio capitalismo, acabou de certo modo por deixar pouco espaço para a leitura dos acontecimentos históricos que encenam a aurora da modernidade. Dificuldade que no entanto esses autores tematizaram, especialmente no caso de Fausto (2007, 2009), o qual se aventurou, inclusive, no campo das discussões sobre a filosofia da história, a ética e a política. Para uma apresentação da perspectiva filosófica de Gianotti, consultar a seguinte entrevista concedida à *Folha de São Paulo*: Silva & Giannotti, 1995. Uma breve biografia intelectual de Ruy Fausto pode ser apreciada em: HUSSNE, 2020.

ainda mais por terem propiciado interpretações originais da obra marxiana. Porém, para as discussões que me interessam, aquelas ligadas à realidade vivida, à existência atravessada pelo racismo e pela misoginia, eles têm menos a dizer do que a obra de Federici. Mais do que pensar os fatos históricos que marcam a construção do capitalismo, as alianças de classe que lhe deram origem, os corpos e mundos ancestrais que foram violentados e destruídos, para que o capitalismo triunfasse, interessa-lhes precisar o arcabouço lógico segundo o qual o pensamento de Marx desvenda o funcionamento desse modo de produção. Assim, enquanto a visada lógica busca produzir uma interpretação da dialética marxiana, a visada histórica tenta desvendar o funcionamento social da experiência vivida sob o capitalismo, de modo que a recuperação de sua gênese ilumina o sentido de seus avanços contemporâneos.

Eu estou chamando a atenção para a diferença da perspectiva de Federici porque ela estuda exatamente esses problemas, consultando, por exemplo, os processos de condenação das bruxas para saber qual era a acusação, quais eram as torturas realizadas para a obtenção de provas, que tipo de ritual era realizado no momento da punição etc. Federici mostra que a construção social da figura da bruxa refreou as lutas campesinas anteriores à instauração do capitalismo, as quais eram muitas vezes lideradas por mulheres, empoderadas por seus saberes e pelo papel social que estes lhes proporcionavam. Esses saberes se estendiam ao conhecimento das ervas e das estações do ano, das plantas e do seu cultivo adequado. Havia um mundo povoado de saberes que as mulheres compartilhavam, e este mundo, desenhado pela vida coletiva e comunal, foi substituído pela atividade moderna destinada ao lucro. Quer dizer, para Federici, os cercamentos não dizem respeito apenas à privatização das terras comunais; eles bloquearam o acesso de comunidades inteiras a essas terras, de modo que os saberes cultivados na relação com esses territórios aos poucos desaparecem.

Atenta aos acontecimentos, Federici descreve o momento de efervescência de luta das mulheres contra os cercamentos que começam a acontecer, analisa a aliança entre a Igreja Católica, a aristocracia decadente e a burguesia ascendente para perseguir mulheres, bruxas e hereges, além de expropriar camponeses e retirá-los do seu antigo modo de vida. A tese forte sustentada por Federici é de que não podemos compreender o nascimento do capitalismo e da modernidade sem antes estudarmos o período de caça às bruxas, que durou mais de um século. A filósofa não concordaria com o protagonismo que Foucault concede a Damian na abertura de *Vigiar e Punir*. É verdade que se trata de um regicida, figura que comporta perfeitamente a discussão sobre o funcionamento do dispositivo da soberania, assunto com que Foucault inicia seu livro. Porém, o suplício de regicidas não era o principal espetáculo de punição que acontecia naquele período, quando cotidianamente bruxas eram queimadas em praça pública. Assim, entender por que isso ocorria implica desvendar o processo de domesticação das mulheres, quando se tornou necessário controlar seus corpos e comportamentos. Contrariando a ideia de que o poder moderno é primordialmente produtivo, e não negativo ou repressivo, Federici mostra como o braço da lei se dirigiu às mulheres, transformando-as em bruxas, figura que catalisou o imaginário demoníaco a respeito do feminino e de sua sexualidade, de modo a justificar sua severa punição na fogueira.

Há vários processos simultâneos que vão acontecendo ao longo do período de caça às bruxas de modo que as mulheres vão perdendo aquilo que era o seu saber, e o seu papel social dentro da comunidade; o que lhes dava reconhecimento foi sendo, aos poucos, transformado em heresia e crime. Com isso, certo modo de vida feminino foi dizimado, criando-se aí um campo de *ilegalidades*, ou seja, o Estado e a Igreja passaram a visar coercitivamente certas práticas femininas, antes comuns e aceitas, como fazer uma reza, curar alguém, fazer uma poção, realizar um parto, fazer uso de métodos contraceptivos, coletar ervas em terrenos comuns etc., transformando-as em alvos de punição.[13] Atividades antes corriqueiras foram traduzidas

[13] Há, é evidente, um processo de adestramento do corpo feminino em jogo aqui. Assim, todos os elementos que Foucault busca caracterizar para compreender a disciplina dos corpos na modernidade são tomados por Federici de uma perspectiva de gênero. Assim, a genealogia da mulher moderna revela um cruzamento entre o dispositivo da soberania e o disciplinar, quando a

em termos demoníacos e criminosos, e com isso foi-se criando a figura da mulher como um ser que precisa ser controlado porque seu comportamento e sua sexualidade são um perigo social: a mulher é aquele ser cujo prazer consiste em castrar os homens, e fazer mal às crianças; ela é, por natureza, castradora, abortiva e infanticida. Por isso ela perde sua antiga função social de resguardar e regular o campo da reprodução, para se tornar uma ameaça à vida, tendo de ser, legitimamente, submetida ao marido e ao Estado.[14]

**8.** A visão de Federici sobre os desdobramentos do capitalismo está intimamente articulada a sua incansável militância feminista. O fato de ela ter lecionado na África, e de ter ido a diversos lugares do mundo onde o capitalismo mostra a sua verdadeira face, tornou-a capaz de enxergá-lo em seus traços mais violentos e destrutivos. Para refletir sobre esse aspecto, eu gostaria de terminar esse ensaio retomando a trajetória de Jaider Esbell, o nosso Calibã. A conexão sagrada que o artista estabeleceu com a figura ancestral de Makunaîma é profundamente reveladora da violência colonial dirigida a nossos territórios. Makunaîma chegou à cultura branca pelas mãos de um etnólogo alemão, membro de uma expedição que percorreu o norte da América do Sul, do rio Roraima ao Orinoco, entre os anos de 1911 e 1913. O etnólogo registrou detalhadamente a viagem, tendo descrito os detalhes das paisagens amazônicas, de seus rios, matas e povos. Foi em contato com populações indígenas que ele pode conhecer as aventuras de Makunaîma:

> Registrei esses mitos e lendas nas horas ociosas junto à fogueira, durante a viagem em bote vacilante, quando usávamos a lona da barraca como vela por tranquilos trechos de rio, sobre as rochas banhadas pelas vagas das cachoeiras, sob as copas sussurrantes das árvores da mata virgem.
>
> Os narradores eram dois índios fiéis, por vários meses meus companheiros de alegrias e de tristezas e cujo interior se apresentava diante de mim como um livro aberto. Um deles se chamava Möseuaípu, um jovem pajé da tribo dos Arekuná, inteligente e vivo como Akúli, o ágil roedor do qual recebeu seu apelido, bem-sucedido na caça, na pesca e no amor. [...] O outro era Mayuluaípu, chamado José, um índio Taulipáng muito inteligente de cerca de 28 anos de idade, filho do mais famoso contador de lendas de sua terra natal no alto Majari (KOCH-GRÜNBERG, 2022, p. 15).

Esse registro, publicado logo depois de terminada a viagem, permaneceu sem tradução para o português até recentemente. Ainda em alemão, a obra chegou às mãos de Mário de Andrade, em meados de 1920. O escritor brasileiro utilizou parte desse material para compor um dos livros mais importantes da literatura brasileira contemporânea: *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*, obra escrita em 1926, e publicada em 1928.

Esbell teve contato com esse *corpus* mitológico por meio de seus parentes, ainda na terra indígena Raposa-Serra do Sol. O trânsito do artista pelo mundo branco permitiu redescobrir seu ancestral nas páginas do livro de Mário de Andrade. Ora, já nas transcrições de Koch-Grünberg, a violência colonial se faz presente. A cristianização dos indígenas, o desenvolvimento das cidades avançando sobre as florestas, a chegada

---

lei e a norma funcionam para criminalizar o modo de vida não-capitalista e anticapitalista cultivado pelas mulheres. O espetáculo de caça às bruxas pode nos ensinar, contudo, algo sobre o adestramento dessas mulheres, para além do que Foucault foi capaz de nos apresentar por meio de sua genealogia do dispositivo de sexualidade. Esse espetáculo ensina que a história da sexualidade se desenrolou de maneira diversa para homens e mulheres, e que estas ainda estão sob o jugo da lei e da soberania. Ademais, uma vez que, na autora do capitalismo, segundo Federici, o adestramento e a normalização das mulheres se dão por meio da tortura e da repressão, e não apenas pela administração dos comportamentos, é possível projetar essa discussão para o estudo do funcionamento atual do capitalismo de modo a dar conta da misoginia aí presente. De qualquer modo, a repressão aos modos de vida femininos cria um campo de *ilegalidades* sujeitas à punição (sobre essa discussão em Foucault, cf. p. 227). Essa punição, porém, no caso das mulheres, nunca renuncia a elementos abusivos e violentos, pois de certo modo ela carrega a gramática da caça às bruxas para o campo da disciplina dos corpos femininos.

[14] Cabe lembrar que, assim como os trabalhadores não brancos, as mulheres jamais atingem a mesma posição, e a mesma remuneração, do trabalhador branco livre assalariado. Nestes termos, segundo a observação aguda de uma importante pensadora brasileira, "o trabalho não pago que [a mulher] desenvolve no lar contribui para a manutenção da força de trabalho, tanto masculina quanto feminina, diminuindo, para as empresas capitalistas, o ônus do salário-mínimo de subsistência" (SAFFIOTI, 2013, p. 74). Em outros termos, a desigualdade é fonte de lucro.

do gado, trazido a bordo dos barcos amazônicos são signos do avanço violento do capitalismo. Assim, o quadro desenhado pelo etnógrafo alemão permite entrever o avanço colonial sobre esses territórios no início do século passado. Ao mesmo tempo em que registra as histórias indígenas, o estudioso descreve o sofrimento desses povos, e a degradação de seus modos de vida. A investida colonial sobre os territórios não respeita seu teor sagrado, e isso vale especialmente para o monte mais significativo no contexto da cultura de diversas etnias indígenas que ali vivem: o monte Roraima, morada de Makunaîma. Ora, esse monte tem sido objeto de cobiça colonial nos últimos séculos, e em seu entorno desenhou-se uma fronteira tríplice: Brasil, Venezuela e Guiana. Em outras palavras, o território sagrado dos povos ancestrais foi, e ainda é, objeto de intensa disputa colonial.

Assim, quando Esbell se reconhece como neto de Makunaîma e pretende dedicar sua vida ao resgate do corpo ancestral de seu avô, de modo a devolvê-lo à morada sagrada de onde provém, o monte Roraima, o artista nos convida a redescobrir a potência anticolonial do sagrado. Sagrado que Esbell reinventa com sua arte de modo a oxigenar a resistência contra o avanço do capitalismo e de suas formas terríveis de acumulação primitiva:

> No meu caso, eu acredito que contribuo para isso dentro de uma proposta nova de resistência contemporânea, tanto dentro do mundo indígena quanto do mundo branco, através da figura de um índio artista. A figura do índio artista vem reivindicando um espaço de existência apropriado para a arte se manifestar. E que traz uma possibilidade muito grande de um pensamento novo. Num momento em que a arte está sendo cercada por movimentos políticos e religiosos, isso tudo é uma grande resistência, porque há a tentativa de se descaracterizar, de desmoralizar e de criminalizar toda arte que foge do habitual. E é essa habilidade estratégica que me interessa, a de escapar da generalização do ser como homogeneização, não permitir que se retire as particularidades, as individualidades, os diferentes sentidos de cada pessoa e cultura (ESBELL, 2020, p. 26).

Sua morte prematura, segundo um ritual de suicídio comum entre as populações indígenas, é uma chaga difícil de curar, embora ela traga consigo a expressão do desejo de retorno à terra, e de transformação de si e do outro. Macunaíma também teve um destino trágico, despedaçado pela volúpia de Iara. Sozinho e sem esperança, o herói de nossa gente decide se transformar na constelação da Ursa Maior. Esbell de certo modo repete o mesmo gesto com o qual seu ancestral mítico termina suas aventuras no livro de Mário de Andrade. Não para desaparecer, mas sim para se encantar e, com sua luz, guiar os caminhos daqueles que pretendem reencantar o próprio mundo, tendo por valores o humor, a curiosidade e a preguiça. Trágico perceber que só escutamos a lição de seu neto artista depois de seu próprio encantamento; entre nós, apenas a tristeza, a violência e o cansaço.

**Referências bibliográficas:**

ANDRADE, M. de. *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*. Porto Alegre, L&PM, 2018.

DIAS, M. C. L. A noção de liberdade para Silvia Federici. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, Vol. 39, n. 32, Jul-Dez, 2021, pp. 161-176. Acessível em: https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/190976. Acessado em 30/01/2024.

CUDISCHEVITCH, C.; NEVES, K. A Ciência recalcula sua rota. Pesquisadores lutam por um sistema de publicação mais aberto e menos excludente. Revista Piauí, Edição 212, Maio, 2024. Acessível em: https://piaui.folha.uol.com.br/materia/ciencia-recalcula-sua-rota/. Acessado em 10/05/2024.

ESBELL, J. Makunaîma, o meu avô em mim!. *Iluminuras*, Porto Alegre, Vol. 19, n. 46, jan/jul, 2018, pp. 11-39. Acessível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/85241. Acessado em: 29/01/2024.

_____. *Jaider Esbell*. Oca editorial: Lisboa, 2020 (Coleção Tembeta).

Varia. *Makunaimã: o mito através do tempo*. São Paulo. Elefante, 2019.

FAUSTO, R. *Marx: Lógica & Política — Tomo I*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *A esquerda difícil: em torno do paradigma e do destino das revoluções do século XX e alguns outros temas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FEDERICI, S. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. Trad. do Coletivo Sycorax: Solo Comum. São Paulo: Elefante, 2017.

_____. *Reencantando o Mundo. Feminismo e a política dos comuns*. Trad. do Coletivo Sycorax: Solo Comum. São Paulo: Elefante, 2022.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir – o nascimento da prisão*. Trad. de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

GIANNOTTI, J. A. *Trabalho e Reflexão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

GONZALEZ, L. *Por um feminismo afrolatinoamericano*. Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro, Zahar, 2020.

HARVEY, D. *Para Entender o Capital, Livro I*. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Biotempo, 2013.

HOLLANDA, H. B. (org.). *Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2020.

HUSSNE, A. *Breve biografia do amigo Ruy Fausto*. Publicado no *hors-série* (2ª parte) do volume 1 da *Revista Rosa* em 03/07/2020. Acessível em: https://revistarosa.com/1/ruy-fausto. Acessado em 21/09/2024.

KOCH-GRÜNBERG, T. *Do Roraima ao Orinoco. Resultados de uma viagem ao norte do Brasil e na Venezuela nos anos de 1911 a 1913*. Vol. III. Mitos e Lendas dos índios Taulipáng e Arekuná. Trad. de Cristina Alberts-Franco. São Paulo, Editora Unesp, Editora UEA, 2022.

MACHADO, I. "Semiotic Boundary Spaces: An Exercise in Decolonial Aesthesis". *Linguistic Frontiers*, 5(2), 2022. Acessível em: https://sciendo.com/article/10.2478/lf-2022-0018. Acessado em 15/01/2024.

RAMOS, S. S. Mulheres e gênese do capitalismo: de Foucault a Federici. *Princípios*. Natal, Vol. 27, n. 52, Jan-Abr., 2020, pp. 199-212. Acessível em: https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/19783/12469. Acessado em 02/03/2020.

RIBEIRO, D. *Lugar de fala*. São Paulo: Pólen, 2019.

SAFFIOTI, H. *A Mulher na Sociedade de Classes: Mito e Realidade*. São Paulo, Expressão Popular, 2013.

SILVA, R. G. D.; DINIZ, A. G. "A arte indígena contemporânea: mostra seus raios de luz". In: *Travessias*, Cascavel, v. 18, n. 1, p. 1-15, jan./abr. 2024. DOI: https://doi.org/10.48075/rt.v18i1.32825 | e32825.

SILVA, F. B. & GIANNOTTI, J. A. "As obsessões lógicas de Giannotti" (Entrevista). *Folha de São Paulo*, 2 de abril de 1995. Acessível em: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/4/02/mais!/4.html. Acessado em 21/09/2024.

# “A verdade dos meus livros está no futuro”: Foucault, Fanon e a política da verdade[1]

Daniele Lorenzini
University of Pennsylvania (PENN)
danlor@sas.upenn.edu

Tradução de Daniel Verginelli Galantin
Pós-doutorando Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)
d.galantin@gmail.com

**I.**

Este texto tem dois objetivos principais e interligados. Por um lado, defendo que, embora as principais formas assumidas pela genealogia ao longo da história da filosofia pareçam torná-la impermeável à verdade, há um sentido importante em que a genealogia, especificamente tal como concebida e praticada por Friedrich Nietzsche e Michel Foucault, é uma política da verdade. Como entender essa afirmação? A Seção II aborda esta questão e mostra que o genealogista (nietzschiano e foucaultiano) pretende produzir “novas verdades” que funcionem como forças ético-políticas disruptivas, desestabilizando os modos atuais de pensar e de ser, e criando a possibilidade concreta para o surgimento de novas possibilidades de pensamento e ação. A Seção III, por outro lado, baseia-se nestas ideias para argumentar que os escritos psiquiátricos de Frantz Fanon também podem ser interpretados como práticas genealógicas da verdade. Ao fazer isso, não apenas reunirei evidências mais claras e adicionais para minhas conclusões na seção II, mas também fornecerei uma estrutura alternativa para dar sentido à contribuição do próprio Fanon para a teoria crítica interpretada de forma ampla - uma estrutura que não o reduza nem à tradição do materialismo histórico, nem apenas à fenomenologia crítica ou à psiquiatria fenomenológica. Longe de reduzir, por sua vez, o trabalho de Fanon aos escritos genealógicos de Nietzsche ou Foucault, contudo, defendo que o objetivo de “fazer a verdade” deste último assume uma forma única nos escritos psiquiátricos de Fanon em virtude de estar explicitamente ligado ao seu projeto de politizar e empoderar os povos colonizados.

**II.**

A genealogia assumiu muitas formas, teve como alvo diferentes objetos e foi usada com diversos objetivos ao longo da história da filosofia. No seu sentido mais amplo, a genealogia pode ser definida como uma narrativa que descreve como X surgiu, onde X pode ser uma crença, um valor, um conceito, uma prática, uma instituição, e assim por diante. Esta narrativa pode ser fictícia, conjectural ou real – e muitas genealogias na verdade combinam mais de uma abordagem. Além disso, as genealogias podem ser vingativas ou subversivas (WILLIAMS, 2002): enquanto as genealogias vingativas visam mostrar que, dados alguns fatos básicos sobre a natureza humana e a sociedade, era necessário que X tomasse a forma que tem hoje (ver, por exemplo, CRAIG, 1990), as genealogias subversivas “fornecem uma dissolução histórica de identidades autoevidentes” (GEUSS, 2002, p.212), ou, em outras palavras, visam mostrar que a forma que

[1] Uma versão desse trabalho foi publicada em P. Gori & L. Serini (eds.), *Practices of Truth in Philosophy: Historical and Comparative Perspectives* (New York: Routledge, 2023).

Recebido em 07 de agosto de 2024. Aceito em 26 de setembro de 2024.

doispontos, Curitiba, São Carlos, vol. 21, n. 3, nov. de 2024, p. 392 - 404 / ISSN: 2179-7412 DOI: https://doi.org/10.5380/dp.v21i3.96446

X tem hoje é apenas um dos muitos resultados divergentes que eram possíveis em um determinado ponto no passado. Embora, portanto, as genealogias vingativas pretendam incutir nos seus leitores um sentido de necessidade, as genealogias subversivas visam produzir um sentido de contingência – não apenas em relação à nossa história passada, mas também em relação ao nosso presente e ao nosso futuro.

No entanto, a subversão não é a única forma pela qual uma narrativa genealógica pode desestabilizar o seu alvo. Estudos recentes exploraram pelo menos duas outras possibilidades principais: "problematização" e "possibilitação" (*possibilization*). Colin Koopman sugere que a genealogia foucaultiana é um esforço problematizador: de fato, as genealogias de Foucault recuperam "o conjunto de práticas discursivas ou não discursivas" que constituíram X como "um objeto para pensamento" (FOUCAULT, 1984a, pp.456-457); ao revelarem como foram constituídos e ainda são exercidos concretamente, as genealogias de Foucault visam tornar mais uma vez problemáticas as nossas crenças, conceitos e práticas, "facilitando" assim a tarefa de transformá-los[2]. O objetivo da genealogia, de acordo com Foucault, não é, portanto, subverter diretamente o seu alvo – como Nietzsche faz ao mostrar que a moralidade cristã é prejudicial ao florescimento humano, e ainda mais no contexto do niilismo generalizado que caracteriza a sociedade europeia do século XIX. Ainda assim, as genealogias de Foucault visam desestabilizar a aparente necessidade dos seus alvos e abrir espaço para uma nova problematização das nossas crenças, conceitos e práticas. Por exemplo, a genealogia da prisão de Foucault em *Vigiar e Punir* não visa subverter diretamente as nossas práticas punitivas atuais, mas visa torná-las problemáticas mais uma vez (como eram no final do século XVIII) e motivam-nos a perguntarmos: Por que punimos as pessoas colocando-as na prisão? De forma mais geral: Por que e como devemos punir as pessoas na nossa sociedade? E, ainda mais radicalmente: deveríamos punir? Aliás, esta característica das genealogias de Foucault levou os estudiosos a interpretá-lo mal como sendo, em última análise, "neutro" face ao alvo das suas genealogias. É verdade que, ao ler *Vigiar e Punir*, por exemplo, a ausência de momentos explícitos de crítica às nossas atuais práticas punitivas pode ser intrigante; no entanto, o envolvimento de Foucault no Grupo de Informação sobre as Prisões (G.I.P.) e muitas das suas entrevistas ao longo da década de 1970 e início da década de 1980 não deixam dúvidas sobre os seus objetivos críticos[3]. Volto a esta questão abaixo.

Recentemente sugeri acrescentar a esta característica crucial da genealogia foucaultiana outra dimensão, que chamo de "possibilização" (LORENZINI, 2024). A ideia é que as genealogias de Foucault não visam apenas tornar problemáticas mais uma vez as nossas crenças, conceitos e práticas, mas também visam criar condições reais para pensar e agir de forma diferente – e não apenas para "facilitar" esta tarefa para nós. As genealogias fazem isso, eu argumento, incorporando em suas narrativas a descrição de momentos de contraconduta e resistência, ou seja, instâncias explícitas em que as pessoas lutaram contra o poder-saber e os mecanismos governamentais que uma determinada genealogia está abordando, tentando pensar e se comportar de maneira diferente. Isto fornece aos leitores das genealogias de Foucault uma estrutura para pensamento e ação alternados na forma de uma comunidade transhistórica de resistência, que é diretamente instrumental para a transformação e ampliação do nosso atual "campo de possibilidades" (FOUCAULT, 1982, pp.789-790). Portanto, a "possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos" (FOUCAULT, 1984b, pp.315-316) não é uma possibilidade abstrata, uma que nós poderíamos ser capazes de realizar através de maneiras que, no entanto, a genealogia não indica (e não pode indicar), mas sim uma possibilidade concreta produzida pela própria genealogia e apoiada por uma tradição de lutas transhistóricas, embora muitas vezes descontínuas. Assim, problematização e possibilização trabalham juntas. Poderíamos dizer que são as duas faces da mesma moeda, da mesma práxis que visa desestabilizar as nossas atuais crenças, conceitos e práticas – uma que não se baseia no postulado de que o poder é um mal em si, mas na percepção que, no entanto, é sempre perigoso, e que o mais perigoso de tudo é permitir que

[2] Sobre isso, ver KOOPMAN, 2013; ALLEN, 2016; ERLENBUSCH-ANDERSON, 2018.

[3] Ver, por exemplo FOUCAULT, 2009; THOMPSON & ZURN, 2021.

os mecanismos de poder-saber se tornem congelados e fixos, estruturando e imobilizando exaustivamente o nosso campo de possibilidades de pensamento e ação.

Vocês certamente notaram que, ao desenvolver esta taxonomia – muito esquemática – de algumas das principais formas de genealogia, nunca usei o termo "verdade". Na verdade, se a verdade, a veracidade ou a narração da verdade podem e têm sido alvos de vários projetos genealógicos[4], parece que quando se trata de definir as formas e objetivos da genealogia, deve-se evitar categoricamente falar sobre a verdade. A objeção da falácia genética é bem conhecida: seria um erro postular uma implicação geral da origem de X ao valor de verdade de X (quando X é algo que pode ser verdadeiro ou falso, por exemplo, uma crença), ou, nesse caso, a qualquer outro tipo de valor (pragmático, moral, político, estético, etc.) que poderíamos atribuir a X. O próprio Nietzsche estava bem ciente desta objeção potencial aos argumentos genealógicos: como ele escreve em *A Gaia Ciência*, "a história das origens" dos julgamentos morais "é algo bem diferente de uma crítica", porque "uma moralidade poderia até ter surgido de um erro, e a compreensão desse fato não tocaria nem o problema de seu valor" (NIETZSCHE, 2001, p.202). Assim, interpretar os resultados da genealogia em termos de verdade parece radicalmente inapropriado: a genealogia não visa demonstrar que uma crença alvo é falsa ou um conceito alvo não é adequado, e construir um argumento para provar que devemos substituí-los por uma verdade ou um conceito adequado. Mesmo as genealogias reivindicativas não parecem ter como objetivo demonstrar o valor de verdade de uma determinada crença ou a adequação de um determinado conceito. Como Queloz (2021) argumenta de forma convincente, as genealogias do estado de natureza ao estilo de Craig ou Williams visam oferecer uma narrativa - em parte ficcional, em parte histórica - de por que passamos a pensar como pensamos, a usar os conceitos que usamos, e manter as crenças que temos, enfatizando assim a função pragmática que esses conceitos e crenças desempenham em nossa vida. No entanto, embora possa nos mostrar as origens pragmáticas da nossa prática epistêmica de valorar a verdade ou a veracidade, a genealogia não pode, ela própria, ser avaliada diretamente em termos de verdade ou falsidade.

No entanto, o enigma aqui é que tanto Nietzsche como Foucault falam abundantemente sobre a verdade quando descrevem os efeitos que esperam que as suas genealogias produzam nos seus leitores e, de forma mais geral, no mundo. No terceiro ensaio da *Genealogia da Moral*, Nietzsche faz a famosa afirmação de que "a própria vontade de verdade necessita de uma justificação", enquanto a principal manifestação do ideal ascético na filosofia e na ciência tem consistido em tratar a verdade como um valor além de qualquer crítica possível – "a verdade foi estabelecida como sendo, como Deus, enquanto a própria autoridade mais elevada, porque não se permitia que a verdade fosse um problema"

> A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, surge também um novo problema: o do valor da verdade. — A vontade de verdade precisa de uma crítica — definamos a nossa própria tarefa como essa — o valor da verdade deve, pela primeira vez, ser experimentalmente *chamado à questão*. (NIETZSCHE, 1997, p.113, trad. mod.)

No entanto, a genealogia de Nietzsche não pretende mostrar que a verdade não tem qualquer valor e que devemos simplesmente eliminá-la. Pelo contrário, pretende questionar a natureza "incondicional" da nossa "vontade de verdade", isto é, a ideia de que tal vontade não precisa de qualquer justificação porque a verdade é intrinsecamente valiosa (NIETZSCHE, 2001, p.200), e, desta forma, abrir espaço para a criação de novos valores – e novas verdades. Em *Ecce Homo*, Nietzsche caracteriza a *Genealogia*, e cada um dos três ensaios que a compõem, como uma "tempestade" que perturba opiniões, valores e práticas aceitas: um início enganosamente calmo é seguido pelo relâmpago e pelo rugido de "verdades muito desagradáveis" à distância, até que se chegue a uma conclusão onde, "entre nuvens espessas", uma "nova verdade" se torne visível (NIETZSCHE, 2005, p.136). Como entender essas afirmações?

[4] Sobre isso, ver, por exemplo, FOUCAULT, 2014; WILLIAMS, 2002; LORENZINI, 2023.

É útil recorrer aqui a Foucault, que considero ter feito um movimento análogo ao atribuir um objetivo de "construção da verdade" às suas genealogias. Embora ele seja frequentemente considerado como o defensor do reducionismo e do relativismo, com muitos comentadores, incluindo alguns dos mais astutos, argumentando que o seu projeto visa, em última análise, motivar-nos a livrar-nos completamente da verdade[5], Foucault é muito explícito ao apontar que "todos aqueles que dizem que para mim a verdade não existe são simplórios" (FOUCAULT, 1984a, p.456) e que "a tarefa de falar a verdade é uma tarefa infinita: respeitá-la em sua complexidade é uma obrigação que nenhum poder pode se dar ao luxo de ignorar, a menos que imponha o silêncio da escravidão" (FOUCAULT, 1984a, p.464). Na mesma entrevista, Foucault acrescenta que o impulso ético subjacente a toda a sua obra consiste numa "transformação diligente, numa modificação lenta e árdua através de uma preocupação constante pela verdade" (FOUCAULT, 1984a, p.461, trad. mod.). Não é, portanto, surpreendente que Foucault caracterize o objetivo global das suas genealogias como o de produzir verdades – "novas" verdades, poderíamos dizer, tomando emprestada a expressão de Nietzsche. Mais precisamente, embora afirme que, num certo sentido, os seus livros são obras de "ficção" (e não de história), Foucault também explica que isso não significa que estejam "fora da verdade", porque a ficção (leia-se: genealogia) pode ser feita de modo a "trabalhar na verdade", e é possível "induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção [leia-se: uma genealogia], e fazer com que o discurso da verdade crie, fabrique algo que ainda não existe" (FOUCAULT, 1977, 213). Foucault atribui assim um significado muito específico ao termo "ficção" neste contexto: um discurso tem uma função ou efeito "ficcionalizante" quando cria algo que não existia antes.

Na verdade, em 1979, Foucault traça uma distinção clara entre o seu trabalho genealógico, por um lado, e o trabalho de um historiador ou de um romancista, por outro. Ele agora afirma que o que escreve são "ficções históricas": suas genealogias, explica ele, são seletivas e às vezes "exageradas", não levam em conta todos os "fatores contraditórios" possíveis e, em vez disso, concentram-se em "uma tendência" entre muitas; no entanto, elas (visam) produzir um efeito na percepção das pessoas sobre os fenômenos alvo – loucura, prisão, sexualidade, etc. Isto significa, para Foucault, que eles "têm uma verdade na realidade atual" (FOUCAULT, 2000, p.301, trad. mod.). Em outras palavras, as genealogias de Foucault visam "provocar uma interferência entre a nossa realidade e o que sabemos sobre a nossa história passada" e, quando bem sucedida, essa interferência "produzirá efeitos reais na nossa história presente": por exemplo, o fato de, durante um período de revoltas nas prisões na França, alguns presos estarem lendo *Vigiar e Punir* e "gritar o texto para outros presos" é, para Foucault, "a prova de uma verdade – uma verdade política e concreta – que começou depois que o livro foi escrito" (FOUCAULT, 2000, p.301, trad. mod.). Assim, as "novas verdades" que as genealogias de Foucault pretendem produzir não devem ser entendidas em termos epistemológicos: não são verdades que as genealogias "descobrem" ou "demonstram", mas o efeito (político) de pessoas que leem e usam os livros de Foucault para transformar a si mesmos e a sociedade em que vivem. É neste sentido que a sua verdade só existe "no futuro", porque é produzida por pessoas que as utilizam como armas num campo de batalha social e político: as genealogias de Foucault tornam-se verdadeiras pelas lutas daqueles que lutam para inaugurar novas problematizações que são dispostas para mudar a forma como pensamos e agimos. Ao mostrar que as crenças, os conceitos e as práticas pelas quais vivemos surgiram como consequência de uma problematização historicamente situada e que, portanto, podem ser novamente problematizadas e transformadas, as genealogias de Foucault só se tornam "verdadeiras", propriamente falando, quando a tarefa de tal problematização e transformação (ou possibilização) é de fato assumida pelas pessoas na sua tentativa de deixar de ser, fazer ou pensar o que são, fazem ou pensam.

Esta é a "verdade" que Foucault espera que as suas genealogias sejam capazes de produzir: se o seu objetivo é desestabilizar os seus alvos, e mostrar que eles podem ser novamente problematizados. e que as pessoas lutaram no passado e ainda podem lutar para transformá-los, então é somente quando as pessoas realmente

[5] Sobre isso, ver, por exemplo, DAVIDSON, 2001; HACKING, 2002; HARCOURT, 2020.

começarem a lutar e que as coisas realmente começarem a mudar, é que essas genealogias poderão clamar ser verdadeiras. Portanto, nesta tradição a genealogia é explicitamente concebida como uma prática, e mais precisamente como uma prática, ou melhor, uma política da verdade. No entanto, longe de pretender ser capaz de "descobrir" ou "demonstrar" a verdade, a genealogia visa "produzir" a verdade do seu discurso – para tornar verdadeiro o seu próprio discurso – criando efeitos reais de transformação no mundo. O que a genealogia tenta assim "tornar verdadeiro" não é qualquer afirmação específica sobre o seu alvo, mas uma meta-afirmação mais geral que é comum a todos os projetos genealógicos desestabilizadores: a afirmação de que as coisas poderiam ter sido diferentes, de que a configuração atual das nossas crenças, conceitos e práticas não são necessários e, portanto, podem ser alterados. Assim entendida, a criação da verdade genealógica claramente não é vulnerável à objeção da falácia genética.

Podemos construir esta concepção não epistemológica da verdade em termos daquilo que Foucault, em *O Poder Psiquiátrico*, chama de "verdade-acontecimento". Contrastando-a com a concepção científica da verdade que ele considera dominante na nossa sociedade, caracterizada pela ideia de que a verdade é onipresente e pode, em princípio, ser descoberta por qualquer pessoa (o que ele também chama de "verdade-demonstração"), Foucault define a verdade-acontecimento como uma "verdade dispersa, descontínua, interrompida, que só falaria ou apareceria de vez em quando, onde ela quiser, em determinados lugares" (FOUCAULT, 2006, p.236). Ou seja, longe de ser onipresente e acessível a todos, nesta concepção a verdade tem "seus momentos favoráveis, seus lugares propícios, seus agentes e portadores privilegiados": enquanto a verdade-demonstração é constante, demonstrada e descoberta, a verdade-acontecimento é descontínua, evocada, caçada e produzida; e embora a relação entre verdade-demonstração e o sujeito seja de conhecimento, o que significa que ela é governada por um conjunto de regras formais que estabelecem as condições sob as quais um sujeito pode conhecer um objeto, a relação entre verdade-acontecimento e " a pessoa que é dominada por ela, que a agarra ou é atingida por ela" é uma relação de choque ou embate, uma relação "arriscada, reversível, bélica" – uma relação de "dominação e vitória" (FOUCAULT, 2006, pp.236-237).

A verdade que as genealogias de Foucault visam manifestar é, portanto, claramente uma verdade-acontecimento, que não é descoberta no final de uma demonstração, mas produzida de forma conflituosa e belicosa por pessoas que tentam transformar concretamente a si mesmas e a sua realidade sócio-política. Assim entendida, a genealogia é realmente uma política da verdade, que visa produzir choques e confrontos, inaugurar novas problematizações na forma de campos de batalha sócio-políticos concretos e dar às pessoas armas para lutar contra as verdades recebidas, a fim de criar "novas verdades" no mundo. Neste sentido, o genealogista foucaultiano é semelhante a, pelo menos, algumas das figuras parresiásticas a que Foucault se dirige nas suas últimas conferências no *Collège de France* (pense, por exemplo, nos cínicos e na sua prática filosófica militante): como eles, o genealogista visa produzir verdades que funcionem como forças ético-políticas disruptivas, desestabilizando as práticas atuais e criando a possibilidade concreta para a emergência de "um mundo outro" (FOUCAULT, 2011, p.287).

## III.

Para ilustrar e esclarecer melhor por que considero a genealogia – pelo menos nas suas versões nietzschiana e foucaultiana – como uma prática ou uma política da verdade, passo agora aos escritos psiquiátricos de Fanon. Minha sugestão aqui é que, nesses escritos, Fanon pratica uma forma de genealogia semelhante à que acabei de descrever e que, ao mesmo tempo, o objetivo de "fazer a verdade" de seu trabalho é distinto devido à sua conexão explícita com o projeto político de empoderamento dos povos colonizados. Mas será mesmo legítimo interpretar o projeto de Fanon como um projeto genealógico?

Eu afirmo que sim. Na verdade, como um genealogista nietzschiano ou foucaultiano, em seus escritos psiquiátricos Fanon oferece narrativas que partem de uma questão atual (como dar sentido e tratar um determinado conjunto de sintomas em seus pacientes, que na maioria das vezes são indivíduos colonizados), explicam a forma como tal questão é atualmente respondida (normalmente, apelando a preconceitos generalizados: os norte-africanos são preguiçosos, mentem sempre, a sua psicologia é subdesenvolvida, e assim por diante), e depois fornece uma contraexplicação do aparecimento dos sintomas dos seus pacientes. Essa explicação rejeita qualquer redução simplista deles a uma única causa. Em vez disso essa explicação leva em conta a complexa interação de diferentes forças, tanto psicológicas como sociais (incluindo, mais notavelmente, o racismo e a opressão colonial).

Assim, o objetivo de Fanon é mostrar que as neuroses de seus pacientes não são a consequência necessária da natureza supostamente já patológica da psique do colonizado, mas o resultado contingente - embora, sob condições de opressão colonial e racismo sistêmico, em grande parte inevitável - de uma constelação transformável de relações sociais e de poder. Tal como as genealogias de Nietzsche e Foucault, os escritos psiquiátricos de Fanon visam tanto criticar narrativas recebidas como elaborar narrativas alternativas, a fim de desestabilizar a complexa interação de forças psicológicas e sociopolíticas que contribuem para o surgimento de uma determinada neurose em primeiro lugar.

Ao desenvolver suas práticas "socioterapêuticas" no hospital psiquiátrico de Blida-Joinville, na Argélia, Fanon rapidamente percebe que elas não teriam chance de serem eficazes se não incorporassem a "morfologia social e as formas de sociabilidade" típicas da sociedade argelina: os homens argelinos, por exemplo, não demonstram interesse em filmes ocidentais, não por causa do seu suposto "primitivismo", mas porque não são capazes de se reconhecer nas reações dos personagens principais (FANON, 1954, p.369); e a abordagem intrigante das mulheres argelinas ao Teste de Apercepção Temática não se deve à sua falta de imaginação, mas ao fato de as cenas retratadas no teste serem "elaboradas por ocidentais e para ocidentais", de modo que os pacientes argelinos se veem confrontados com "um mundo diferente, estrangeiro, heterogêneo e não apropriável" (FANON, 1956, p.430). Porém, quando o médico lhes mostra um cartão em branco, as coisas mudam drasticamente:

> A vida imaginária não pode ser isolada da vida real: o mundo concreto e objetivo é o que constantemente alimenta, possibilita, legitima e funda o imaginário. A consciência imaginária é certamente irreal, mas bebe do mundo concreto. A imaginação, o imaginário, só são possíveis na medida em que o real nos pertence. [...] Não existe homogeneidade entre o que é apresentado à paciente [no TAT] e o que ela conhece: o mundo que lhe é apresentado já é um mundo desconhecido, estranho e heteróclito. Diante de objetos inusitados, de situações não identificáveis, rejeitadas por pontos de vista hostis porque heterogêneos, a mulher muçulmana é incapaz de elaborar qualquer existência imaginária. As raras histórias reunidas não nos restauraram um mundo. [...] [No entanto, a] imaginação foi capaz de se desenvolver na presença do cartão branco, uma vez que não foi mais impedida por grilhões culturais estrangeiros. Não esbarrando em um mundo que os excluía, nossos pacientes formaram histórias ricas e variadas. (FANON, 1956, pp.431-432)

Em "Nietzsche, Genealogia, História", Foucault afirma que a genealogia, tal como concebida e praticada por Nietzsche – pelo menos quando ele "é verdadeiramente um genealogista" (FOUCAULT, 1971, p.371) – registra "a singularidade dos acontecimentos fora de qualquer finalidade monótona" (FOUCAULT, 1971, p.369), opondo-se assim à redução da história a um desenvolvimento teleológico linear. Ao oferecer uma narrativa sobre as "origens" dos sintomas dos seus pacientes que vai contra as explicações recebidas, que ignoram sistematicamente a realidade social e as relações coloniais de poder, Fanon também pretende romper as narrativas teleológicas lineares, concentrando-se, em vez disso, na complexidade irredutível da "situação" e do contexto social em que vivem os seus pacientes. Em "A 'Síndrome do Norte de África'", por exemplo, Fanon aborda o fenômeno dos pacientes norte-africanos que vivem na França e que vão ao hospital alegando que "dói em todo o lado" e "o tempo todo", e que estão literalmente morrendo ("Estou morrendo, seu doutor"), embora exames médicos e raios X muitas vezes não mostrem nenhuma base lesiva para suas afirmações (FANON, 1952, pp.41-42). Os médicos franceses explicariam sistematicamente

este comportamento à luz dos preconceitos existentes segundo os quais o norte-africano é "um farsante, um mentiroso, um esquivo, um preguiçoso, um impostor, um ladrão" (FANON, 1952, p.43): nenhuma evidência médica pode ser encontrada para sua dor porque ele não está realmente doente - ele simplesmente não gosta de trabalhar e sempre procura uma desculpa para ficar alguns dias no hospital (especialmente durante fortes períodos de frio). O paciente norte-africano é assim concebido e tratado como um "inválido imaginário" (FANON, 1952, p.44):

> O pensamento médico parte do sintoma para a lesão. [ ... ] Qualquer paciente que se queixa de dor de cabeça, zumbido nos ouvidos e tontura também deve ter pressão alta. Mas se acontecesse que, junto com esses sintomas, não houvesse nenhum sinal de pressão alta ou de tumor cerebral e, em qualquer caso, nenhum resultado positivo, o médico teria de concluir que o pensamento médico estava errado; e como qualquer pensamento é necessariamente pensar em alguma coisa, ele considerará a culpa do paciente – um paciente indócil, indisciplinado, que não conhece as regras do jogo. Principalmente a regra, reconhecidamente inflexível, que diz: todo sintoma pressupõe uma lesão. (FANON, 1952, p.44, trad. mod.)

Mas será o norte-africano realmente um "pseudo-inválido" (FANON, 1952, p.45)? No seu artigo, Fanon argumenta que precisamos elaborar um quadro completamente diferente para interpretar (pelo menos alguns) dos sintomas de pacientes que, na sua vida quotidiana, são sistematicamente discriminados, racializados e oprimidos. Fanon desenvolve e defende assim a noção de "diagnóstico situacional": partindo do trabalho do médico alemão Heinrich Meng (1887-1972), Fanon afirma que perguntar "qual órgão está doente, qual é a natureza das lesões orgânicas, se estão presentes, e qual germe invadiu o organismo" nunca é suficiente, e que é imperativo levar em conta a situação completa de cada paciente – "seus relacionamentos íntimos, ocupações e preocupações, sua sexualidade e tensão interior, seu senso de segurança ou insegurança, os perigos que enfrenta", bem como "sua evolução, a história de sua vida" (FANON, 1952, p.46). Qual é a situação de um indivíduo norte-africano que vivia na França no início da década de 1950? É uma condição, argumenta Fanon, quase insuportável ou insuportável.

Os seus pacientes do Norte da África enfrentam obstáculos diários no que diz respeito à formação de relações interpessoais significativas e preconceitos sistemáticos no que diz respeito à sua vida sexual (são considerados estupradores em série); vivem, portanto, num "estado de insegurança perpétua" porque a sua afetividade, a sua atividade social e a sua pertença à comunidade estão constantemente ameaçadas (FANON, 1952, pp.46-47). Em outras palavras, o norte-africano que vive na França enfrenta uma "morte diária": no metrô, no consultório médico ou no hospital, no trabalho, no teatro, nos jornais e revistas, não encontra senão preconceito, discriminação e opressão sistemática (FANON, 1952, pp.47–48). Assim, não deveria ser tão surpreendente que ele adoeça: "todas as condições estão reunidas para fazer do norte-afericano um homem doente" (FANON, 1952, p.47):

> Sem família, sem amor, sem relações humanas, sem possibilidade de comunhão com o grupo, o seu primeiro encontro consigo mesmo ocorrerá de modo neurótico, de modo patológico; ele se sentirá vazio, sem vida, numa luta corporal contra a morte, uma morte deste lado da morte, uma morte em vida. (FANON, 1952, p.47, trad. mod.)

Com base nestas ideias, nos seus escritos psiquiátricos, Fanon elabora inúmeras contra-narrativas para rejeitar as explicações tradicionais que se baseiam em preconceitos recebidos, reduzindo as palavras e o comportamento dos norte-africanos à sua tendência supostamente natural para mentir, roubar, violar e evitar o trabalho a todo o custo (FANON, 1952, p.48). Por exemplo, Fanon argumenta que a ociosidade do colonizado, longe de ser uma característica estrutural da sua "natureza", deve ser interpretada como uma resposta histórica e socialmente situada à opressão colonial: como uma "proteção, uma medida de autodefesa, acima de tudo no nível fisiológico", porque o trabalho nas colônias é sempre um trabalho sem sentido e forçado, e não uma prática digna e frutífera[6]. Assim como Nietzsche e Foucault, porém, Fanon também não concebe a busca pela "origem" de uma determinada neurose como uma tentativa

[6] Sobre isso verFANON, 1959-1960, p.530; FANON, 2004, p.220.

de apreender a "essência" do sujeito colonizado: não apenas não existe tal essência, mas também não existe uma origem única que, por si só, possa explicar o surgimento de uma determinada patologia. Pelo contrário, segundo Fanon, a tarefa do psiquiatra consiste, primeiro, em reconstruir a complexa interação entre o ambiente (o contexto social), as relações de poder em jogo e uma série de processos psicológicos e psicossomáticos sustentados pelo que ele chama de " histórico-racial" e o esquema "epidérmico-racial", isto é, pela sedimentação de preconceitos e significados culturais em uma determinada sociedade e pelas respostas das pessoas à mera aparição de um corpo negro ou pardo em seu campo experiencial (FANON, 2008, pp.91-92). E, em segundo lugar, com base nessa reconstrução, ao oferecer uma explicação narrativa para o surgimento de uma determinada neurose em termos não apenas de "filogênese" e "ontogênese", mas também de "sociogênese": a alienação psicológica e sócio-política do sujeito colonizado é, em grande parte, produzida socialmente e ao mesmo tempo apresentada como uma consequência necessária de uma predisposição biológica (FANON, 2008, xv, trad. mod.).

Ao fazê-lo, os escritos psiquiátricos de Fanon, tal como as genealogias nietzschianas ou foucaultianas, centram-se na "proveniência" (*Herkunft*) e na "emergência" (*Entstehung*). Em "Nietzsche, Genealogia, História", Foucault afirma que, por um lado, a genealogia aborda os "incontáveis começos" e os "inumeráveis acontecimentos" que contribuíram para a formação de uma determinada crença, conceito ou prática, sem pretender restaurar qualquer continuidade ininterrupta, mas, em vez disso, mantendo acontecimentos passados em sua dispersão (FOUCAULT, 1971, p.374). Por outro lado, ele afirma que a genealogia aborda o surgimento de crenças, conceitos e práticas não como o "termo final" de um desenvolvimento histórico, mas à luz do "jogo perigoso de dominações" dentro de determinadas configurações históricas de relações sociais e de poder (FOUCAULT, 1971, p.376). Os escritos psiquiátricos de Fanon e a sua prática "sócioterapêutica" focam-se analogamente na miríade de fatores sociais que contribuíram para o surgimento de uma determinada forma de alienação – em ambos os sentidos do termo, médico e político ("*aliénation*" em francês carrega os dois significados simultaneamente) —ao mesmo tempo que se recusa a atribuir a um acontecimento específico do passado o estatuto de origem única capaz de explicar o desenvolvimento dos sintomas patológicos de acordo com uma cadeia causal ininterrupta.

É útil considerar aqui uma possível objeção à minha linha de argumento: por acaso Fanon, como qualquer psiquiatra deve fazer, não oferece explicações causais para o surgimento de sintomas patológicos em seus pacientes, de uma forma que o genealogista nietzschiano ou foucaultiano categoricamente se recusaria a fazer? Para Nietzsche e Foucault, a ligação entre um determinado acontecimento histórico e o(s) efeito(s) específico(s) que acaba por produzir nunca é necessária, porque cada acontecimento pode dar origem a vários resultados possíveis, e o fato de a narrativa genealógica parecer levar a forma de uma cadeia de causas e efeitos nunca deve obscurecer o seu objetivo: mostrar que, em qualquer ponto do passado, algo diferente poderia ter acontecido. Esta possibilidade radical do passado é certamente mais difícil de detectar na obra de Fanon. No entanto, o seu apelo simultâneo à filogênese, à ontogênese e à sociogênese, juntamente com a sua defesa de um diagnóstico situacional, introduzem uma complexidade que torna impossível reduzir as suas explicações às conclusões de cadeias causais simples. Em seus escritos psiquiátricos, Fanon aborda uma multiplicidade de "causas" (possíveis e reais), evitando assim que seus leitores pensem que uma ou um conjunto bem definido delas seria capaz de explicar exaustivamente os "efeitos" observados. Além disso, os próprios "efeitos", isto é, a série de neuroses manifestadas pelo paciente, dificilmente são isoláveis uns dos outros e constituem, em vez disso, uma constelação complexa de patologias inter-relacionadas que definem a "situação alienada" do sujeito colonizado. Em suma, Fanon também rejeita, em última análise, a possibilidade de encontrar uma ligação de causalidade direta e necessária que vá de uma causa dada a um efeito específico.

Além disso, Fanon está extremamente atento à singularidade de cada caso individual e à "situação" de cada paciente individual. Isto não significa que rejeite todas as formas de generalização – muito pelo

contrário: enquanto a conclusão de "A 'Síndrome do Norte da África'" consiste numa crítica genérica dirigida a todos aqueles que ainda se limitam a dizer: "Não é nossa culpa!," e com um apelo para assumir a responsabilidade pela situação trágica dos povos norte-africanos que vivem na França (FANON, 1952, p.49), a posição de Fanon nos anos seguintes torna-se cada vez mais radical e intransigente – até chegar à conclusão de que nenhuma desalienação (psicológica e sociopolítica) é possível sem descolonização. A psiquiatria por si só, em qualquer contexto caracterizado pela opressão colonial e pelo racismo sistêmico, nunca poderá ser verdadeiramente eficaz, independentemente da forma que assuma. Primeiro, a sociedade e o mundo como um todo têm de ser transformados:

> Quando a colonização permanece incontestada pela resistência armada [ ... ] as defesas dos colonizados entram em colapso e muitos deles acabam em instituições psiquiátricas. Na calma deste período de colonização triunfante, um fluxo constante e considerável de sintomas mentais são sequelas diretas desta opressão. (FANON, 2004, p.182)

É precisamente através da sua prática psiquiátrica, e dos seus repetidos fracassos num contexto colonial, que Fanon se torna cada vez mais consciente da urgência da luta anticolonial pela libertação, de uma forma que lembra a famosa afirmação de Foucault segundo a qual "o conhecimento não é feito para entendimento; é feito para cortar" (FOUCAULT, 1971, p.380) – onde "*trancher*" em francês significa cortar ou dividir e tomar uma posição ou tomar uma decisão resoluta entre diferentes cursos de ação. Assim, a maneira peculiar de Fanon conceber e praticar a psiquiatria é semelhante à genealogia nietzschiana ou foucaultiana porque também é uma política da verdade. Isso leva Fanon – e pretende levar os seus colegas e leitores – à conclusão de que a luta contra todas as formas de colonialismo é necessária para abrir a possibilidade de alcançar uma desalienação efetiva, em ambos os sentidos do termo, criando assim as próprias condições para o sucesso da socioterapia de Fanon. Como Fanon afirma em *Os Condenados da Terra*, "só a luta armada pode exorcizar eficazmente estas mentiras sobre o homem [as mentiras propagadas pelos regimes coloniais] que subordinam e literalmente mutilam os mais conscientes entre nós" (FANON, 2004, p.220). Neste sentido, a luta para acabar com a dominação colonial é também uma luta contra "todas as inverdades plantadas dentro [do sujeito colonizado] pelo opressor" (FANON, 2004, p.223), e antes de mais nada contra a própria ideia de que a Verdade é sempre Branca:

> Para o povo, apenas os seus concidadãos devem a verdade. Nenhuma verdade absoluta, nenhum discurso sobre a transparência da alma pode corroer esta posição. Em resposta à mentira da situação colonial, o sujeito colonizado responde com uma mentira. O comportamento para com os colegas nacionalistas é aberto e honesto, mas tenso e indecifrável para com os colonos. A verdade é o que acelera a desestruturação do regime colonial, o que promove a emergência da nação. A verdade é o que protege os "nativos" e desfaz os estrangeiros. No contexto colonial não existe um comportamento verdadeiro. (FANON, 2004, p.14)

Em "Condutas de Confissão no Norte da África", Fanon pretende desestabilizar a narrativa recebida empregada por especialistas psiquiátricos na Argélia quando confrontados com um indivíduo colonizado que, embora tenha cometido um crime e o confessado a princípio, mais tarde se recusa a reconhecê-lo e se autoproclama inocente. A explicação tradicionalmente oferecida para este comportamento é bem conhecida: o norte-africano é um mentiroso patológico incapaz de dizer a verdade (LORENZINI & TAZZIOLI, 2018). A explicação sociogenética – ou genealógica – de Fanon consiste em argumentar que, no sistema penal europeu, a confissão do crime é tão crucial porque constitui o primeiro passo que permite ao sujeito assumir a responsabilidade pelos seus atos, para "dar um sentido à sua vida" e assim, uma vez infligida a pena, ser reintegrado no grupo que prejudicou ao cometer o crime: "a confissão torna-se para o seu perpetrador o preço da sua reinserção no grupo" (FANON, 1955, p.410). No contexto colonial, porém, faltam as condições para esta "resolução favorável": não porque o sujeito colonizado seja um mentiroso patológico, mas porque não houve integração entre os dois grupos sociais – os colonizadores e os colonizados. Portanto, a confissão do colonizado não pode produzir a sua reinserção no seu próprio grupo porque ela é exigida pelo colonizador, e não pode produzir a sua reinserção no grupo do colonizador porque, para começar, não houve integração, nenhum "prévio reconhecimento recíproco do grupo pelo

grupo, e do indivíduo pelo grupo" (FANON, 1955, pp.410-412). O resultado desta reconstrução alternativa, segundo Fanon, é que

> a recusa do acusado muçulmano, ao confessar seu ato, em autenticar o contrato social que lhe foi proposto, significa que sua submissão muitas vezes profunda aos poderes constituídos (neste caso, o poder do judiciário), que temos observado, não pode ser interpretada como uma aceitação deste poder. (FANON, 1955, p.412, trad. mod.)

Assim, ao fornecer esta explicação alternativa do comportamento do colonizado, Fanon abre a possibilidade de interpretar a sua recusa em confessar como um ato político de resistência (GIBSON & BENEDUCE, 2017), o ato de alguém que é "dominado, mas não domesticado" (FANON, 2004, p.16). Tal como no caso dos pacientes norte-africanos de Fanon que vivem na França, também aqui o sujeito colonizado está, de certo modo, preso: o seu silêncio e as suas mentiras são interpretados *a priori* pelo colonizador como uma confirmação da sua natureza supostamente enganosa e criminosa. A psiquiatria colonial sempre foi uma aliada do colonialismo na medida em que, ao patologizar e, assim, objetivar os sujeitos colonizados, contribuiu para a limitação da sua ação política e para a produção deles como sujeitos subjugados. Em contraste, nos seus escritos psiquiátricos, Fanon pratica o que poderia ser chamado de "epistemologia política da medicina" (BENEDUCE, 2014). As suas contranarrativas pretendem provocar uma "interferência" semelhante à mencionada por Foucault ao falar dos seus projetos genealógicos: o seu objetivo final é empoderar os povos colonizados, tornando não só as suas palavras e atos, mas também os seus silêncios e mentiras enquanto algo social e politicamente inteligível (para eles próprios, para as elites nacionalistas argelinas e, até certo ponto, inclusive para os colonizadores), e indicando uma saída – uma vez terminada a colonização, novas possibilidades de pensamento e ação estarão disponíveis.

Assim, enquanto práticas (genealógicas) da verdade, os escritos psiquiátricos de Fanon visam criar as condições, não apenas para interpretar de forma diferente o comportamento e os sintomas dos seus pacientes, mas também e mais importante, para tornar inteligíveis pela primeira vez as suas dimensões sociopolíticas, ligando-os assim à tarefa urgente da luta anticolonial pela libertação (ROBCIS, 2020; LUXON, 2021). A desalienação, para Fanon, é, em última análise, inatingível sem a descolonização: esta é a meta-afirmação que permeia todos os escritos psiquiátricos de Fanon, e que pretendem "fazer verdade", não na forma de uma demonstração, mas capacitando as pessoas colonizadas a produzir concretamente essa verdade através de suas lutas. Assim como as genealogias de Nietzsche e Foucault, os escritos psiquiátricos de Fanon visam, portanto, produzir "novas verdades" que se inscrevem na textura de uma dada realidade sociopolítica como forças disruptivas que desestabilizam narrativas recebidas e modos tradicionais de pensar e agir, ao mesmo tempo que criam concretamente as condições para o surgimento de um outro mundo. Neste sentido, a verdade das obras de Fanon também só pode ser manifestada "no futuro" – isto é, só existe quando colocada em prática experimentalmente.

**Referências bibliográficas**

ALLEN, Amy. 2016. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.

BENEDUCE, Roberto. 2014. "Frantz Fanon: From a Phenomenology of Oppression to the Birth of a Critical Ethnopsychiatry." In Fanon 2014, 155–84.

CRAIG, Edward. 1990. *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*. Oxford: Clarendon Press.

DAVIDSON, Arnold I. 2001. *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

ERLENBUSCH-ANDERSON, Verena. 2018. *Genealogies of Terrorism: Revolution, State Violence, Empire*. New York: Columbia University Press.

FANON, Frantz. 1952. "The 'North African Syndrome.'" In *Decolonizing Madness: The Psychiatric Writings of Frantz Fanon*, edited by N.C. Gibson, translated by L. Damon, 41–50. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.

_____. 1954. "Social Therapy in a Ward of Muslim Men: Methodological Difficulties" (co-authored with J. Azoulay). In *Alienation and Freedom*, edited by J. Khalfa & R.J.C. Young, translated by S. Corcoran, 353–71. London: Bloomsbury, 2018.

_____. 1955. "Conducts of Confession in North Africa (1)" (co-authored with R. Lacaton). In *Alienation and Freedom*, edited by J. Khalfa & R.J.C. Young, translated by S. Corcoran, 409–12. London: Bloomsbury, 2018.

_____. 1956. "TAT in Muslim Women: Sociology of Perception and Imagination" (co-authored with C. Geronimi). In *Alienation and Freedom*, edited by J. Khalfa & R.J.C. Young, translated by S. Corcoran, 427–32. London: Bloomsbury, 2018.

_____. 1959-1960. "The Meeting Between Society and Psychiatry." In *Alienation and Freedom*, edited by J. Khalfa & R.J.C. Young, translated by S. Corcoran, 511–30. London: Bloomsbury, 2018.

_____. 2004. *The Wretched of the Earth*, translated by R. Philcox. New York: Grove Press.

_____. 2008. *Black Skin, White Masks*, translated by R. Philcox. New York: Grove Press.

FOUCAULT, Michel. 1971. "Nietzsche, Genealogy, History." In *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Foucault (1954–84), Volume 2*, edited by J.D. Faubion, translated by R. Hurley et al., 369–91. New York: New Press, 1998.

_____. 1977. "Power Affects the Body." In *Foucault Live (Interviews, 1961–84)*, edited by S. Lotringer, translated by L. Hochroth, J. Johnston, et al., 207–13. New York: Semiotext(e), 1996.

_____. 1978. "Interview with Michel Foucault." In *Power: Essential Works of Foucault (1954–84), Volume 3*, edited by J.D. Faubion, translated by R. Hurley et al., 239–97. New York: New Press, 2000.

_____. 1979. "Truth is in the Future." In *Foucault Live (Interviews, 1961–84)*, edited by S. Lotringer, translated by L. Hochroth, J. Johnston, et al., 298–301. New York: Semiotext(e), 1996.

_____. 1982. "The Subject and Power." In *Power: Essential Works of Foucault (1954–84), Volume 3*, edited by J.D. Faubion, translated by R. Hurley et al., 326–48. New York: New Press, 2000.

_____. 1984a. "The Concern for Truth." In *Foucault Live (Interviews, 1961–84)*, edited by S. Lotringer, translated by L. Hochroth, J. Johnston, et al., 455–64. New York: Semiotext(e), 1996.

_____. 1984b. "What is Enlightenment?" In *Ethics: Subjectivity and Truth: Essential Works of Foucault (1954–84), Volume 1*, edited by P. Rabinow, translated by R. Hurley et al., 303–19. New York: New Press, 1997.

_____. 1995. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, translated by A. Sheridan. New York: Vintage Books.

_____. 2006. *Psychiatric Power: Lectures at the Collège de France, 1973–74*, edited by J. Lagrange, translated by G. Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

_____. 2009. "Alternatives to the Prison: Dissemination or Decline of Social Control?," translated by C. Venn. *Theory, Culture & Society* 26(6): 12–24.

_____. 2011. *The Courage of Truth: Lectures at the Collège de France, 1983–84*, edited by F. Gros, translated by G. Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

_____. 2014. *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*, edited by F. Brion & B.E. Harcourt, translated by S.W. Sawyer. Chicago: University of Chicago Press.

GEUSS, Raymond. 2002. "Genealogy as Critique." *European Journal of Philosophy* 10(2): 209–15.

GIBSON, Nigel C., & Beneduce, Roberto. 2017. *Frantz Fanon, Psychiatry, and Politics*. London: Rowman & Littlefield.

HACKING, Ian. 2002. "Self-Improvement." In *Historical Ontology*, 115–20. Cambridge, MA: Harvard University Press.

HARCOURt, Bernard E. 2020. *Critique and Praxis: A Radical Critical Philosophy of Illusions, Values, and Action*. New York: Columbia University Press.

KOOPMAN, Colin. 2013. *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*. Bloomington: Indiana University Press.

LORENZINI, Daniele. 2023. *The Force of Truth: Critique, Genealogy, and Truth-Telling in Michel Foucault*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 2024. "On Possibilising Genealogy." *Inquiry* 67(7): 2175-2196.

LORENZINI, Daniele, & TAZZIOLI, Martina. 2018. "Confessional Subjects and Conducts of Non-Truth: Foucault, Fanon, and the Making of the Subject." *Theory, Culture & Society* 35(1): 71–90.

LUXON, Nancy. 2021. "Fanon's Psychiatric Hospital as a Waystation to Freedom." *Theory, Culture & Society* 38(5): 93–113.

NIETZSCHE, Friedrich. 1997. *The Genealogy of Morality*, edited by K. Ansell-Pearson, translated by C. Diethe. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2001. *The Gay Science*, edited by B. Williams, translated by J. Nauckhoff. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2005. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, edited by A. Ridley & J. Norman, translated by J. Norman. Cambridge: Cambridge University Press.

QUELOZ, Matthieu. 2021. *The Practical Origins of Ideas: Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering*. Oxford: Oxford University Press.

ROBCIS, Camille. 2020. "Frantz Fanon, Institutional Psychotherapy, and the Decolonization of Psychiatry." *Journal of the History of Ideas* 81(2): 303–25.

THOMPSON, Kevin, & ZURN, Perry, eds. 2021. *Intolerable: Writings from Michel Foucault and the Prisons Information Group (1970–80)*, translated by P. Zurn & E. Beranek. Minneapolis: University of Minnesota Press.

WILLIAMS, Bernard. 2002. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press.

# Discurso filosófico da acumulação primitiva: estudo sobre as origens do pensamento moderno, de Pedro Rocha de Oliveira - São Paulo: Elefante, 2024, 504 p.

## *Philosophical discourse of primitive accumulation: study on the origins of modern thought by Pedro Rocha de Oliveira*

Resenha de Natália Teixeira Rodrigues
Doutoranda Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)
natecoufcg@gmail.com

Razões para odiar o ideário moderno. Esse talvez seja o mote central que mobiliza a escrita de Pedro Rocha de Oliveira já apresentado nas primeiras páginas de seu novo livro: *Discurso filosófico da acumulação primitiva: estudo sobre as origens do pensamento moderno*. Acompanhando os passos de alguns autores na alvorada da modernidade inglesa,[1] pouco a pouco o autor vai desrecalcando o sentido histórico-social de um certo "nós" cuidadosamente fabricado por essa classe – também conhecida como *intelligentsia* – e que estivera organicamente empenhada na acumulação primitiva do capital. Com um linguajar ácido e um humor desconcertante, procura estimular a imaginação dos leitores e leitoras a libertar-se de quaisquer resquícios de simpatia à ideologia do progresso que insiste em atravessar a contemporaneidade. As preocupações que ocupam o pensamento do autor, embora estejam em continuidade com seus estudos anteriores,[2] parecem ganhar uma nova forma, exigida pela própria matéria que se atém. Ao expor alguns dos principais argumentos que norteiam os ensaios deste livro, tentarei trazer à tona experiências históricas brasileiras que parecem materializar o sentido que àquela matéria sugere.

O livro é composto por uma introdução, três ensaios e um posfácio. Nele, o autor propõe compreender o nascimento da modernidade que se confunde com o capitalismo, sob uma chave de inteligibilidade bifronte. Isto é, interessa a Pedro Rocha as formulações do ideário esclarecido, interpretadas junto ao processo de acumulação primitiva do capital, pois assim, tradição filosófica e história entram numa relação de iluminação mútua (p. 55). Os pensadores nos quais o autor se ocupa, são três dos maiores teóricos do período em questão, e que fizeram escola na historiografia deste período[3] chegando até nós: a teoria do conhecimento de Francis Bacon, o humanismo de Thomas More e a economia política de Thomas Smith. As ferramentas para a fabricação de sua escrita são, a *Dialética do Esclarecimento,* de Adorno e Horkheimer e *A Hidra de muitas cabeças,* de Peter Linebaugh e Marcus Rediker, além evidentemente dos textos e dos intérpretes daqueles teóricos. Mais proveitoso do que mostrar a falsidade daquelas teorias, interessa a Pedro Rocha analisá-las, rastreando o "conteúdo intestinal da ideologia moderna" (p.55), afinal, é este conteúdo que explicita a *funcionalidade* daquelas teorias, no processo de acumulação capitalista. Ademais, embora não haja nenhuma referência explícita ao *Ressentimento da Dialética* (1996), de Paulo Arantes, é também com ele que Pedro Rocha dialoga em vários sentidos.

[1] O termo corrente na historiografia inglesa que o autor analisa é "*early modernity*", para se opor à ideia de "início" da modernidade, ou início do capitalismo, o autor optou por traduzir – alvorada da modernidade.

[2] Cf. ROCHA, O. e BRITO, F. (orgs). *Até o último homem:* visões cariocas da administração armada da vida social, Boitempo, 2013; e ROCHA, P. *Dinheiro, mercadoria e Estado nas origens da sociedade moderna:* Estudo sobre acumulação primitiva de capital, Loyola, 2018.

[3] Robert Brenner, Andy Wood, Christopher Hill, Neal Wood mas também Karl Marx e Karl Kautsky.

Recebido em 16 de junho de 2024. Aceito em vinte de setembro de 2024.

Assim como Arantes, Pedro Rocha se atém aos paradoxos nos quais a *intelligentsia* está às voltas no processo de formação nacional. Como se sabe, Paulo Arantes incorpora o olhar bifronte, centro x periferia, desenvolvido por Roberto Schwarz para pensar a dialética da modernização capitalista desde um ponto de vista periférico, a Alemanha do século XIX. Para isso, tece um longo percurso de investigação, começando pela circulação das ideias na ilustração francesa, especialmente notória na consciência dilacerada do *Sobrinho de Rameau* (2019), até o seu desdobramento do outro lado do Reno, expresso na *intelligentsia* do romantismo e idealismo alemão. Em vez de fazer este trajeto a partir do método estrutural de interpretação de textos, opta por um caminho alternativo, no qual, aquelas filosofias são analisadas desde um lastro social mais amplo no processo de modernização global. Isto é, em um primeiro momento, Arantes mostra como as ideias fomentadas pela *intelligentsia* francesa, findou corroborando para que o processo de formação nacional se completasse, mesmo mantendo-se fora da sua gestão ou administração. No entanto, as ideias liberais burguesas que ora mobilizavam os setores letrados na França, quando incorporadas à *intelligentsia* alemã, giravam em falso. Isto porque os nexos sociais pressupostos para àquela formação, tal qual acontecia na França (e na Inglaterra), inexistiam na realidade material alemã. Compunha-se, nessa hora histórica, uma intelectualidade ressentida porque alijada de significância neste quadro formativo, o resultado, segundo Arantes, será a raciocinação que caracterizara a filosofia do romantismo e idealismo alemão. Com este procedimento de análise rastreado desde um ponto de vista bifronte, Arantes extraía o sentido sócio-histórico da *intelligentsia* alemã ora implicada negativamente no processo de modernização capitalista, do qual é parte efetiva.

Desta seara, o que interessa a Pedro Rocha são os vínculos históricos entre as ideias desenvolvidas pela *intelligentsia* e, o processo de formação do estado nacional inglês. Isto é, o autor desloca o esquema interpretativo de Arantes para a alvorada da modernidade inglesa, onde estavam os teóricos-ponte: Francis Bacon, Thomas More e Thomas Smith. Neste caso, no entanto, os pensadores encontravam-se efetivamente com a mão na massa, afinal de contas, todos estavam em maior ou menor grau, envolvidos enquanto empreendedores, burocratas, conselheiros da Coroa no processo de colonização, deportação, incentivo à misoginia, dentre outras barbáries que corriam soltas à época nos países colonizados. Poderíamos nos perguntar como estes pensadores tornaram-se cânones no campo progressista se os seus discursos estão tão empenhados em tais horrores. O que nos leva ao ponto central do texto, qual seja, o discurso filosófico que brota na alvorada da modernidade assenta-se em uma série de recalcamentos, dentre os quais, a cultura oral, as rebeliões contínuas das massas camponesas contra os cercamentos dos campos, até o desinteresse efetivo das pessoas comuns aos valores modernos. O que a teoria do conhecimento de Francis Bacon, o humanismo de Thomas More e a economia política de Thomas Smith fazem, de formas distintas, é colocar setores antagônicos dentro de uma carapaça universal de "gente comum", mas que é particular, e que aparece de diferentes maneiras em cada autor, desde "*commons*" – comuns; "*commonwealth*" – república/sociedade até "*civil society*" – sociedade civil, este talvez seja o xis da questão. Com este procedimento, observamos um "comum" análogo ao sentido instaurado anos depois com o Terceiro Estado, durante a Revolução Francesa, onde "é comum qualquer um que não seja nobre nem clérigo" (p. 19). Esse gesto dos teóricos de incluir tanta gente em um só balaio conceitual, findava abarcando também as oligarquias citadinas, a pequena nobreza letrada, os terratenentes não-nobres, entre outros homens proprietários interessados na ascensão do capitalismo, donde Pedro Rocha, ao analisar os diversos documentos e livros deixados por essa gente, extrai um sentido mais preciso. Estamos diante, na verdade, com alguns "comuns de elite" (p.20) e que nada tem a ver com o que hoje poderíamos chamar de "setores populares", ou, os que "ficam para trás" – na expressão usada por Paulo Arantes no debate de lançamento do livro.[4]

De Francis Bacon, primeiro teórico-ponte analisado, nos deparamos com os *Ensaios Morais* (1625), nos quais, diversas questões prosaicas e mundanas como o casamento, os negócios, a amizade, a juventude ou

[4] Debate e Lançamento do livro "Discurso Filosófico da Acumulação Primitiva" (youtube.com)

mesmo as viagens são mobilizadas. Como mostra Pedro Rocha, essas temáticas, no entanto, não foram levantadas fortuitamente nos *Ensaios*, afinal, Bacon tinha em vista destinatários preci(o)sos, isto é, aqueles "comuns de elite". Um dos elementos que saltam à vista nestes *Ensaios Morais,* são as relações com os valores proclamados, em que, são úteis ou não, a depender da situação. O valor da verdade é ilustrativo, "a respeito da verdade, embora grandiosa, tem serventia limitada, a mentira ao contrário, embora vil, tem certa utilidade, a exemplo do processo de recunhagem do ouro realizado pelo monarca" (p.62). A relativização dos valores é conhecida pelo leitor brasileiro. Seja no Brasil provinciano, mas não menos moderno de Machado de Assis, ou em Londres nos anos de 1625, o egoísmo, o esforço, o aperfeiçoamento de si, findam-se malogrados. Simplesmente não funcionam, pois nem sempre são úteis![5] Enquanto a sensibilidade Machadiana implode esses valores no seu conto, *Teoria do Medalhão* (1881), Francis Bacon na sua distinta posição de acionista da Companhia da Virgínia[6] e teórico social, ensina aos seus pares uma maneira de positivá-los, mas de que forma? Apresentando "uma lição detalhada sobre o uso da lábia", afinal, "o sábio presta atenção em seu caminho; o tolo se desvia com ardis"[7]. Aqui, Pedro Rocha nomeia essa particular sabedoria como uma autêntica "sem-vergonhice de Bacon" (p. 62) que, nem de longe é tola, afinal de contas, o teórico não se esquece de dedicar os *Ensaios* ao Lorde Buckingham, deixando transparecer, nesta quadra histórica, os vínculos que entrelaçam a dependência da *intelligentsia* à nobreza. A desfaçatez de classe do homem segue-se aos montes nos *Ensaios,* até chegarmos à análise que o autor faz do *Novo Organon (1620)*. Nele, Bacon propõem um novo exercício intelectual, assentado na trinca "observar-experimentar-interferir", (p. 108) – em vistas a um progresso constante e seguro da ciência, gesto este, que diz mais do que uma mera "sacada epistemológica" (p.174). Verifica-se nessa passagem um desenvolvimento conceitual empenhado com as necessidades da acumulação capitalista e que, por isso, procura varrer para debaixo do tapete os restos de teologia, ensino especulativo, misticismo presentes nas universidades londrinas à época, daí sua especial atenção às "artes mecânicas", artifício análogo ao que entendemos como tecnologia (p.111). Relacionado a tamanha sujeirada, há também a interdição da linguagem falada no cotidiano, a castração da espontaneidade vivida. Mas vivida por quem? Quem assombrava, embarreirava essa higienização toda a ser feita? Ele mesmo, o povo embrutecido, tosco, vulgar, brucutu, grosseiro, rude, imundo, energúmeno, calhorda, canalha, burro, jumento, abestado, seboso, sujismundo – toda a gente verdadeiramente comum produzida pela violência da acumulação de capital, e que só muda de nome a depender da região.

Toda essa gentalha é também personagem recalcada no inventor da palavra que dá nome ao livro *Utopia* (não-lugar), de Thomas More, mas que fora reverenciado por ninguém menos que o Papa Pio XI, Karl Kautsky e Karl Marx (p.163). O que esses notáveis homens não haviam nos contado até então é que aquele homem piedoso e cheio de caridade, pois, simpático aos populares, era também inimigo ferrenho dos socialistas Anabatistas, opositor da Reforma e do Luteranismo e, para completar, dono de um magnífico pelourinho em sua residência (p.265). Elementos biográficos, situados historicamente e que à primeira vista poderiam ser interpretados, numa leitura mais estrutural, como exógenos ao texto. Lendo *Utopia* de outra maneira, o que Pedro Rocha faz é mostrar, cuidadosamente, o modo no qual, todo aquele contexto – que envolve diversas escolhas políticas de Thomas More – não só está dentro do texto, mas configura o cerne da proposta "outromundista" (p.174) do autor. Em tese, toda a obra *Utopia*, assenta-se numa ideia de sociedade altamente racionalizada que garantiria a todos o direito à alimentação, à vestimenta, à moradia, incluindo sem muito capricho, o lazer em doses moderadas. Ocorre que este acesso a um "igualitarismo radical",[8] à primeira vista simpático, estava prenhe de uma realidade perversa e em vários níveis. Por exemplo, os tradutores ingleses, ao apelaram para uma linguagem neutra, do ponto de vista do gênero, "para

[5] O que não significa que no sistema baconiano há uma defesa do utilitarismo enquanto valor a ser almejado, trata-se de uma "autonomia relativa ou indiferença da utilidade frente a moralidade" (p. 62)

[6] Essa Companhia era detentora de monopólio da exploração colonial na Irlanda.

[7] Pedro Rocha citando Francis Bacon, (p. 63)

[8] Pedro Rocha citando *Foundations of political economy*, de Andy Wood. (p. 167)

traduzir algumas passagens em que More tinha em mente apenas o sexo masculino",[9] passavam a construir, pouco a pouco, "singelas fraudes" que se estenderiam às questões de raça, classe etc. Todas estas sutilezas, no entanto, constituem na argumentação de Pedro Rocha "o núcleo especificamente moderno, racional, avançado" (p. 173), recalcado na mentalidade modernizadora que insiste num discurso de autonomia das ideias. Autonomia implodida, quando, rememora-se que Thomas More as formulou numa missão diplomática em Flandres, enquanto negociava os interesses dos produtores de lã ingleses, isto é, os mesmos responsáveis pelos *enclosures* (p.168). Assim como os biógrafos de Bacon, dividem-lhes a vida em duas – a do homem público e do privado –, procedimento análogo funciona com Thomas More. Em um como noutro, as ideias humanizam e, ao mesmo tempo, são mobilizadas para defender as classes proprietárias e o Estado Tudor. Como dar conta dessa equação? indaga-se Pedro Rocha. Simples, "visto que as ideias são melhores que o mundo, podemos reconhecer nelas um projeto de aperfeiçoamento do mundo". Ao ponto, inclusive, de um rico proprietário de terra poder se deleitar com a leitura de Utopia, enquanto dá "ordens aos empregados promovendo a acumulação primitiva de capital"(p. 172)[10]. De engajamento em engajamento as luzes desceriam à terra, deixando para trás o trevoso mundo do medievo. Acontece que este não-lugar, onde a fome não seria um problema, há um conteúdo material latente: a colonização. Em poucas linhas Thomas More narra como Utopia foi um dia a terra dos abraxianos[11] – moradores da ilha – mas que foram vencidos "no primeiro assalto", (p. 207) graças ao general Utopos, formando assim o céu de brigadeiros de que Hythlodaeus[12] nos inculca a desejar. O referente, no entanto, não é uma fantasia, tem endereço e data certa, passava-se na Irlanda entre os séculos XVI e XVII, sob o julgo da colonização Inglesa.

Como desgraça pouca é bobagem, o humanista Thomas More recheia sua obra com uma misoginia obsessiva travestida de argumentos em torno do cuidado. Caberia aos sifograntes – homens velhos, intelectuais e proprietários –, e às "matronas" mediar as relações sexuais entre os casais para que tudo ocorresse nos conformes. Colocando os pretendentes "nus um de frente ao outro", Thomas More acreditava que os casamentos haveriam de dar certo, afinal, na cabeça dele, as razões pelas quais eles eram infelizes ou malogravam, estavam no fato de que as partes não sabiam, previamente, o que havia por debaixo das vestes do parceiros(as) (p.215-216).[13]O adultério seria punido com a escravidão (p.225). As mulheres quando grávidas e, na ocasião das refeições coletivas, ficariam próximas à porta de saída para, no caso de passarem mal, retirarem-se sem atrapalhar ninguém. O prazer de comer, a espontaneidade das relações sexuais ou qualquer outro "sentimento subjetivo de preservação da vida" (p.256) seriam hábitos sujos, do passado, a serem extirpados pela "vida mansa dos gerontocratas (...) mergulhados no prazer intelectual" (p. 290) de *Utopia*. Mas não só, essa classe de velhos proprietários produzira ainda um riso – comum nas obras de Geoffrey Chaucer e Giovanni Boccaccio – travestido de ironia sofisticada (p.189). Neste contexto, diferente da alta nobreza, preguiçosa e pouco afeita à leitura, a baixa nobreza com seu natural encegueiramento por acensão, enquadrava-se em um ideal racional de nobreza, mais próximo do ideal utopiano, e que ia

[9] O autor faz referência aqui a uma edição de *Utopia* publicada em 1895, na Oxford: Clarendon Press, Ed. Joseph Lupton.

[10] O autor refere-se aqui à Guillaume Budé (1467-1540). Vale a leitura em que Pedro Rocha cita uma "reflexão" do próprio Budé no corpo do texto (p.169). O comentário que o autor faz sobre essa passagem, poderia ainda, nos levar à anedota rememorada por Antonio Candido, no qual, "os livros de Jorge Amado não tiravam o sono de Roberto Simonsen". A fala encontra-se nos últimos minutos de um depoimento de Candido sobre Mario de Andrade. Disponível em <Depoimento de Antonio Candido sobre Mário de Andrade [Áudio] (youtube.com) >

[11] O ódio de More aos pobres é expresso também no próprio significado de Abraxa: "é o nome de origem e significado pouco conhecidos, associado ao gnóstico Basílides, que se dizia discípulo de São Mateus e era, portanto, como alguns dos anabatistas que nosso autor tanto detestava, uma figura ligada ao cristianismo primitivo. Será que Utopos desencadeou contra os abraxianos uma fúria semelhante àquela que os heróis míticos arrebentavam os "monstros da África", os quais More evoca ao falar dos hereges alemães de seu tempo - isto é, a população que lutava contra a acumulação primitiva?" (p. 206).

[12] A tradução deste nome é "vendedor de contrassensos" – mais uma "piada douta". (p. 175)

[13] Esse ideário, descreve Pedro Rocha, apenas faz sentido para uma "classe social pomposa e travada, soterradas de anáguas e moralismo" (p. 215-216).

de encontro ao *métier* de More. Afinal, o humanista acendeu socialmente a ponto de integrar-se à classe letrada num momento histórico, no qual, a maioria da população era analfabeta. Fazendo estas distinções de classe, Pedro Rocha, mostra-nos que o riso produzido em grande parte desta literatura tinha que ver com o riso sobre os outros, ou seja, a gentalha já mencionada: os padres bufões que, nesse contexto estavam mais próximo aos pobres do que aos bispos, os abades, os cortesões ignorantes, as mulheres, os reis gananciosos com seus corpos e hábitos de vida. Os letrados, bem como os bispos (donos de extensas terras), ficavam de fora da galhofa feita entre pares.[14] Passando por estes, e outros pontos cegos na obra do humanista estimado pela historiografia progressista, Pedro Rocha nos mostra como por debaixo da ideia brilhante de se criar um lindo, bucólico e ameno bosque chamado *Utopia*, avista-se uma realidade perversa e acintosamente patriarcal, ancorada nos violentos processos de colonização – contemporâneos à More –, cuja métrica sempre fora a de um "estado de exceção permanente" (p.265).

Por fim, temos a análise do último teórico-ponte, Thomas Smith, um dos sujeitos que mais ocupou cargos importantes na Inglaterra e que fora o primeiro a cunhar o termo "sociedade civil" tão caro à economia política. O primeiro objeto analisado é o documento *De Republica Anglorum,* escrita em meados de 1565, publicada em 1583, no qual Smith argumenta, de diferentes maneiras, o quão importante é um certo ideal de estabilidade e eficiência à *República*. Também aqui, estamos às voltas com um modelo de sociedade, pensado de maneira exclusivista, afinal, faz parte dela os homens proprietários, filhos da elite econômica, "interessados em acender socialmente usando os dotes pecuniários da família" (p.296). Neste documento, o populacho é identificado como intrinsecamente tiranizável, mas não só, Smith recorre ao *Antigo Testamento* para sugerir "uma espécie de origem mítica da tirania". Neste esquema, "Adão, Noé, Abraão, Jacó e Esaú" são interpretados como "patriarcas que exerciam governo absoluto (*absolute rule*) sobre seus próprios filhos ou servos (*bondemen*) (...) ou no mundo rude, entre pessoas rudes e ignorantes". O que propõe Smith diante deste cenário? "Não sabemos se devemos ou não obedecer um tirano, o que sabemos é que mudar o governo e as leis é coisa temerária" (p. 304). Isto é, este teórico que conquistou a simpatia de grande parte da historiografia sobre a acumulação originária, escreve de maneira cristalina que, pouco importa, se um governo é legítimo ou não. Cabe-lhe atender aos interesses dos que fazem parte do pacto civil do governo, o resto, ou seja, todos os não proprietários tornam-se, neste ideal de República, o público-alvo das constantes guerras. O segundo e terceiro documento analisado pelo autor é o *Discurso sobre a República do Reino da Inglaterra* [1581-1590] e uma carta intitulada *T.B* de procedência anônima, mas que Thomas Smith e seu filho constam como encarregados de um projeto de colonização da Irlanda (p.382). Desse material, Pedro Rocha aponta como o procedimento comum de pilhagens e saques nas colônias, é traduzido por Smith em termos empresariais. Isto é, Thomas Smith formula de maneira pioneira uma espécie de terceirização da empreitada colonial, que seria financiada por um fundo de acionistas, e que findava dando uma forcinha à Coroa Inglesa que, a esta altura, encontrava-se ocupada demais com outras questões (p.384-387). Dos três teóricos analisados, este talvez seja o que mais explicitamente demonstra o "brutal realismo político" (p.405), no qual, assenta-se tanto a ideia moderna de Democracia quanto a de República, tão caras à contemporaneidade.[15]

Por fim, temos o posfácio em que o autor estabelece um fio condutor destes ideais ao atual contexto brasileiro.[16] Em vez de apresentá-lo aqui, gostaria de tecer o mesmo fio retomando os nossos séculos XIX

[14] Pedro Rocha desenvolve um importante argumento, no qual, letrados como More apropriavam-se do anticlericalismo popular, para reprimir essa mesma gente vítima do processo de expropriação dos campos. (p.187-191)

[15] Ademais, parece-me que o estudo sobre Thomas More feito por Pedro Rocha, talvez permita uma nova chave de leitura para a investigar a lógica de racionalidade neoliberal contemporânea.

[16] Talvez o maior achado de Pedro Rocha, tenha sido mostrar como o Golpe de 64 não era exatamente contra os comunistas, mas contra a "experiência social de uma ruptura facciosa, de uma sociedade cindida", que garantia na prática com que os setores campesinos e populares arrancassem o que lhes era de direito, no confronto direto. Preocupação análoga ao problema humanista das facções que o autor repassa, desde a renascença italiana (em que há autores como Maquiavel, fundamentais para o iluminismo

e XX, pois acredito que, de certa maneira, eles tem algo a nos dizer para os tempos que correm. Parto aqui de dois pontos entrelaçados e que foram levantados por Paulo Arantes na ocasião de lançamento do livro. Interessa-me, em particular, o duplo sentido que o "ficando para trás" assume neste debate da acumulação primitiva do capital e que foi dito a certa altura por Paulo Arantes. O primeiro, mais óbvio, diz respeito às milhares de pessoas comuns que nunca se interessaram por quaisquer pactos de classes para a formação estatal alguma e que foram "ficando para trás". O segundo, relaciona-se a uma certa forma de escrita que, em algum momento, fez parte da experiência cultural brasileira, mas que parecia ter evaporado no tempo. Aqui, talvez Paulo Arantes tenha feito referência à crítica ensaística elaborada com um humor desconcertante, dirigida em grande parte à intelectualidade e aos artistas, realizada por Mário de Andrade. O que acontece aí? Que liga é essa realizada por Paulo Arantes que une um modernista paulista, a um carioca da zona norte, em uma temporalidade tão distante?

Como caminho de compreensão proponho um desvio de rota do eixo RJ-SP, para um olhar aos sertanejos nordestinos. Afinal, quem era essa gente? Alguém já disse que eram portugueses que se misturavam aos índios, aos negros escravizados, aos mouros que apareceram no Ceará, mas também aos holandeses em Pernambuco e que, no processo de formação nacional, foram ficando pelo caminho, foram ficando, ficando..."ficando para trás". Os exemplos que me serão válidos aqui estão na temporalidade supracitada, mas podem variar conforme a imaginação do leitor ou da leitora. Há, como se sabe, um enorme material produzido que mostra o quanto a experiência cultural brasileira ganhou com o esforço de interpretação do crítico, autodidata e entusiasta da formação da USP Mário de Andrade. No belíssimo diário *O Turista aprendiz*, o modernista nos leva a conhecer um Brasil da gente comum num tempo em que a população era majoritariamente campesina. Encaminha-nos, como já dissera uma intérprete, ao seu *motivo* (GILDA DE MELLO, 2005). Anotando as cantorias, acompanhando os cortejos, os reisados, as congadas, Mário de Andrade fica deslumbrado com essa gente. Ele que fora "studá Boi" (ANDRADE, 2023, p. 163) diz, a certa altura do diário "nordestino, em geral, não só fala cantando, como dá concerto" e adiante completa, "aliás, o pitoresco, o bem-falante da conversa do nordestino geral, é extraordinária. Sem esforço, falam quase como os índios de José de Alencar. Com mais realismo, está claro. Gostam de apalpar o assunto em imagens quotidianas dum inesperado susto, é admirável" (ANDRADE, 2023, p. 133-34). Em alguma medida, temos aqui um encontro típico do intelectual com o povo que, não estando habituado com ele, embasbaca-se com sua forma mais vívida – liberta de cacoetes pequeno-burgueses – de expressar-se. Nesta linha, poderíamos retomar à ilustração francesa em que o Filósofo também ficara impressionado com a verve do *Sobrinho de Rameau,* poderíamos ainda, lembrar de certa passagem rememorada em *O Lugar*, de Annie Ernaux, no qual, ela descreve como "há quem aprecie o aspecto 'pitoresco' do patoá e do francês popular" e como Marcel Proust chamava atenção "extasiado, para as incorreções na fala de Françoise e para o uso que ela fazia de palavras antigas da língua", o romancista, no entanto, "preocupava-se apenas com questões estéticas, afinal, Françoise é sua empregada e não sua mãe" (ERNAUX, 2021, P.37-38), caminho interessante, mas que não vem ao caso. Parece-me, neste ponto, mais proveitoso nos demorarmos mais naquilo que Gilda de Mello pensou como *motivo,* atinando aos inevitáveis limites de Mário de Andrade. Sua visão sobre como viviam aqueles nordestinos é da maior importância. Apesar de a "manga rosa" ser para ele "a fruta mais bonita deste mundo", do "queijo de manteiga assado" (ANDRADE, 2023, p. 144), dentre tantas outras delícias tanto o agradarem – tudo isso, não o leva a ter uma visão idílica da vida do sertanejo, nesta primeira quadra do século XX. Assim, diz em determinada passagem:

inglês), até a "nossa renascença"(p. 419). Evidentemente que toda essa questão é aclimatada pelo autor, atinando para as nossas especificidades históricas. Daí porque destaca, como, não só é inútil o empenho de esclarecimento dos "odiadores das trevas" locais, como, de certa forma é também cínico, porque forja um "nós" que nunca existiu, a não ser para eles mesmos e, por um curto tempo de "trégua"(trata-se aqui dos nossos "trinta gloriosos"). Trégua que chega ao fim com a ascensão da extrema direita local (e mundial), afinal, a violência explode para setores que estavam dentro do pacto, isto é, para eles mesmos: os inteligentes, progressistas, odiadores das trevas...

> Eu garanto que *Os sertões* é um livro falso. A desgraça climática do Nordeste não se descreve. Carece ver o que ela é. É medonha. O livro de Euclides da Cunha é uma boniteza geral, porém uma falsificação hedionda. Mas parece que nós brasileiros preferimos nos orgulhar duma literatura linda a largar da literatura duma vez pra encetarmos o nosso trabalho de homens. Euclides da Cunha transformou em brilho de frase sonora e imagens chiques o que é cegueira insuportável deste solão; transformou em heroísmo o que é miséria pura, em epopeia… Não se trata de heroísmo não. Se trata de miséria, de miséria mesquinha, insuportável, medonha. Deus me livre de negar resistência a este nordestino resistente. Mas chamar isso de heroísmo é desconhecer um simples fenômeno de adaptação. Os mais fortes vão-se embora.
>
> *"Vam'bora pro sul!…"*
>
> Os mais fortes vão-se embora. Fica mais é a população mais velha, desfibrada pelo sol, apalermada pela seca, ressequida, parada, vivendo porque o homem vive, acha meio de viver até aqui! Mas fica porque… meu Deus! porque não sabe partir!… (ANDRADE, 2023, p. 185-86)

O leitor ou a leitora possivelmente deve ter, ou conhecer alguém que tem, um parente que veio ou foi embora para o sul. Dos que partiram, sabe-se algo, dos que ficaram para trás, muito pouco. O esforço de apagamento dessa gente que não é *nada* – cunhada por um dos nossos inteligentes[17] como "inempregável" e que "vai dançar" – mobiliza o empenho de Pedro Rocha a estudar o processo de acumulação primitiva na alvorada da modernidade inglesa. Olhando para o processo de formação nacional brasileiro, vemos que essa gente também existiu e resistiu. Penso aqui nos agitados anos de 1872-77 onde a população de Alagoas, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Piauí, saíram:

> Às ruas contra a adoção do sistema métrico decimal, que *introduzira o metro*, o *litro e o quilo* no país em substituição às antigas unidades de medida coloniais, como a vara, as canadas e as onças. A insatisfação pela alta de impostos e a grita por causa de uma nova lei de alistamento militar confluíram para o mesmo espírito de revolta. Cartórios e coletorias sofreram invasões e tiveram toda a sua papelada queimada. Cadeias foram arrombadas e prisioneiros postos em liberdade. Feiras e mercados se tornaram alvo de depredações. Os novos instrumentos de medida, considerados pelos mais exaltados como apetrechos de Satã, foram destruídos pela turba em fúria. Daí o nome [Revolta] de Quebra-Quilos. Em meio à balburdia, gritavam-se viva a Deus e morte aos maçons! (NETO, 2019, p. 81 – grifo meu)

Revolta contra o metro? Mas que parâmetros essa gente usava para viver? Os parâmetros que estavam às mãos e que se misturavam a um catolicismo popular secular.[18] A maneira como viviam, desejavam e sonhavam nada tinha que ver com o colapso modernizador que descambaria adiante.[19] Se o texto de Pedro Rocha tem como norte a gente insubordinada da *Hidra de muitas cabeças* na Inglaterra, também podemos mobilizar nossa imaginação recorrendo à xilogravura *Bicho de Sete Cabeças,* do pernambucano J. Borges. Em um caso, como noutro, a violência do processo de formação nacional ainda não havia se completado, de modo que as milhares de pessoas que foram "ficando para trás" rebelavam-se, insurgiam-se contra os ditos melhoramentos da vida moderna. Associada à Revolta dos Quebra-quilos, estão os motins das mães sertanejas que tentaram impedir, de diferentes maneiras – muitas vezes ateando fogo nos cartórios – a leitura de novas leis, como, por exemplo, a "lei do cativeiro" que ordenava o recenseamento, o alistamento militar, e o registro dos nascimentos e mortes. Todas essas medidas, além de indicarem uma fratura entre o mundo dos letrados e a cultural oral sertaneja, delegavam ao Estado – cada vez mais centralizador – o poder de decisão sobre, quem viveria e quem morreria, enviando uma série de jovens para guerras que não lhes dizia respeito, ou mesmo estabelecendo quem seria livre e quem não seria. Recorrendo à historiografia do período vemos diversos documentos de "senhores registrando os filhos de suas escravas nascidos depois da lei de 1871 como escravos, falsificando a data de nascimento" (SECRETO, 2011, p. 22). Essas e outras revoltas,

[17] Fernando Henrique Cardoso.

[18] O Coletivo de teatro *Alfenim* de João Pessoa levantou uma peça sobre esse acontecimento histórico em 2009, rodando todo o Brasil. Uma reportagem sobre a peça pode ser vista em: Quebra-quilos (youtube.com)

[19] Podemos lembrar ainda da cultura socialista posta em prática no povoado de Caldeirão e que era liderado pelo beato José Lourenço, celebremente rememorado no documentário de Rosemberg Cariry, disponível em < O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto - Rosemberg Cariry #MostraAfroolhar #LusoCine (youtube.com) >.

anunciavam na nossa alvorada da modernidade, a "derrota incomparável" que assinalava a desconfiança de Tutu Caramujo, na imagem fornecida pelo poeta.[20] Por fim, gostaria de apontar para um aspecto da escrita de Pedro Rocha que, embora Paulo Arantes saiba, pois a conhece de longa data, não foi levantada. Se é verdade que o espírito crítico do carioca e do paulista encontram-se, pois recorrem à forma falada e a um certo humor ácido que desconcerta o leitor com veleidades intelectualizantes, é também verdade, se não estou engana, que há um abismo irreconciliável entre os dois e que desloca os termos de comparação mobilizados para um outro eixo, ainda em aberto. Refiro-me aqui à aristocratização da cultura, na qual, toda a classe média paulista contemporânea ao Mário de Andrade fora imiscuída e que, salvo engano, não encontra nenhum resquício de simpatia nos ensaios de Pedro Rocha. Um exemplo é suficiente. Penso aqui em um certo riso presente em grandes escritores do século XIX, fundamental na formação daquela classe média do século XX, entendida aqui como o que havia de mais radical, nos termos já consagrados por Antonio Candido. Essa geração – identificada ao proletariado, mas aristocratizada pela cultura – aprendera que o riso de alguém como Marcel Proust "não suprime o mundo, mas o derruba no chão, correndo o risco de quebrá-lo em pedaços, diante dos quais ele é o primeiro a chorar" (BENJAMIN, 1986, p. 41). Se o riso ainda é uma arma, com alguma força de desmoronamento, o pranto que seguiria adiante parece, enfim, não encontrar mais correspondência na escrita de escritoras e escritores contemporâneos, dentre os quais, o ensaísmo de Pedro Rocha de Oliveira.

[20] Refiro-me aqui ao poema *Itabira*, presente em *Alguma Poesia* (1930) de Carlos Drummond de Andrade, interpretado por José Miguel Wisnik como o nosso "anjo da história" no livro *Maquinação do Mundo: Drummond e a Mineração*. Companhia das Letras. 2018.

**Referências bibliográficas**

ARANTES, Paulo Eduardo. *Ressentimento da dialética*: dialética e experiência intelectual em geral (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã). Paz e terra. 1996.

BENJAMIN, Walter. *A imagem de Proust*. Magia e técnica, arte e política, Brasiliense, 1986, p. 36-49.

BRITO, Felipe; OLIVEIRA, Pedro Rocha (Org.). *Até o último homem*: visões cariocas da administração armada da vida social. São Paulo: Boitempo, 2013.

CARIRY, Rosemberg. *O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto*. Cariri: Cariri Filmes, 1986.

DE ANDRADE, Mário. *O turista aprendiz*. Editora Itatiaia, 2023.

DE MELLO, Gilda, *O mestre de Apipucos e o turista aprendiz.* A ideia e o figurado, Editora 34, 2005.

DIDEROT, Denis. *O sobrinho de Rameau*. Editora UNESP, 2019.

ERNAUX, Annie. *O Lugar*. Fósforo, 2021.

MIGUEL, Wisnik José. *Maquinação do mundo*. Drummond e a mineração. São Paulo, 2018.

NETO, Lira. *Padre Cícero*: poder, fé e guerra no sertão. Companhia das Letras, 2009.

OLIVEIRA, Pedro Rocha. *Dinheiro, mercadoria e Estado nas origens da sociedade moderna*. Loyola, 2018.

OLIVEIRA, Pedro Rocha. *Discurso filosófico da acumulação primitiva*. Elefante. 2024.

SECRETO, María Verónica. *Desmedidos*: A revolta dos quebra-quilos (1874-1876). MAUAD, 2011.