

Marx e os marxismos

Vinícius dos Santos
André Figueiredo Brandão
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Marx e os marxismos

Conselho Editorial/Comitê Científico

André Figueiredo Brandão

Mauro Castelo Branco de Moura

Pedro Leão da Costa Neto

Vinícius dos Santos

Revisão

André Figueiredo Brandão

Marx e os marxismos

Vinícius dos Santos
André Figueiredo Brandão
(Organizadores)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial
Junior Cunha

Editora Adjunta
Daniela Valentini

Produção Editorial
Amanda C. Schallenger Schaurich
Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

M392 Marx e os marxismos. / organizadores, Vinícius dos Santos e André Figueiredo Brandão. 1. ed. e-book - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024.
146 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:
<<https://www.institutoquerosaber.org/editora>>
ISBN: 978-65-5121-014-3
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.81>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi - Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotta (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

<i>Apresentação</i>	13
Sobre crises, guerra de posição e organização política <i>Ana Maria Said</i>	15
As mediações entre ética e política no último Lukács <i>André Figueiredo Brandão</i>	29
Notas críticas acerca do ser humano (<i>Menschen</i>) e do materialismo <i>Gedeão Mendonça de Moura</i>	39
O capital, suas condições de imanência e a reprodução da vida contemporânea <i>Glauber Lopes Xavier</i>	51
Marx e sua prática criativa: o estilo literário em <i>Sobre o Suicídio</i> <i>Jordânia Araújo</i>	61
Discutindo estratégias e discursos do audiovisual contemporâneo a partir da categoria ideologia de György Lukács <i>Julia de Almeida Maciel Levy Tavares</i>	77
“O Mundo Assombrado pelos Demônios”: pós-verdade, afetos e novas sujeições <i>Marcelo Micke Doti</i>	89

**O germe da desigualdade social: possível convergência entre
Rousseau e Marx**

Nairis Lima..... 101

**Essência, aparência e efetividade na arquitetônica do Livro I
de *O capital*, de Karl Marx: sobre a posição da seção VI, *O
salário***

Rafael Versolato.....113

Fraseologia e a Luta de Classes na Dimensão Estética

Vinícius José Fecchio Gualdo 121

**A resolução de uma dívida: considerações sobre *Ludwig
Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, de Engels**

Walber Nogueira da Silva.....131

Apresentação

É com grande satisfação que compartilhamos, neste livro, uma amostra significativa das pesquisas apresentadas no âmbito do GT Marxismo durante o XIX Encontro Nacional da ANPOF, ocorrido em Goiânia, entre 10 e 14 de outubro de 2022.

Aliás, é preciso fazer inicialmente uma ressalva: embora o nome do GT se encontre no singular — *Marxismo* —, nossa prática, ao longo das últimas décadas, mais uma vez cristalizada neste volume, tem sido a de fomentar uma série de linhas de pesquisa e interpretação que, embora naturalmente ancoradas em uma tradição comum, inaugurada pelo pensamento de Marx, não se esgota no mesmo, e tampouco se pretende unívoca e dogmática. Assim, mais do que um GT sobre o *marxismo* enquanto teoria unitária, o que temos construído é um GT sobre os *diversos marxismos* que se desenvolveram e ainda se desenvolvem, seja no âmbito estrito da Filosofia, seja no diálogo dela com outras ciências sociais e humanas.

Nesse sentido, o que o leitor encontrará, nas páginas a seguir, é uma multiplicidade de temas, autores e abordagens, que compõem uma parcela do cada vez mais prolífico panorama de estudos sobre Marx e os marxismos no Brasil. Tanto nos capítulos voltados para a análise exegética de textos clássicos, como naqueles que procuram refletir, a partir das ferramentas conceituais oferecidas tradição dialética, temas candentes e desafiadores para a vida social contemporânea, os capítulos que compõem este volume demonstram o vigor crescente das pesquisas filosóficas inscritas no âmbito dessa tradição. E, como motivação implícita, fazendo jus ao legado de nosso campo, trazem consigo a esperança renovada de que a reflexão teórica possa contribuir na

Marx e os marxismos

elaboração de novas práticas sociais, tendo em vista a construção de uma sociedade mais justa e igualitária, livre da égide alienante do capital.

Vinícius dos Santos (UFBA)
Coordenador do GT Marxismo (2022-2024)

Sobre crises, guerra de posição e organização política

Ana Maria Said¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.81.01>

Começo por aqui: que vivemos tempos obscuros, plenos de contradições, violência, medo, ódio. Isto é, tempos de possibilidade de fascismos. Mas, também, época de um mundo novo se desenvolvendo, com a ciência e a tecnologia propiciando vida nova e longa, um olhar mais pleno e intenso ao universo vivo.

A contradição entre o acesso ao conhecimento do mundo e da história humana e as religiões, que cada vez mais se tornam místicas e supersticiosas, levam-nos a viver na incerteza e na insegurança, no medo, ao invés de propiciar um crescimento espiritual.

Desenvolvemos possibilidades incomensuráveis de emancipação humana, e de contradições catastróficas para a vida, um acirramento da dominação de classes e de autoritarismo, enquanto produzimos mudanças na maneira de produzir que pode possibilitar vida plena a todos os habitantes do planeta. Vivemos uma crise que atinge todas as esferas humanas e naturais.

Marx diria que o mundo burguês se torna estreito demais para conter as riquezas que criou, já que as crises são sempre de superprodução, de excesso de “civilização”, e que o capitalismo sobrevive da crise, que significa base para a sua continuidade, e não apenas a

¹ Professora do Programa de pós graduação do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, MG – BR. E-mail: anasaid@ufu.br

possibilidade de seu fim. É difícil separar a crise econômica das crises políticas, sociais, ideológicas, quando chegamos a uma crise orgânica de todo o sistema. Somente metodologicamente podemos fazê-lo, para análise dela.

Acompanhamos um processo de mudanças necessárias para a manutenção do sistema capitalista contemporâneo, com novos fenômenos que são o desdobramento das determinações essenciais do Capital. Este, tenta na atualidade, superar as contradições que limitavam a autovalorização do valor. O que chamamos de neoliberalismo ou ultra liberalismo, só tem possibilidade de realizar-se com ditaduras, já que para se desenvolver requer sacrifícios enormes da maioria da classe trabalhadora. Isso significa uma nova forma de produzir mercadoria, que pode ser compreendida como cooperação complexa, a síntese das formas de produção de mercadorias anteriores a esse momento: a cooperação simples, a manufatura e a grande indústria. Inteligência Artificial, impressoras 3 D, conquistas na medicina com controle genético, são transformações ainda difíceis de mensurar, de compreender o que irão significar para a vida humana, para o desenvolvimento do ser humano.

O mundo se transforma numa grande feira comercial e mostra ter mais fôlego do que imaginaram autores como Rosa Luxemburgo e Lênin, que preconizavam o fim do capitalismo com o fim do imperialismo. O Capital conseguiu encontrar espaços para revolucionar ainda mais as forças produtivas. A principal estratégia do Capital, não é mais a de criar novos mercados, mas a de racionalizar os mercados existentes, potencializar sua capacidade de realização, sem a necessidade do crescimento do número de consumidores, produzindo, por exemplo, descartáveis.

Nesse contexto, o Capital exige uma reposição da divisão do trabalho em novas bases, passa a reunificar numa mesma unidade de produção o que fora separado pela divisão do trabalho e petrificado numa

atividade particular: cada empresa opera em todos os ramos de produção a um só tempo, assim evita que seus concorrentes se apropriem de parte do valor por ela produzido. Cada empresa passa a existir como encarnação individual de todas as formas de existência de capital: capital-dinheiro, capital produtivo e capital-mercadoria. Esse é o regresso do Capital ao próprio Capital.

Parte-se para a reestruturação produtiva, transformando o trabalhador especializado em trabalhador coletivo, capaz de realizar todas as operações do processo de trabalho. Cada trabalhador individual é um trabalhador coletivo combinado (reengenharia).

Essa reposição, porém, exige uma reestruturação na organização do processo de trabalho, uma nova divisão técnica do trabalho, adequada à lógica que precede e rege a nova divisão social do trabalho. O Capital deve, assim, gozar da maior liberdade possível para conseguir afirmar-se como sujeito fora e dentro do processo de trabalho. Isso faz com que seja necessário dismantelar as estruturas do Estado social. É preciso também um enfrentamento com a classe trabalhadora.

Nova divisão social do trabalho, reestruturação produtiva e neoliberalismo (ou ultraliberalismo), com ditaduras políticas, são momentos de uma mesma unidade. Junta-se a isso a centralização do capital, a financeirização da riqueza, o predomínio crescente da produção de descartáveis, o que implica atirar fora também, valores, cultura, estilos de vida, relacionamentos estáveis, etc., como descartáveis, elevação de patamares das taxas de desemprego, já que o emprego está em confronto com o crescimento econômico, e uma precarização cada vez maior das relações de trabalho. As relações humanas serem descartáveis, significa esgarçá-las, o que possibilita o domínio mais efetivo da maioria da classe trabalhadora.

Então, a cooperação complexa no trabalho nasce para restabelecer o domínio do capital sobre o trabalho, e isso exige liberdade

de contratação e de negociação para o Capital. Vejamos a ponderação de Francisco José Soares Teixeira, de quem indico leitura de artigo em “A obra teórica de Marx”, organizado por Armando Boito Jr, Caio Navarro de Toledo, Jesus José Ranieri e Patricia Vieira Trópia:

Na fase atual de acumulação sem desenvolvimento, na qual o capitalismo atinge os limites de sua expansão histórica, não só é difícil manter as conquistas históricas da classe trabalhadora, como também avançar com elas, no sentido de mais emprego, de relações estáveis de trabalho e de aumento no poder de compra dos salários. É preciso ir além da luta contra os efeitos negativos do trabalho e reinscrever na ordem do dia, como estratégia prioritária, a luta pelo socialismo (Boito Jr.; *et al.*, 2000, p. 224).

Desde 2008, vivenciamos uma crise do capitalismo, que atinge a vida humana como um todo. Na verdade, trata-se de uma crise do ser humano, já que nos encontramos entre o velho mundo que morre e o novo que não nasce, conforme afirma Gramsci (1975, p. 311), no Caderno 3:

Se a classe dominante perde o consenso, ou seja, não é mais “dirigente”, mas unicamente “dominante”, detentora de pura força coercitiva, isto significa exatamente que as grandes massas se destacaram das ideologias tradicionais, não acreditam mais no que antes acreditavam, etc. A crise consiste justamente no fato de que o velho morre e o novo não pode nascer.

A classe dominada adquire certa cota de consenso, mas não tem autoridade para ser dirigente, por outro lado, os subalternos não têm organização política para a transformação necessária, também imersos em crise de autoridade, de lideranças, principalmente promovidas pela classe dominante que tudo faz para dismantelar seus dirigentes, mesmo fazendo sacrifícios e aceitando períodos de ditaduras. A crise orgânica então é constituída por fratura entre estrutura e superestrutura, determinada pelo surgimento de contradições que nascem no momento em que a superestrutura se desenvolve não conforme à estrutura.

Depois do fordismo e dos movimentos fascistas europeus, que se caracterizaram pelo rompimento com o consenso e com o acirramento da coerção na sociedade civil, inicia-se a forma de Estado moderno, a “ditadura moderna”, como denomina Gramsci, e há uma tentativa de abolir muitas autonomias das classes subalternas, como partido, sindicato, associações culturais, etc., esforçando-se por incorporá-las à atividade estatal, ou seja, afirma Gramsci (Q, 3, p. 303), a tentativa de “centralização de toda a vida nacional nas mãos da classe dominante torna-se frenética e absorvente”. O Estado Moderno passa por um processo de desintegração que é catastrófico, como afirma Gramsci no Caderno 6.

No Caderno 25, Gramsci (1975, Q, 25, p. 2287) afirma que: “as ditaduras contemporâneas aboliram legalmente inclusive estas novas formas de autonomia e se esforçam por incorporá-las na atividade estatal: a centralização legal de toda a vida nacional nas mãos do grupo dominante torna-se ‘totalitária’”. Essa é a forma de Estado com a qual Gramsci se defronta, o fascismo, que tenta silenciá-lo, encarcerando-o na marginalidade da prisão fascista, e que hoje, com novos modelos autoritários, tenta impedir a fala e ações dos grupos subalternos no mundo político e social, já que já o são no econômico. Um risco que corremos todos nós dada a crise que nos impõe a situação hoje presente. As chamadas Fake News, na verdade, significam exatamente esse calar, já que deformam a realidade a ser compreendida. Não há “fala” sem compreensão crítica do real.

Gramsci define, no Caderno 13, o conceito de crise de autoridade, ao afirmar que, quando um grupo social se distingue de seus partidos tradicionais, advém uma crise, que pode tornar-se perigosa. A crise de autoridade de que trata Gramsci, principalmente no Caderno 13, é um elemento particular da “crise orgânica”, é a crise do aspecto “ideológico”, do domínio de classe. É o que caracteriza uma crise de hegemonia, ou crise do Estado em seu complexo (já que se distingue do governo e do

partido). É a possibilidade de um chefe “carismático” ou “providencial (ou de um grupo de liderança) chegar ao poder, já que nenhuma das forças, nem o grupo conservador, nem o progressista, têm força necessária para a hegemonia, o que pode acarretar um momento de força. Gramsci (1975, Q. 13, p. 1602-1603) afirma:

Em certo ponto da sua vida histórica os grupos sociais se destacam de seus partidos tradicionais, isto é, os partidos tradicionais naquela determinada forma organizativa, com aqueles determinados homens que lhes constituem, lhes representam e lhes dirigem, não são mais reconhecidos como expressões de suas classes ou fração de classe. Quando estas crises se verificam, a situação imediata torna-se delicada e perigosa, porque se abre campo para soluções de força, à atividades de potências obscuras representadas por homens providenciais ou carismáticos.

Uma crise orgânica atinge sempre as superestruturas e o Estado, além da crise econômica. Gramsci analisa que a estratégia na guerra, depende do que exige a situação para se alcançar a vitória, e afirma que o mesmo ocorre com a arte da política. O avanço da sociedade capitalista atual, em crise orgânica, já que atinge o Estado e as superestruturas, leva à necessidade da guerra de posição, de táticas que conquistem trincheiras e casamatas na sociedade civil, até que se alcance uma sólida posição que possa manter as transformações que levam ao socialismo. Pondera Gramsci (1975, Q13, p. 1566-1567) que no capitalismo avançado em que vivemos na atualidade:

Advém na arte política o mesmo que advém na arte militar: a guerra de movimento torna-se sempre mais guerra de posição, e se pode dizer que um Estado vence uma guerra enquanto a prepara minuciosamente e tecnicamente em tempo de paz. A estrutura maciça das democracias modernas, seja como organizações estatais, como complexo de associações na vida civil, constituem para a arte política como que ‘trincheiras’ e fortificações permanentes da frente na guerra de posição; esses rendem somente ‘parciais’ os elementos do movimento que antes era ‘toda’ a guerra, etc.

Há, segundo Gramsci, um lado positivo, se se pode dizer, nessa crise de autoridade, porque ela oferece espaços livres nos quais se pode inserir uma nova concepção de mundo que substitua a velha concepção, em declínio. Pode se abrir um verdadeiro campo hegemônico aonde travar uma batalha: um espaço teórico e prático que deve passar inicialmente por um “ceticismo difuso”, para poder se configurar, depois, como campo aberto no qual se suscitam “as condições mais favoráveis para uma expansão inédita do materialismo histórico” (Gramsci, 1975, Q3, p. 311). Isto é, a irrupção das massas na política abre novas possibilidades para a ação das classes subalternas. A crise de autoridade significa, portanto, um sinal de mudança estrutural dos tempos, com a entrada das massas na esfera política, na vida prática.

Portanto, as instituições da sociedade civil não devem apenas funcionar, mas a maneira como funcionam, para qual lado estão voltadas, é o que define o fortalecimento de dada força hegemônica. Em comparação com a guerra de movimento, a guerra de posição é preparada minuciosamente pelos Estados e pelas classes sociais em tempo de paz, afirma Gramsci no Caderno 10, e não somente em momentos de crise. É o que possibilita avançar na guerra de posição (Gramsci, 1975, Q10, p. 1228).

No Caderno 13, afirma que a guerra de posição não ocorre apenas em tempos de guerra, mas é a expressão do “assédio recíproco” entre as classes que se desenvolve constantemente em todas as sociedades capitalistas modernas (Gramsci, 1975, Q13, p. 1615).

É, também, uma luta constante no terreno ideológico, podendo determinar uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, significando assim, um fato de conhecimento, um fato filosófico, afirma Gramsci, analisando no Caderno 10 a contribuição de Lenin nas reflexões sobre guerra de posição.

A crise orgânica se enraíza na sociedade civil, como luta de hegemonias e, em contradição às soluções autoritárias, constroem-se nela, ao mesmo tempo, possibilidades efetivas de transformação social, construção que demanda organização política dos grupos subalternos. É na sociedade civil, através de seus aparelhos privados de hegemonia, que se desenvolve a luta hegemônica através de reforma intelectual e moral, pela organização política dos grupos subalternos, através de conquistas concretas na vida material destes grupos, porque é a partir de modificações econômicas que ela se realiza. Gramsci (1975, Q15, p. 1756-1757) afirma que “o desenvolvimento do capitalismo foi uma ‘contínua crise’. Mas, afirma, o problema fundamental é sempre o problema da produção, embora a crise se torne orgânica em momentos de complexidade do processo.

No Caderno 4 (outubro de 1930), Gramsci define crise, à luz do conceito de relações de força, como “época de subversão social”, baseado no Prefácio à Crítica da Economia Política, de Marx, de 1859. E, assim como desenvolve Marx nesse Prefácio, estabelecer “as relações entre estrutura e superestrutura”, seria “o problema crucial do materialismo histórico” (Gramsci, 1975, Q4, p. 455).

Gramsci retomando Marx, pondera que para resolver essa questão é necessário retomar os dois “enunciados” metodológicos do materialismo histórico: 1) “nenhuma sociedade se coloca tarefas para as quais já não existam as condições necessárias e suficientes”, ou que já não estejam em vias de se desenvolver. 2) “nenhuma sociedade desaparece antes que se tenham desenvolvidas todas as formas de vida implícitas em suas relações sociais” (*Idem*, p. 455).

É assim que se pode pensar “crise de hegemonia” e o caráter decisivo que tem a política nesse sentido.

Quando, segundo Gramsci, se estuda uma estrutura “deve-se distinguir o que é permanente daquilo que é ocasional”, o que permite

discriminar estrutura e conjuntura, desenvolvimento estrutural e época de revolução social (época de crise).

A partir dessas análises, desenvolve o conceito de crise orgânica (Gramsci, 1975, Q8, p. 1077). É necessário identificar os “elementos” que em uma determinada “estrutura fundamental”, são “relativamente constantes” em uma sociedade e, assim, determinam o mercado, etc., e outros elementos variáveis e em desenvolvimento, que determinam as crises conjunturais, até que também os elementos “relativamente constantes” sejam por estes modificados. São projetos hegemônicos antagônicos.

“A crise tem origens internas, nos modos de produção e, portanto, de troca, e não em fatos políticos e jurídicos” (Gramsci, 1975, Q15, p. 1756), o que significa uma troca entre elementos constantes e variáveis que recondiciona todo o equilíbrio entre as relações de força econômico-sociais, políticas e militares.

Afirma Gramsci (1975, Q15, p. 1756-1757):

A crise é tão somente a intensificação quantitativa de certos elementos, nem novos nem originais, mas sobretudo a intensificação de certos fenômenos, enquanto outros, que antes apareciam e operavam simultaneamente com os primeiros, neutralizando-os, tornaram-se inoperantes ou desapareceram inteiramente. Em suma, o desenvolvimento do capitalismo foi uma “crise contínua”, se assim se pode dizer, ou seja, um rapidíssimo movimento de elementos que se equilibravam e neutralizavam. Em um certo ponto, neste movimento, alguns elementos predominaram, ao passo que outros desapareceram ou se tornaram inativos no quadro geral. Então, surgiram acontecimentos aos quais se dá o nome específico de ‘crises’, que são mais ou menos graves precisamente na medida em que tenham lugar elementos maiores ou menores de equilíbrio.

Para Gramsci, existe uma relação orgânica entre sociedade civil e sociedade política, e entre sociedade econômica e sociedade política, em uma relação dialética. Os liberais especulam “sobre a distinção entre sociedade política e sociedade civil e afirma-se que a atividade econômica

é própria da sociedade civil e a sociedade política não deve intervir na sua regulamentação”, avalia Gramsci. E continua: “Mas, na realidade, esta distinção é puramente metodológica, não orgânica, e na concreta vida histórica, sociedade política e sociedade civil são uma mesma coisa” (Gramsci, 1975, Q4, p. 460). Formam um “bloco histórico, como Estado”.

A crise atinge cada vez mais o mundo político e, conseqüentemente, o Estado, a sociedade e suas organizações. Isto é, vivemos uma crise hegemônica, que sempre traz em seu bojo possibilidades de retrocesso, ao mesmo tempo em que continuamos a desenvolver alternativas para um mundo e homens novos, probabilidades de emancipação humana. O espectro do autoritarismo nos ronda em momentos em que as lideranças desaparecem, tanto da representação da classe dominante quanto da classe trabalhadora, destruídas por ela, pela classe dominante.

A tentativa de dominação total é a de destruir individualidades, autonomias, como pertencimento a um grupo social, o que permite o domínio mais efetivo e indefensável. É tentar massificar os subalternos; sem as organizações sociais se torna fácil o domínio, por isso a necessidade de negar os partidos e a política, contra a representatividade, que já tem seus limites dentro do mundo burguês. A tentativa é de desarticular as organizações da classe trabalhadora na sociedade civil, destruí-la enquanto classe social consciente. Destrói-se assim o “sujeito histórico” como “vontade coletiva”, construída historicamente pelas organizações políticas e sociais dos grupos subalternos.

A luta hegemônica pode ser travada através das superestruturas, dos meios de comunicação, por exemplo. Muitas vezes o Estado Maior intelectual do partido orgânico não pertence a nenhuma das suas frações, mas opera como se fosse uma força dirigente superior aos partidos e às vezes reconhecida como tal pelo público, isto é, um jornal, uma revista, como afirma Gramsci no Caderno 13.

Pergunto se em face dos últimos anos de fatos políticos mundiais, isso aconteceu. As mídias tiveram esse papel, e sabemos que não representavam a classe trabalhadora, os subalternos. E isso nos leva à questão dos intelectuais orgânicos de classe.

A classe dirigente tem um numeroso pessoal preparado, os intelectuais tradicionais, e a capacidade de retomar o controle com uma rapidez muito maior do que as classes subalternas seriam capazes, em um momento de crise. A classe dominante, por meio da revolução passiva, imposta de cima, que pode conceder, mas sempre com a intenção de explorar ainda mais, pode fazer sacrifícios e se expor a tempos obscuros, mas mantendo o poder, reforça-o momentaneamente, servindo-se dele para esmagar e desbaratar os dirigentes adversários, principalmente, modifica os métodos de trabalho e suas técnicas e mantém a dominação. Não se importam de cederem às forças autoritárias, ao futuro sombrio, pois mantém a dominação e a acumulação de valor é restaurada.

No terreno das instituições da sociedade civil é que se desenvolvem os desejos coletivos de destruir os laços sociais, sem projeto de construção de uma nova sociedade, alimentando o ódio de cada um ao próximo, gerando intolerâncias que atomizam os indivíduos, já que não se sentem parte integrante de uma dada força hegemônica social. É ali que se constroem crises políticas e sociais, que geram crises econômicas, como possibilidade de dominação, como ocorre hoje. Não existe ilusão de que golpes são construídos apenas por políticos, por militares ou pelo Ministério Público, etc. É na sociedade civil que se constroem esses golpes, na defesa da “tradição, da família e da propriedade”, na negação da política, dos partidos, no colapso de nossas instituições civis, nas discriminações e preconceitos, com partidos “nacionalistas” que, na verdade, representam a subordinação e a servidão econômica de seu país a nações ou grupo de nações estrangeiras, hegemônicas.

Por outro lado, é também pela luta de hegemonias contrastantes na sociedade civil que se sai de crises de autoridade, na análise constante da correlação de forças, porque elas “indicam quais são os pontos débeis de resistência onde a força de vontade pode ser aplicada mais frutiferamente, sugerem as operações táticas imediatas, indicam a melhor maneira de empreender uma campanha de agitação política, a linguagem que melhor será compreendida pelas multidões”, etc. (Gramsci, 1975, Q.13, p. 1588). É favorecer a consciência de a qual força hegemônica pertencemos. E nos organizarmos com ela.

E segundo Gramsci (1975, Q, 13, p. 1588): “O elemento decisivo de cada situação é a força permanentemente organizada e antecipadamente predisposta, que se pode fazer avançar quando se julga que uma situação é favorável (e só é favorável na medida em que esta força exista e seja plena de ardor combativo)”.

O capitalismo tenta com todas as forças controlar uma situação incontrolável. A questão que nos fica é sobre a capacidade das forças progressistas e verdadeiramente democráticas (baseadas em situação da classe trabalhadora e dos avanços sociais e humanos necessários) de superar e encontrar possibilidades de emancipação humana para os gravíssimos problemas que encontramos em nosso mundo atual.

Contraditoriamente, as condições materiais e históricas foram já desenvolvidas. O que resta aos subalternos é travar o bom combate. Como fazê-lo, está por ser criado historicamente. E a política é fundamental para que isso ocorra.

Segundo Burgio (2014, p. 5-6), analisando a atualidade da obra de Gramsci,

[...] foca sobre a força das organizações do movimento operário, dos quais, também, vislumbra graves limites, devidos às inadequações dos grupos dirigentes e da sua estranheza à classe. Confia na transformação revolucionária e no advento, mesmo que no “Ocidente” de uma “nova sociedade”, regulada pelo autogoverno dos corpos sociais. Fora de

qualquer determinismo, considerava-a uma “necessidade histórica” porque tem confiança na eficácia da vontade (da racionalidade) coletiva. Nada mais que um símile otimismo histórico se poderia dizer, desses tempos, longe do sentir comum.

[...] É um cenário que fala de nós. A mais de um século o Ocidente está continuamente em crise. Gera crises apocalípticas [...], produz devastações do eco-sistema, demonstra-se incapaz de conjugar sucessos técnicos e crescimento civil, intelectual e moral das sociedades. Não somente pela irresponsabilidade subjetiva: mas, sobretudo, por limites sistêmicos.

Portanto, o nosso é ainda o tempo de Gramsci, por mais que nos pareça tão distante².

Referências

BOITO JR., A; *et al.* (Orgs.). *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. São Paulo: Xamã, 2000.

BURGIO, A. *Gramsci, il sistema in movimento*. Roma: Labirinti, 2014.

GRAMSCI, A. *Quaderni del Carcere*: a cura di Valentino Gueratana. 2. ed. Volume primo, secondo, terzo e quarto. Edizione Critica dell'Istituto Gramsci. Torino: Einaudi, 1975.

GRAMSCI, A. *Lettere del carcere*. Org. Antonio A. Santucci. Palermo: Sellerio, 1996.

MARX, K. *Manifesto Comunista*, São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K. *O Capital*. 31. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

MARX, K. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. 8. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

² Todas as traduções são minhas.

As mediações entre ética e política no último Lukács

André Figueiredo Brandão¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.81.02>

Ao observar o estatuto da mediação possível entre as categorias da ética e da política na obra tardia do filósofo húngaro György Lukács, podemos compreender como o autor dedicou-se a um esforço autocrítico às posições de juventude assumidas ainda nos anos de *História e consciência de classe* e que inspiraram comentários extremamente duros pelo debate interno no campo marxista, no qual era tratado hegemonicamente como um autor que seria titular de um utopismo messiânico. Contra a pecha de ser movido por um apriorismo severo, Lukács consegue se deslocar de tal posição, ao mesmo tempo em que não recai na polaridade exatamente oposta, isto é, conformando-se como um teórico do pragmatismo resignado ao dado imediato, que concebe a conjuntura política — em sua funcionalidade e suas determinações imediatas — como um horizonte intransponível para a agência humana. De tal sorte, o objetivo deste texto é a elucidação sobre o modo como Lukács, ao propor um novo modo de mediar as relações entre ética e política, consegue elaborar um *tertium datur* para a teoria política marxista, isto é, um terceiro possível para esta corrente teórico-prática.

Assumo a compreensão de que Lukács propõe ferramentas para podermos elaborar uma alternativa a esta polaridade, a saber, entre o apriorismo e o pragmatismo em tese de esquerda, por meio de uma

¹ Doutorando em Filosofia no PPGF-UFBA. E-mail: andrefbrandaog6@gmail.com

resposta à fase utópica da sua trajetória política, registrada na sua obra de juventude. Em seus anos iniciais de formação, Lukács operou segundo os desígnios de um anticapitalismo romântico, com claro viés messiânico, que encontrava grande dificuldade em conceber um horizonte político emancipatório que emergisse de modo imanente das contradições da sociedade posta. A sociedade que o filósofo observava em sua juventude era encarada como um campo de ação pervertido, uma verdadeira “época da pecaminosidade consumada” (Lukács, 2017b, p. 67). De tal sorte, o húngaro não via outra solução senão a eleição da forma estética como uma alternativa ao filisteísmo e a negação da vida que ele observava na vida cotidiana (Lukács, 2017b, p. 101-102; Lukács, 2004, p. 178-188, 218; Jordão Machado, 2004, p. 49). A forma, para Lukács, deveria surgir de maneira miraculosa como resposta ao brado desesperado “quem nos salvará?”, como numa espécie de ruptura que emergia pela força do acaso (Jordão Machado, 2004, p. 52-53; Lukács, 2004, p. 185, 218).

Mesmo nos primeiros momentos da incursão lukacsiana ao marxismo, como em *Bolchevismo como um problema moral*, o autor aceita a aderência às bandeiras da proposta bolchevique, mas rejeita a priori o método utilizado pelos revolucionários, pois, movido por uma lógica configurada segundo os marcos de uma bela alma hegeliana, o autor sugere que seria impossível extrair o bem pelo emprego do mal (Konder, 1980, p. 122). Lukács possui a essa altura uma dificuldade em assumir uma perspectiva política próxima à circulação efetiva dos bolcheviques, pelo menos em um primeiro momento, justamente porque, premido por princípios a priori, ele ainda não havia acertado contas com uma perspectiva pré-hegeliana, anterior às conquistas lógico-conceituais do raciocínio hegeliano, já que não admitia a hipótese segundo a qual “O que é moral não se define, antes de tudo, como o oposto do que é imoral” (Hegel, 2000, p. 99). Ainda no início da trajetória marxizante do filósofo húngaro nós nos deparamos com obras como

Tática e ética, na qual Lukács considera que a revolução deve ser feita pelo simples desejo e que os fatos seriam, por seu turno, irrelevantes:

A realidade [...] fala uma linguagem clara. Ela diz: a revolução está aqui. E todos os marxistas ortodoxos que viram que chegou o momento em que o capital é apenas um obstáculo à produção, que viram que chegou o momento da expropriação dos exploradores, darão uma resposta com as palavras de Fichte — um dos maiores filósofos clássicos alemães — se os marxistas vulgares enumerarem “fatos” contrários a este processo. Eles responderão junto a Fichte: “pior para os fatos” (Lukács, p. 1967, p. 30).

Em outros termos, a ação revolucionária independeria das condições objetivas, não necessitando do manejo das casualidades dispostas no mundo.

A ruptura lukacsiana com tal perspectiva partiu em grande medida da observação das críticas feitas contra as suas posições iniciais ao adentrar no campo marxista. Poderíamos lembrar uma série de críticas feitas pela esquerda da época, como a crítica feita por Lenin ao artigo de Lukács sobre a ação dos comunistas nos parlamentos burgueses e a crítica da Terceira Internacional a *História e consciência de classe*. Contudo, destacaremos aqui uma crítica feita por um representante à direita do húngaro: as críticas propostas pelo seu antigo mentor, Max Weber.

Segundo a opinião de diversos comentaristas, das mais diversas perspectivas, desde Daniel Bell até István Mészáros, Weber escreveu o célebre texto *A política como vocação* a fim de elaborar uma crítica à ação messiânica proposta pelas primeiras incursões do húngaro Lukács no marxismo (Tertulian, 2010, p. 24). Neste texto, Weber sistematiza uma noção que se tornou comum, utilizada de maneira frequente até os dias de hoje, que é a distinção entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade. A ética da convicção seria justamente o tipo de posição exclusivamente a priori, sumarizada pela frase weberiana “o cristão

cumpra seu dever, e quanto aos resultados da ação, confia em Deus” (Weber, 2011, p. 113) ou, em uma versão pretensamente marxista, na expectativa da revolução. Por seu turno, a ética da responsabilidade tem como síntese o aforisma weberiano “devemos responder pelas previsíveis consequências de nossos atos” (Weber, 2011, p. 113). Seguindo tal perspectiva, o leitor pode vir a perceber os limites de uma posição mobilizada exclusivamente pela convicção, na medida em que, para Weber (2011, p. 112-113), mesmo a instauração de uma greve pode ser caracterizada como um ato de violência.

A leitura de *A política como vocação* nos auxilia a perceber os limites de uma teoria política movida por um puro apriorismo. Entretanto, é possível dizer que, neste texto, Weber tenta nos colocar à sua maneira numa espécie de jaula de aço, na qual só nos resta a agência de acordo com as seguintes diretrizes: “não posso agir de outro modo; detenho-me aqui” (Weber, 2011, p. 122). Isto significa uma coisa só: a reificação da politicidade. A redução da política aos seus marcos já dispostos, como se não fosse possível qualquer reconfiguração por parte das nossas atividades no seu interior, seria afirmá-la como um objeto despojado da possibilidade de construção da emancipação humana. Mais do que isso: se seguirmos à risca a alternativa weberiana, não seria possível captar nem sequer o real da política, pelo menos nos termos de um olhar lukacsiano. A politicidade conforma um conjunto de objetos que não são alheios às legalidades humanas. Em sentido contrário, podemos afirmar que as estruturas da política são fundadas pela ação humana, e a ação política funciona como um pôr teleológico, congregando, necessariamente, objetivação e exteriorização (Lukács, 2013, p. 509-520). Dizer que os pores políticos são necessariamente objetivações significa que, por mais espiritual, contemplativo ou mesmo aparentemente inoperante, todo gesto de cunho político representa uma concreção efetiva, um ato que só pode se materializar devido a um certo manejo de causalidades objetivas, mesmo no exprimir de uma ideia ou

na recusa à adesão a um ato de rua. Por conseguinte, a ação política necessita observar quais são as ferramentas e os materiais disponíveis passíveis de serem mobilizados para que se possa objetivar aquilo que se almeja, interditando a negligência contra os fatos em circulação, como o fez o jovem Lukács de *Tática e ética*. Isto nos leva ao segundo momento do raciocínio lukacsiano: na politicidade existe igualmente o componente da exteriorização, isto é, do fato de que a feitura da política ocorre como um ato que põe algo no mundo, uma realidade posta cuja concreção obedece à reunião da materialidade mobilizada de acordo com um telos, um sentido exclusivamente engendrado pela vetorização humano-social da realidade.

Ao prospectar esta posição, o lukacsianismo entende a necessidade da articulação, inclusive do ponto de vista valorativo, da finalística que se pretende dar à agência política. Como o pôr político é um pôr teleológico, não há como tratar a política simplesmente como um mero arranjo de fatos, em que o sujeito aguarda passivamente a mudança na correlação de forças que viabilize o desfecho que se projeta como o mais auspicioso. A correlação de forças se mantém ou se modifica a partir da ação dos sujeitos que animam o conflito político. Assim, é preciso entender como estes entrechoques que compõem a politicidade podem ser canalizados, inclusive do ponto de vista axial, segundo um sentido específico que é determinado pela ingerência dos sujeitos, uma humanização determinada do real, cuja arquitetônica final é produto dos projetos em disputa na vida social. Para entender esta questão, a grande contribuição lukacsiana é o destaque da mediação que sempre se faz presente em todo ato político, desde o movimento mais simples, como na entrega de um panfleto, entre esta dimensão imediata, prático-singular, com o sentido geral-universal na qual cada passo dado por nós se insere. As atividades políticas, do seu gesto mais trivial até as grandes intervenções estruturais e coletivas, sempre se configuram como objetivações que promovem uma alteração efetiva na vida social, não só

nos momentos em que elas apontam para uma reconfiguração radical das bases atuais de sociabilidade, mas também nos seus momentos de reprodução das relações sociais vigentes, seja no continuísmo simples, seja na intervenção que funciona como na afirmação de Falconeri em *O leopardo*, de Lampedusa (2017, p. 31), quando diz que “se quisermos que tudo continue como está, é preciso que tudo mude”.

Assim, a finalística elegida pelo pôr político compõe simultaneamente um gesto singular que incide sobre a sua imediaticidade e produz repercussões de escala geral-universal. Uma perspectiva como essa constrange o tipo de postura unilateral que nega as ressonâncias imediatas da atividade política em favor de um horizonte de longo prazo abstrato e pretensamente puro. Ao apontar para a inseparabilidade das pautas mais estruturais das suas mediações táticas mais cotidianas, Lukács evita a queda em uma ética da convicção, distinguindo-se da ética da convicção esboçada nos tempos de juventude. Contudo, esta mediação está equidistantemente afastada da sua outra polaridade, de presença bastante frequente na história da política marxista no século XX: as éticas da responsabilidade pretensamente de esquerda. Encontramos rastros desta variante na social-democracia consolidada por Eduard Bernstein. De acordo com o social-democrata alemão, a esquerda marxista deveria eliminar os fins últimos do socialismo em favor do movimento político em si, pois o movimento é tudo (Bernstein, 1997, p. 147). Assim, a ação geral dos trabalhadores deveria se concentrar nas conquistas parciais e reformas por meio do Estado, eliminando as mediações de um horizonte emancipatório (Bernstein, 1997, p. 26). Bernstein defende até mesmo a abdicação da própria noção de dialética, entendendo que a mediação e o pensamento dialético seriam a profissão de um calvinismo sem Deus (Bernstein, 1997, p. 34). A verdadeira posição secular viria da redução da ação política da esquerda às questões táticas encaradas na mais pura imediação. Após Bernstein, observamos este pragmatismo na alternativa

política supostamente marxista, como no stalinismo, que propôs uma ruptura grave ao conceber a estratégia política e o horizonte societário da transição socialista como algo a ser capturado pelo taticismo, pelas atuações imediatas, em favor do interesse do Estado e da burocracia, como no exemplo da resposta aos problemas demográficos vividos conjunturalmente na União Soviética com a criminalização do aborto (Goldman, 1993, p. 341).

O estudo de tais limites da tradição histórica da esquerda é necessário para não cairmos no vício de alegorizá-la, como se a luta contra o fascismo e contra a ordem capitalista em geral fosse uma luta do bem contra o mal (Lukács, 2020b, p. 78-79). O movimento para além do capital pode fundar tanto humanidades quanto inumanidades (Lukács, 2020a, p. 87-88). A possibilidade concreta de desvios exige que o movimento de transição socialista articule as suas mais diversas ações, em seus acertos e em seus erros, para que a dinâmica transformadora opere de acordo com o vínculo do sujeito concreto com a generidade humana. Compreendendo que “o socialismo é aquilo que os homens fazem dele” (Lukács, 2020c, p. 217), a mediação cabível entre ética e política determina que uma posição materialista sobre a vida política não se esgota apenas na observância — necessária, mas insuficiente — das condições objetivas já dispostas para a efetivação da atividade política. É necessário que o que se entende como o manejo das causalidades concretas não seja uma apologia cega aos fatos, uma adequação passiva ao atual quadro da reprodução social. Enquanto pôr teleológico, o pôr político exige a organização da finalidade almejada para a realização da sua agência, para que a sua intervenção atinja as bases mobilizadas da vida social segundo um sentido que promova de maneira autoconsciente o nexos envolvido entre a individualidade e a universalidade, entre o sujeito e o gênero humano. Assim,

[...] é imperativo que se perceba que cada decisão prático-singular comporta em si elementos e tendências dessa mesma particularidade, enquanto simples singularidade existente, ao mesmo tempo que congrega elementos e tendências da genericidade humana como uma totalidade, de modo que uma análise do ser-propriadamente-assim do fenômeno político exige que os horizontes da atuação política vinculem os dados imediatos às legalidades e determinações universais, indo simultaneamente de encontro à fraseologia abstrata, que se pensa sempre válida, e à imediação empirista, que ignora tais nexos e eterniza o presente (Brandão, 2022, p. 231).

Este é o *tertium datur* da teoria política marxista oferecida pela perspectiva lukacsiana. Em cada ação, por mais imediata que ela possa parecer, faz-se necessário observar os seus nexos constituintes e como tais nexos podem se vincular ao destino da genericidade humana para si. Lukács não trata o gênero humano em termos de uma essência humana a-histórica e a priori, mas como uma consequência do fato de que os sujeitos podem forjar a si mesmos no percurso social da história. Se somos seres pautados pela nossa capacidade de autoprodução, a politicidade torna-se um vetor passível de execução a organização da produção e reprodução da vida de maneira que as nossas atividades cotidianas possam ampliar o campo de ação, o campo de possibilidades, o campo de polimorfia e de polifonia da experiência humana, de maneira que, segundo à célebre passagem do *Manifesto do partido comunista*, o livre desenvolvimento de cada um dependa do livre desenvolvimento de todos e o livre desenvolvimento de todos dependa do livre desenvolvimento de cada um (Marx; Engels, 2014, p. 67).

Referências

BERNSTEIN, E. *Socialismo evolucionário*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BRANDÃO, A. *Uma ética para o marxismo? A gênese social dos valores morais no último Lukács*. Maceió: Coletivo Veredas, 2022.

As mediações entre ética e política no último Lukács

GOLDMAN, W. *Women, The State, and Revolution: soviet Family Policy and Social Life, 1917-1936*. NYC: Cambridge University Press, 1993.

HEGEL, G. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

JORDÃO MACHADO, C. E. *As formas e a vida: estética e ética no jovem Lukács (1910-1918)*. São Paulo: UNESP, 2004.

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

LAMPEDUSA, G. T. *O leopardo*. São Paulo: Companhia das letras, 2017.

LUKÁCS, G. Taktik und Ethik. In: *Schriften zur Ideologie und Politik*. Berlin: Luchterhand, 1967.

LUKÁCS, G. Da pobreza de espírito. In: JORDÃO MACHADO, C. E. *As formas e a vida: estética e ética no jovem Lukács (1910-1918)*. São Paulo: UNESP, 2004.

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

LUKÁCS, G. *A alma e as formas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a.

LUKÁCS, G. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017b.

LUKÁCS, G. A nova direção econômica e a cultura socialista. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020a.

LUKÁCS, G. Cinema e cultura húngara. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020b.

LUKÁCS, G. Colóquio com György Lukács. In: *Essenciais são os livros não escritos*. São Paulo: Boitempo, 2020c.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. Petrópolis: Vozes, 2014.

TERTULIAN, N. O grande projeto da ética. In: *Verinotio revista on-line de filosofia e ciências humanas*, n. 12, ano VI, 2010.

WEBER, M. A política como vocação. In: *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2011.

Notas críticas acerca do ser humano (*Menschen*) e do materialismo

Gedeão Mendonça de Moura¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.81.03>

1 A abertura do ser humano

A ideia de que o ser humano é aquilo que faz (cf. Marx; Engels, 1978, p. 21) — e se esse é for considerado dentro de um espectro teórico que tem significado apenas em um momento histórico determinado, portanto transitório, que não carrega em si alguma potencialidade, cujo fim é a sua atualização —, produz uma compreensão de que o ser humano é um ser em constante abertura, logo, toda definição dele só pode ser apreendida de modo contextual e especificamente localizado. Parece que Marx não avança até esse ponto, posto que a noção de alienação aponta para uma compreensão de que, em um determinado momento histórico, o ser humano fica restrito à manifestação de uma pequena fração de suas potencialidades, o que o limita, por conseguinte, a um ser parcial. Porém, esse ser tem como rumo a sua conversão em um ser total [*totaler Mensch*] (cf. Marx, 1968, p. 539), uma vez superadas [*Aufhebung*] as condições sociais que produzem a alienação.

Assim, se as expectativas a respeito de uma definição do ser humano, em vez de recaírem sobre aquilo que ele pode ser, mas somente sobre aquilo que ele foi e é capaz de manifestar, através do modo como lidou e lida com a natureza, forjou e forja suas relações sociais, é possível

¹ Doutor em Filosofia (UFBA) e professor (SEC-BA). E-mail: gedeodemoura@gmail.com

que tenhamos uma definição menos especulativa daquilo que, circunstancialmente, o ser humano mostrou e mostra ser.

Se ao ser humano não compete nenhum **dever** *a priori*, isso significa que ele não está predestinado a alguma coisa, bem como não está condenado a coisa alguma. Para os teóricos da economia política clássica, o ser humano encontra na forma social burguesa todas as condições para a sua realização, visto que, mediante seu trabalho, ele pode atingir o fim que desejar. Marx (1964, p. 828), evidentemente, discorda disso e sustenta que o ser humano não está condenado a essa forma social — o que é verdade —, no entanto, ele acredita que, superada tal forma social, o ser humano instaurará um modo de produzir mais adequado à sua natureza, o que, na realidade, é algo completamente incerto.

Se um dia ocorrer a superação da forma social burguesa e a forma social futura vir a se configurar do modo como Marx a pensava, parece que isso se daria por *acidente* e não por *necessidade*, uma vez que o ser humano é perpassado por um grau de abertura do qual nenhum outro ser aparenta dispor, logo, o seu futuro é igualmente aberto e indeterminado. Portanto, se, em determinado momento, se confirmar o que Marx concebia, a sua teoria, nesse aspecto específico, estaria certa por acaso. Mas, com efeito, conhecimento por acaso não é propriamente conhecimento, como já foi demonstrado pela epistemologia contemporânea, especialmente, por aquela vinculada às ideias de Edmund Gettier (1963, p. 121-123).

Perante o exposto, decorrem duas proposições que julgo verdadeiras: 1) o ser humano é — mas um é sempre situado — aquilo que põe no mundo, e 2) o ser humano não está condenado a qualquer forma social, por isso mesmo não está destinado a alguma outra forma determinada.

Se o ser humano se constitui à medida que põe objetos no mundo, não é possível que se tenha desse ser um conceito universal, no qual contenha — e esse é o cerne do problema do conceito de homem em Marx — aquilo que ele será. Ora, os objetos² que o ser humano põe no mundo e o modo como ele os põe, constitui as diversas formas sociais e as épocas históricas distintas. Esse é um processo cuja dinâmica é perpassada justamente pela constante transformação. Assim, o que antes existiu não é igual ao que existe atualmente, tampouco o que existirá guardará uma relação de identidade significativa com o que foi ou com o que é. O mesmo se aplica ao ser humano, porque ele é o agente dessa transformação, aliás, ele é essa própria transformação.

Considerando que o processo de mudança contínua das formas sociais não é acompanhado de alguma *finalidade* a ele intrínseca ou extrínseca, o conceito de homem, portanto, só é possível enquanto limitado a uma forma social determinada, o que, por sua vez, o impossibilita de estendê-lo ao futuro, enfim, de universalizá-lo e, além disso, teleologizá-lo.

Independentemente da forma social, a característica marcante do modo como o ser humano põe objetos no mundo é que esse é um processo que jamais se limita a uma repetição *ad infinitum*, pelo contrário, é sempre um processo através do qual a novidade surge. Mais ainda, é esse o processo por meio do qual é possível o *nosso* mundo. Isso posto, se destaca outra proposição de Marx, a saber, o mundo é *atividade humana sensível*. Ou seja, o mundo com o qual nos deparamos cotidianamente, em alguns casos mesmo o mundo natural, é um mundo que traz a marca do ser humano em quase todas as suas partes. Portanto, os objetos que constituem esse mundo não nos são absolutamente externos, visto que são produtos da atividade de uma imensa

² Quando uso a expressão “objetos”, não me refiro apenas aos produtos “materiais” do trabalho humano, mas também às formas culturais, institucionais, etc. Pois tudo isso é, igualmente, resultado da atividade prática do ser humano.

comunidade de sujeitos, num processo contínuo em que o legado das gerações passadas é apropriado pelas novas gerações e igualmente transformado por essas. Dado isso, sujeito e objeto aparecem em uma relação bastante próxima. Isso mostra que Marx, formado dentro do idealismo alemão, soube muito bem extrair dele a noção de atividade, mas não conferiu apenas importância à atividade do intelecto, mas também à atividade sensível.

Parece que uma das dificuldades que merece atenção em Marx não consiste no fato de ele apontar a importância da atividade humana na constituição daquilo que denominamos de mundo, em que pese qualquer resquício de idealismo, ao contrário, nisso consiste um dos seus pontos fortes. A dificuldade consiste na ideia de que ele vê espelhada no modo específico da atividade humana a nossa própria essência ou natureza. Isso faz com que Marx continue operando dentro de um esquema de pensamento que parece ultrapassado diante do novo materialismo que ele próprio pretende fundar, cujo núcleo principal é a noção de que as mudanças e transformações arrastam tudo, inclusive, as formas de consciência que, em suas diversas maneiras de manifestação, constituem a cultura. Além disso, como já pontuei, a ideia de natureza ou essência quando não implica fixidez, implica teleologia, ou seja, ambos os casos acarretam um problema metafísico.

Não parece adequado tomar uma *função* humana — mesmo que dessa não se possa jamais escapar — como um traço essencial em sentido universal. Ora, o trabalho é uma atividade de cuja realização depende a existência do ser humano; quanto a isso, não há o que discutir. Mais ainda, o trabalho tem um papel fundamental na constituição da socialidade. Mas disso se deve concluir que o trabalho é a essência ou a natureza do ser humano? Será que o trabalho deve ser tomado como um *fim* em si mesmo e não como um *meio* para a reprodução de nossa espécie? Ainda que concebamos uma forma social na qual a apropriação dos produtos do trabalho se dê de maneira coletiva e não mais privada,

essa atividade constituiria fonte de gozo? Talvez não haja alguma razão *a priori* para que isso aconteça. Assim, é possível que o trabalho seja apenas uma atividade ou uma função da qual o ser humano não pode, dada qualquer forma social, escapar, de modo que dela sempre dependerá, assim como dependemos de uma atividade pelo menos regular das funções do nosso organismo para que possamos continuar vivos. Logo, se o trabalho não é a essência do ser humano, visto que a vasta abertura desse ser não permite acolher qualquer definição essencial, a ele não pode ser imputado, igualmente, qualquer fim, como é o caso da superação da alienação. Embora seja desejável que a exploração do trabalho na forma social burguesa possa ser superada.

O fato de sabermos que ao ser humano não compete algum propósito, elimina algumas esperanças, mas, ao mesmo tempo, a incerteza, embora inquietante, se torna o motivo para que ainda se possa apostar no próprio ser humano. Também, o fato de não conhecermos de antemão o nosso destino — aliás, o fato de não termos um destino — possibilita uma abertura por meio da qual a novidade vem ao mundo. Apesar de que o estatuto dessa novidade somente possa ser avaliado uma vez posta.

Com isso, julgo que é possível reter uma noção do humano que se encerra nos limites da historicidade, da contingência e da acidentalidade. Assim, o ser humano é aquilo que faz, mas não é esse um processo cumulativo, cujos erros tendem a ser evitados no presente e no futuro em virtude das lições do passado. Claro, isso também ocorre, porém não atende a alguma *finalidade* e necessidade interna àquele processo. Ele também sofre rupturas, é perpassado por saltos que muitas vezes põe a própria humanidade em cheque, e ainda assim isso tudo é constitutivo dessa mesma humanidade, nada lhe é estranho, justamente porque o humano é avesso a qualquer *essencialidade*. Dado isso, é duvidoso, por exemplo, que das entranhas de uma forma social que entra em ocaso necessariamente surja uma forma social superior.

2 Um materialismo sem “determinação em última instância”³

Porém, do que foi dito anteriormente, não decorre que uma análise rigorosa de uma forma social não possa reunir elementos que indiquem certos desdobramentos posteriores, caso contrário, a ciência social ficaria restrita à mera positividade. No entanto, parece que, em virtude mesmo da abertura do ser humano, todo e qualquer conjunto daqueles elementos é, de saída, limitado para que seja possível formular uma ideia mais completa daquilo em que uma determinada forma social vai se desdobrar como um *todo*. Aliás, de um ponto de vista materialista e prático, simplesmente conceber que uma dada forma social tende, uma vez superada, a se transformar em uma outra forma social “superior” não é algo simples, visto que também nossa faculdade de julgar é igualmente circunstanciada, logo, qualquer juízo de valor está sempre vinculado, além do sujeito que o enuncia, a um tempo e lugar específicos, portanto, são por esses fatores também determinados. Por isso, uma noção *forte* de progresso histórico deve ser deixada de lado, ainda que saibamos que existem evoluções consideráveis, como é o caso da medicina que hoje dispõe de tratamento simples para doenças que no tempo de Marx eram fatais. Mas isso não significa que avançamos em trajetória linear — ou até mesmo oblíqua — rumo a superação de tantas outras mazelas.

Marx (2009, p. 125) acerta quando afirma que o moinho de vento é um artefato através do qual podemos entender certas características da sociedade feudal, bem como a máquina a vapor fornece indícios para que pensemos a nascente sociedade burguesa. Pois esse tipo de reflexão se mantém dentro dos limites e horizontes históricos a partir dos quais é

³ A expressão “determinação em última instância” do fator econômico ou das condições materiais não está presente, *ipsis litteris*, nos textos de Marx, mas em Engels e se trata também de uma sugestão de leitura proposta por Althusser (1979) em seu texto *Condição e Sobre-determinação*. Recorro à expressão apenas como algo ilustrativo e sugestivo para a interpretação que proponho a seguir, portanto, não tenho a finalidade de debater com o autor de *Pour Marx* o conjunto de problemas que a envolve.

formulada e ao mesmo tempo tem a capacidade de apanhar de maneira apropriada o específico de cada forma social. Logo, isso é diferente de afirmar que uma determinada forma social gesta em seu ventre as condições de uma outra forma, não apenas futura, mas superior à forma anterior. Ora, é um importante ganho da ciência social ter chegado ao conhecimento de que toda forma social tem aurora e ocaso, assim, elas são compreendidas como transitórias. Porém, parece que esse é um limite que, uma vez ultrapassado, só resta a especulação ou, quando muito, aspirações sobre o futuro de alguma forma social vindoura.

De acordo com isso, é certo que os seres humanos fazem a história, mas não segundo suas próprias vontades e consciências, como Marx já suspeitava. No entanto, isso não ocorre simplesmente porque os seres humanos são engendrados no âmbito de uma forma social na qual a alienação é uma das suas características marcantes. Não o fazem porque se trata de um conjunto de subjetividades de cuja abertura só é possível esperar o inesperado, restando apenas a certeza de que a trajetória humana é pouco previsível. Portanto, não há qualquer legalidade *a priori* a partir da qual seria possível estabelecer aquilo em que o futuro se desdobrará.

Mas é preciso reconhecer que as condições materiais, ou melhor, o modo como elas são postas diz muito sobre nós e tem peso na formação da própria subjetividade. E, embora pareça contraditório, é a própria abertura do ser humano que permite essa determinação material. Ora, o modo como o ser humano produz, que, portanto, através disso põe aquilo que denominamos de condições materiais, é perpassado por uma plasticidade que não é possível vislumbrar em outra espécie animal. Não há nada na base material que um dia não tenha sido uma novidade, bem como aquela é sempre o âmbito constitutivo dessa. Portanto, o ser humano determina aquilo que faz, visto que tal fazer é fruto de uma deliberação, isto é, de uma escolha entre fazer uma coisa e não outra. Por outro lado, o ser humano é determinado por aquilo que faz, uma vez que

todo fazer é histórico, assim, o próprio ser humano não pode escapar a essa condição, mesmo porque ele é essa própria condição, de acordo com um materialismo prático.

Isso posto, parece adequada a alegação de que não são apenas mudanças na base que provocam transformações na superestrutura, alterações nessa, visto que constitui parte do espectro do fazer humano, podem, em alguma medida, produzir modificações naquela⁴. Assim, é possível pôr em suspenso a ideia de determinação em última instância — da superestrutura pela base —, segundo a qual, no fundo, as transformações na base são o que fomentam as mudanças fundamentais na superestrutura. Isso também ocorre, mas talvez não de acordo com uma noção de *causalidade* forte. Por exemplo, não é possível decidir a seguinte questão facilmente: foram as novas ideias que surgiram no início da modernidade e com o Renascimento donde foi sendo engendrada a forma social burguesa ou foi o início rudimentar dessa forma que foi forjando as mudanças nas ideias? Essa é uma questão diante da qual decidir tanto por um lado como pelo outro conduz a uma dificuldade, já que acolher uma é como advogar pelo abandono da outra, quando, na realidade, parece que ambas se implicam.

Mesmo diante dessa observação, uma proposição importante, que merece uma consideração a mais, posta pelo materialismo de Marx, diz respeito à noção de que o modo específico como o ser humano põe objetos no mundo e, portanto, produz e reproduz a sua existência, enquanto um ser que se distingue em aspectos relevantes de outros animais, engendra um modo de pensar específico. Dessa maneira, isso afeta o modo de fazer ciência, arte, enfim, cultura, que é em larga medida

⁴ De maneira oportuna, o próprio Marx vai questionar por que a arte grega, mesmo passados quase 25 séculos, continua a produzir na gente gozo estético. Ora, mas a arte não é uma forma de consciência que, como toda forma de consciência, reflete um modo específico de produzir? A superação desse modo não supera aquela forma? Parece que as coisas não ocorrem bem assim.

um resultado, não estritamente causal — devemos considerar que há aí espaço para o acaso —, do seu intercâmbio material. Assim também, a linguagem, a razão, a consciência são atributos que se aprimoram à medida que esse intercâmbio deixa de ter como finalidade exclusiva o suprimento das necessidades mais prementes do ser humano e se torna um processo mais plástico. Em razão disso, as transformações pelas quais esse ser passa, tem uma ligação considerável com a forma como ele executa o seu trabalho, bem como com os propósitos a que os produtos dessa atividade atendem.

Em Marx, a dificuldade em torno dessa proposição, a saber, que a forma do intercâmbio material determina a compreensão das formas de manifestação culturais e das formas de consciência em geral, é que isso pode resultar em uma concepção menos aberta da realidade social. Seguem alguns exemplos. Marx vai sustentar que não se explica as condições materiais partindo das ideias, visto que essas decorrem daquelas (*cf.* Marx; Engels, 1978, p. 38). Mas que o esclarecimento de quaisquer ideias passa pelo conhecimento das condições materiais; essas explicam aquelas, já que as últimas parecem ser a causa, enquanto as primeiras parecem ser o efeito. Essa ideia, de certo modo, é reforçada ainda quando Marx (1961, p. 8-9) afirma que toda mudança na base produz modificações na superestrutura, isto é, transformações na forma de produzir alteram necessariamente o modo como o ser humano pensa. Em outro lugar, Marx (1962, p. 94) alega que o reflexo do mundo religioso só pode desaparecer quando as circunstâncias materiais da vida cotidiana forem transformadas, de modo que tais circunstâncias passem a constituir relações claras e racionais entre os seres humanos. Nesse caso, a religião se circunscreve, inicialmente, a determinadas condições materiais, donde tem sua origem, portanto, o esclarecimento teórico, por si só, não é capaz de superar o fenômeno religioso, visto que esse se vincula àquelas condições.

Pondo de lado o aspecto segundo o qual em última instância as condições materiais sempre determinam as formas de consciência, é possível reconhecer que elas traçam características importantes da subjetividade. No entanto, é preciso lembrar igualmente que tais condições somente podem ser postas por sujeitos. Sendo assim, entra em questão o elemento de indeterminação que está estritamente vinculado à abertura do ser humano. Por essa razão, não podemos ter muitas certezas sobre o desdobramento futuro do processo histórico, visto que esse sempre permanece em aberto, dado que é um produto que realmente, em certa medida, determina o ser humano, mas é ele também determinado pela atividade desse mesmo ser.

Isso posto, parece que o materialismo prático pode passar sem que precise recorrer a uma ideia de determinação em última instância, que acaba resultando em uma noção de que os sujeitos são, à revelia, arrastados pela corrente das condições materiais. Portanto, parece que o mais adequado é sustentar que as condições materiais determinam os sujeitos, mas somente na medida em que aquelas já foram determinadas, de alguma maneira, por esses últimos, visto que elas são também um produto da atividade prática dos seres humanos, legadas, e igualmente transformadas, por uma longa série de gerações.

Referências

ALTHUSSER, Louis. *A Favor de Marx*. Trad. Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

GETTIER, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? In: *Analysis*, v. 23, n. 6, 1963.

MARX, Karl. Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: *Karl Marx – Friedrich Engels Werke*. Band 13. Berlin: Dietz Verlag, 1961.

Notas críticas acerca do ser humano (*Menschen*) e do materialismo

MARX, Karl. Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Buch III. In: *Karl Marx – Friedrich Engels Werke*. Band 25. Berlin: Dietz Verlag, 1964.

MARX, Karl. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: *Karl Marx – Friedrich Engels Werke*. Band 40. Schriften und Briefe, November 1837/August 1844. Berlin: Dietz Verlag, 1968.

MARX, Karl. *Miséria da Filosofia*: resposta à Filosofia da Miséria, do Sr. Proudhon. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Die heilige Familie. In: *Karl Marx – Friedrich Engels Werke*. Band 2. Berlin: Dietz Verlag, 1962.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Die deutsche Ideologie". In: *Karl Marx – Friedrich Engels Werke*. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1978.

O capital, suas condições de imanência e a reprodução da vida contemporânea

Glauber Lopes Xavier¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.81.04>

1 O capital e suas condições de imanência

Trata-se de uma reflexão acerca do capital a partir das condições de sua imanência, isto é, tomando por elemento de análise os processos de produção do valor e, portanto, a própria natureza da relação social fundada no trabalho alienado. De igual modo, no âmbito da discussão filosófica, a apreensão do movimento dialético conformado pelas condições gerais de produção e de reprodução do capital. Com efeito, busca-se vincular o processo de produção e realização do valor, assentado na mercadoria, e a produção ideológica operada pela construção de um pensamento econômico orientado segundo categorias analíticas oriundas das representações e das formas burguesas de vida.

Partindo do pressuposto de que os fenômenos devam ser tomados em sua totalidade e que a apreensão do sentido que comportam adquire condições de factibilidade pela concretude que encerram, almeja-se a apreensão da ciência econômica enquanto "ciência do enriquecimento", conforme disse Marx (2015), e sua vinculação ao modo pelo qual a sociedade produz sua existência sob o reino da mercadoria. Assim como a forma dinheiro do capital obnubila os processos de criação do valor e escamoteia o sentido que as classes sociais ocupam no interior

¹ Professor Adjunto de Economia Política na Universidade Estadual de Goiás. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: glauber.xavier@ueg.br

do modo de produção, as leis, teoremas, axiomas e modelos econômicos, engendrados com base em fraseologias e falsas representações, legitimam “cientificamente” a sociedade burguesa.

Tal desiderato, emanado das classes dominantes, pode ser perscrutado desde os pressupostos teóricos da economia política clássica, não obstante a compreensão de que o trabalho consistia na origem do valor, até a retórica econômica neoclássica e o marginalismo, a que Marx sabiamente denominava de pensamento vulgar. A vulgaridade residia especialmente no fato de que as elaborações prescindiam da história e, com isto, incorriam em verdadeiras mistificações e fantasmagorias nas explicações que forneciam aos fenômenos e processos sob análise. Cumpre observar que, com o aperfeiçoamento das forças produtivas *pari passu* as transformações nas relações sociais de produção e reprodução capitalistas, os constructos teóricos no âmbito da ciência econômica tornaram-se ainda mais distanciados da realidade, bastando considerar a existência de uma corrente denominada retórica econômica², não por acaso erigida com a crise do keynesianismo e o advento da ordem neoliberal a partir da década de 1980.

Dado que, no modo de produção capitalista o trabalho realiza-se por meio de um processo a que Marx (2015) denominou de *estranhamento*, todo o seu corolário será investido de uma exteriorização em que o real sentido dos fenômenos tomará a condição de falsa aparência, isto é, de ideologia. A economia vulgar é fruto e expressão do trabalho estranhado. Dessa maneira, a análise centra-se em dois âmbitos da obra de Marx: àqueles que dizem respeito aos conceitos e método de seu pensamento e os que concernem suas inferências acerca do funcionamento do modo de produção capitalista. A existência dos dois

² Segundo Paulani (2021, p. 98): “No caso da ciência econômica, não podemos nos esquecer do barulho provocado por D. McCloskey com seu famoso texto sobre a retórica na economia, publicado pela primeira vez em 1983”.

O capital, suas condições de imanência e a reprodução da vida contemporânea

aspectos enunciados levou a que não poucos estudiosos de Marx classificassem sua obra em filosófica e econômica. Na medida em que o seu método, o movimento de seu raciocínio, não é mero produto do pensamento, mas oriundo de um pensamento incrustado em relações sociais concretas, compreender a vida implica num caminho que vai do pensamento à matéria e da matéria ao pensamento (Lefebvre, 1991).

Com efeito, o ponto de partida deve ser o movimento contraditório que configura o funcionamento do modo de produção capitalista, e cujas causas residem na teoria do valor de Marx. Fundamento material do modo de produção capitalista, a mercadoria porta tanto valor de uso quanto valor de troca, e só alcança a sua generalização num estágio de relativo avanço das forças produtivas, isto é, quando a cisão entre os trabalhadores e os meios de produção assume solidez. Tal processo envolve outros elementos, muitos dos quais não se limitam à produção do valor, isto é, ao processo de produção da mercadoria propriamente dito, mas às relações sociais que asseguram sua existência, reproduzidas em virtude da ideologia.

Talvez a mais importante delas seja a ideologia da propriedade privada. Mais do que um princípio jurídico, a apropriação dos meios de produção por determinada classe é causa e consequência de relações sociais alienadas. Historicamente tais relações promoveram um desenraizamento social sem precedentes, o que permitiu o surgimento da chamada economia de mercado. Nesse particular, a antropologia econômica reserva incontáveis estudos sobre sociedades arcaicas cujas relações sociais tinham por fulcro as tradições, a magia, a estética, dentre outras práticas culturais, e por meio das quais realizavam-se as trocas entre objetos os mais diversos, mas também que dirigiam a produção coletiva dos meios de subsistência.

Tais rituais promoviam a subsistência coletiva ainda que esta não consistisse em sua finalidade precípua, prova de que a economia estava

incrustada na sociedade e não o contrário, quando prevalece o primado da mentalidade de mercado, manifesto pelo que Polanyi (2012) denominou “solipsismo econômico”. Nestas sociedades — as arcaicas — as práticas coletivas eram guiadas pela reciprocidade, simetria, redistribuição e centralidade. Tratavam-se de engenharias sociais altamente complexas, orientadas por códigos morais e de honra, valores culturais que extrapolavam o aspecto econômico.

Em seu estudo sobre as formações econômicas pré-capitalistas, Marx (1986) fornece a seguinte explicação: o indivíduo somente poderia se apropriar de uma parcela de terra desde que estivesse integrado à comunidade na defesa do *ager publicus* (terra comum). O antropólogo estruturalista Claude Lévi-Strauss observou a existência de uma antropologia na gênese da explicação de Marx aos processos de exploração da força de trabalho. Trata-se, em nossa opinião, de uma antropologia histórica que reconhece, nos processos de colonização, e portanto de exploração dos povos indígenas nas colônias, o gérmen a partir do qual brotou o modo de produção capitalista. “Portanto, para Marx, a relação entre capitalista e proletário não é senão um caso particular da relação entre colonizador e colonizado” (Lévi-Strauss, 2017, p. 329).

Nesse sentido, Marx não posiciona o homem civilizado numa hierarquia de superioridade em relação ao homem primitivo, pelo contrário. Conforme Lévi-Strauss (2017), Marx compreendeu que muitos dos desenvolvimentos realizados pelo homem civilizado resultaram da relação histórica com aqueles considerados primitivos. Isto se deu, inclusive, num campo ideológico na medida em que: “A escravidão dissimulada dos assalariados da Europa exigia como pedestal a escravidão escancarada no Novo Mundo” (Marx, 2011, p. 829). Sobre isto, é inevitável não reproduzir aqui as sábias palavras de Pierre Clastres em seu famoso texto *Copérnico e os selvagens*: “Parece-nos mesmo que, nesse sentido, é antes o proletariado europeu do século XIX, iletrado e

subalimentado, que se deveria qualificar de arcaico” (Clastres, 2012, p. 33).

O assento da economia de mercado viu triunfar o racionalismo como sistema de pensamento e, com ele, sofisticadas retóricas no campo das chamadas ciências humanas. A economia neoclássica, firmada na premissa de que os agentes econômicos, ao fazerem escolhas, agem racionalmente e que estas escolhas visam a maximização do prazer e/ou da utilidade, demarcou uma cosmovisão individualista no âmbito da moderna economia de mercado. Com efeito, o trabalho, peça de análise da economia clássica, motor da produção industrial, deu lugar ao consumo e suas determinações lógicas (oferta e demanda), fornecendo o conteúdo empírico para a chamada escola marginalista. De lá pra cá aprofundou-se o distanciamento entre o discurso da ciência e os fenômenos que ocupam o real, ao ponto de que a emergência de uma corrente dedicada à retórica em matéria de economia apenas denuncia sua esterilidade enquanto ciência.

O imperativo da finança, essa mercadoria fictícia segundo Polanyi (2012), tomou tal importância que, qualquer análise econômica que vincule a riqueza ao trabalho e ao proletariado é, de partida, considerada ultrapassada. Especialmente pelo fato de que a complexa forma com que se organiza o capitalismo contemporâneo encontra, no campo das manifestações da cultura, sofisticadas máscaras ou, como diria Marx (2017), fantasmagorias. “Por essa razão, a referência direta à coerção extra-ideológica (do mercado, por exemplo) é um gesto ideológico por excelência: o mercado e os meios de comunicação (de massa) estão dialeticamente interligados [...]” (Zizek, 1996, p. 21). Tais meios de comunicação, ao propalarem cotidianamente e cada vez com mais ênfase, àquilo que Polanyi chamou de falácia econômica, garantiram — *pari passu* a própria expansão da acumulação capitalista, o firmamento do mercado e o primado do *homem econômico*.

É possível datar esse processo no período pós segunda guerra mundial, quando a ciência é plenamente convertida em força social de produção e o setor terciário assume a primazia nas principais economias, ademais da rápida criação e incorporação de novas tecnologias nos sistemas de produção, alterando substancialmente os processos de trabalho. O trabalho imaterial, por meio do qual o capital se valoriza indiretamente, passa a ocupar centralidade na dinâmica da acumulação capitalista. Tais mudanças são observadas especialmente nos setores de telecomunicações e de transportes, assim como nos próprios processos fabris relacionados à produção de uma infinidade de mercadorias.

O fetichismo da mercadoria, explorado por Marx (2017) em *O capital*, toma proporções insólitas. E, com ele, a relação homem-natureza atinge níveis de complexidade sem precedentes, marcadamente tipificada pela alta tecnologia, pela transformação na relação espaço-tempo, conforme Harvey (1992), pela conformação de um tempo histórico em que a própria história foi colocada em xeque. O reino da mercadoria atinge praticamente todas as instâncias da vida e promove um *modus vivendi* coletivo cuja organização se dá a partir daquilo que Marx (2017) demoninou de “religião da vida cotidiana” e Lefebvre (1977) chamou de *cotidianidade* em sua obra *Crítica da vida cotidiana*.

2 O capital e a reprodução da vida contemporânea

Tem-se a impressão de que a investigação das condições de imanência do capital requer, sobretudo, um mergulho nas águas turvas da produção material da vida contemporânea. Portanto, na própria vida humana em seu sentido mais concreto, o da sua reprodução física. A história do capitalismo é a história do desenvolvimento de aprimorados mecanismos de subsunção do homem ao trabalho alienado, mas, também, de sua sujeição a um imaginário, um *modus vivendi* calcado no consumo, na competição, no individualismo até suas derradeiras

O capital, suas condições de imanência e a reprodução da vida contemporânea

consequências. Nesses termos, vida material e vida psicológica fazem parte de um mesmo processo, onde desejos, necessidades, anseios se voltam para as demandas da reprodução da própria acumulação de capital. A produção de máquinas, ferramentas e toda sorte de artefatos têm sido, também, a produção de comportamentos, inspirações e atitudes.

O chamado neoliberalismo, reino do individualismo, da fragmentação do sujeito, da crise das velhas ideologias, é o coroamento do projeto capitalista de extermínio dos fundamentos sociais que mantinham, coesos, certos grupos e que garantiam sentido de organização coletiva em torno de algumas instituições, como sindicatos e partidos políticos. É possível, destarte, visualizar uma relação, às vezes escamoteada, às vezes tornada explícita, entre a dinâmica da acumulação de capital no mundo hodierno, os sistemas de trabalho e as ideologias. O modo como opera o chamado capital rentista tem como aspecto correlato a própria existência de trabalhadores sem direitos assegurados e a ideologia do mérito. Com a crise do modelo de regulação do capitalismo pós década de 1970, adveio a crise dos processos industriais baseados nos princípios tayloristas/fordistas. Nesse sentido é que emergiu um tipo de acumulação denominado de flexível e com ele um conjunto de mudanças fundamentais na relação capital-trabalho (Harvey, 1992).

Tais mudanças promoveram aumento da desigualdade na maior parte dos países do globo, empobrecimento dos países pobres ou periféricos, os quais se tornaram reféns de alta finança norte-americana e, portanto, de sua política monetária. A chamada crise da dívida nos anos 1980, que assolou as nações latino-americanas, retratou a aliança perversa entre a finança do norte a as economias do sul. Dado que a economia mundial trilhava um caminho de desestruturação dos tecidos sociais e de colapso das ideias socialistas, viu-se o triunfo da retórica neoliberal. Em termos epistemológicos, da própria economia da retórica. Grosso modo, a economia da retórica defende que o fenômeno

econômico se dá a partir da capacidade argumentativa do agente. Não cabe dúvida de que será essa perspectiva de pensamento base para a ressurreição de teorias negacionistas sob a denominação de pós-modernas (Paulani, 2021).

Assim como não há compromisso do pensamento pós-moderno com a verdade, a qual, para seus apologetas, trata-se apenas de uma versão entre tantas outras e que pode, ou não, ser alçada à condição de “verdade” segundo a capacidade dos interlocutores de torná-la assimilável ou legitimá-la via recursos argumentativos, não há qualquer compromisso do neoliberalismo com a justiça social. O que se observa desde a década de 1980 é a avassaladora força com que a razão tecnocrática invadiu a esfera pública, comprometendo as modernas democracias, ainda que burguesas. O imperativo econômico suplantou a política, de tal modo que tornou-se mais importante manter níveis “aceitáveis” de inflação a combater a fome ou promover políticas sociais. A medida em que o seleto grupo de bilionários do espaço global tem se tornado ainda mais rico, a economia tem se tornado uma ciência absolutamente estéril e imbecilizada com seus modelos, e as democracias liberais burguesas acompanham, atônitas, mesmo nos países que são tidos como exemplares, a crise de seus fundamentos.

É bastante percuciente a crítica que Chomsky (2017) faz em relação ao sonho americano. Naquele país, berço da maior acumulação de capital da história humana, a desigualdade aumenta ano após ano e o seu modelo político dá sinais claros de fragilidade. Não há mais nenhum sonho a ser vendido, apenas um pesadelo que já é realidade em boa parte das economias mundiais. Não apenas nesses países, mas em todo o sistema global, o próprio conhecimento em seu descompromisso com a verdade, foi convertido numa rentável e indispensável mercadoria (sem a ingenuidade de que algum dia ele tenha estado imune aos efeitos da política burguesa). A mercadoria é, ainda, a grande mídia que reverbera

O capital, suas condições de imanência e a
reprodução da vida contemporânea

a ladainha do pensamento neoliberal em todos os seus matizes, incorporando, inclusive, as singularidades humanas e das localidades.

Referências

CHOMSKY, N. *Réquiem para o sonho americano*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2017.

CLASTRES, P. *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

HARVEY, D. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

LEFEBVRE, H. *Lógica formal, lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

LEFEBVRE H. *Critique de la vie quotidienne I*. Paris: L'Arche, 1977.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Ubu, 2017.

MARX, K. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

MARX, K. *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX, K. *O capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2017.

PAULANI, L. Ciência econômica e economia política. In: *Revista da SEP*, v. 59, 2021.

POLANYI, K. *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

ZIZEK, Slavoj. O espectro da ideologia. In: ZIZEK, S. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

Marx e sua prática criativa: o estilo literário em *Sobre o Suicídio*

Jordânia Araújo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.81.05>

1 Introdução

O exame feito no artigo *Sobre o suicídio* (1846) está apoiado em um estilo criativo, o que resulta em uma escrita que apresenta a realidade de forma sedutora, relacionando as experiências particulares de cada personagem nos contextos sociais em que estão inseridas. Isto permite um entendimento amplo e ao mesmo tempo singular do fenômeno do suicídio. Caberia acrescentar que Marx elabora um instrumental teórico “urdido com fios literários concretos”, que não se limitaria aos domínios de um campo específico de conhecimento (Silva, 2012, p. 11).

O ensaio *Sobre o suicídio* (2006) publicado por Marx se destaca pela excepcionalidade², por uma possível qualidade incomum com o conjunto de sua obra. É considerado como um texto singular, tanto no que diz respeito à temática quanto pelo próprio tratamento concedido

¹ Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA), no campus de Valença. Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA (2024) e mestra em Filosofia pela mesma instituição (2023). Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (2018).
E-mail: jordania_b.araujo@hotmail.com

² Ricardo Antunes (2006), em sua resenha acerca do lançamento de *Sobre Suicídio* no Brasil, evidencia a excepcionalidade do texto de Marx, cuja coautoria não encontra o nome de Engels, seu dileto amigo de toda uma vida e obra, mas sim de um arquivista policial. Neste escrito, afirma Antunes (2006, p. 217), o leitor encontrará uma discussão seminal e “uma pista para aqueles que pensavam que, dentre os clássicos da teoria social, somente Durkheim havia se debruçado sobre o tema do suicídio”.

pelo autor. Isso envolve, na verdade, o desdobramento de uma estilística comprometida em expressar com rigor o conteúdo investigado. Talvez por isso tenha tido um inibido reconhecimento. Mas será, com efeito, um texto desgarrado do conjunto da obra e do pensamento do filósofo renano?

Marx se ocupará de um polêmico assunto da sociedade moderna: o suicídio. Como um filósofo revolucionário, ele não abdicou de se enveredar pelas questões candentes de sua época. Era, pois, um crítico da realidade e da condição humana. Sendo assim, a polêmica fará parte de seu modo de interpretar e transformar o mundo. Em razão disso, Ludovico Silva (2012, p. 81) assinala que o estilo literário de Marx possui a expressão de “letra virtuosa plena de espírito concreto, espírito crítico — polêmico e espírito irônico — estes são os traços de um escritor como Marx”. Neste cenário, acerca da estatura da obra de Marx e sua ligação com o aspecto polêmico, Mauro Moura (2009, p. 161) também afirma que:

Sua vasta obra não se detém diante dos limites usuais das disciplinas consagradas, espalhando-se pelos domínios da filosofia, da economia, da sociologia, da antropologia, da política, da história etc. Ademais, nasce, em muitos casos, de um impulso polêmico, motivado pela confrontação de ideias, e parcela preponderante de tudo o que escreveu não se destinava à publicação, mas só postumamente e sem a chancela do autor foram tornadas públicas.

Desta forma, esta característica do arcabouço teórico de Marx — de perpassar por campos distintos — aponta o quanto ele se lançava em estudos intensos e múltiplos. Marx “não era um economista puro, nem um sociólogo puro, nem um político puro: era um cientista social completo, que não encontraria um espaço determinado em nenhum dos ‘departamentos especializados’ das universidades modernas” (Silva, 2012, p. 21).

Nesta perspectiva, o artigo *Sobre o suicídio* é um caso de adaptação efetuada por Marx a partir das memórias de Jacques Peuchet³ e, ao que tudo indica, tinha como finalidade provocar efeitos reflexivos no público por intermédio de uma descrição envolvente das narrativas particulares. A escrita do texto sob o estilo literário oferecia uma visão dramática acerca dos relatos, cujos enredos dos indivíduos concretos possibilitavam a transposição de seus medos, aflições, angústias, decepções, suas subjetividades, em suma, a singularidade de cada protagonista implicado no fenômeno do suicídio.

Para Marx, a força da teoria se converte em potência na prática. Em outras palavras, ela também deve se mover para um resultado no plano objetivo, a começar pelo impacto dos escritos na própria percepção do público leitor. Aqui, a relevância do estudo de casos de suicídio é exibida. A transposição textual dos pormenores dos relatos de autoextermínio concebe uma dimensão prática, que pode ser percebida e demonstrada por intermédio de conceitos e ideias que partem da realidade concreta. Deste modo, Ludovico Silva (2012, p. 13) comenta que “o que Marx pensa é algo que se pode *perceber* plasticamente — nele, o conceitual tem valor perceptual”.

Marx não recorre a “fraseologias” que pouco podem acrescentar ao tema do suicídio. Ele prefere exibir o relato daqueles que decidiram romper irrevogavelmente com a vida. Colocando em tela as memórias do arquivista — que traz uma narrativa quase que onisciente dos casos —, Marx concebe assim um modo singular de capturar os fatos sociais. Por essa razão que Marta Rodrigues (2009, p. 705) acautela que “há

³ Jacques Peuchet (1758-1830) começa sua carreira como economista. De 1789 a 1791, anos considerados revolucionários, ele estava no cargo na administração policial, todavia suas concepções monarquistas moderadas fizeram com que ele fosse preso em 1792. Jacques Peuchet, sem demora, foi liberto. Ele levou uma vida sem destaque até 1801, quando então foi designado a ocupar altos postos econômicos e policiais no Governo de Bonaparte. No ano de 1815, Peuchet exerceu o cargo de arquivista de polícia em Paris. Peuchet, no entanto, carregou consigo, ao ter se aposentado, os documentos densos dos arquivos da polícia. Os quais originam o seu livro de memórias. E posteriormente desperta interesse em Marx.

momentos em que o ensaio chega a soar como uma espécie de arqueologia da alma humana; noutros, soa como um tratado antropológico da sociedade partida”.

Marx não deixa de apontar as relações sociais que os protagonistas estão imersos, contudo, ao que parece indicar, a finalidade é lançar luz também sobre o indivíduo, seus dramas e seus problemas diante da morte voluntária. Desta maneira, em *Sobre o suicídio* Marx se aproxima ainda mais das pessoas aflitas e sofridas, independente da classe social, pois o que está em debate é o sujeito humano padecente.

Por outro lado, apoiar-se sobre as memórias de Peuchet não torna diminuta a participação de ambos nesta denúncia de uma realidade social, que inclusive não se esgota em análises de estatísticas puramente instrumentais. A literatura permite a Marx uma inserção nas questões que implicam uma problematização mais próxima dos sujeitos singulares. E é por isso que Francisco de Assis Silva (2018, p. 11) afirma que “na literatura é possível descrever a sociedade com uma veemência crítica que coaduna e, em certos casos, supera aquela análise que se restringe à evidenciação de estatísticas sem a devida reflexão sobre os números”. O autor supracitado ainda acrescenta que a via literária permite uma crítica que tem o potencial de alcançar “as pessoas na sua vida cotidiana, nas questões mais singulares, captar o sentido daquilo que se apresenta de modo único e explorar intimamente cada aspecto da existência humana” (Silva, 2018, p. 11).

Além de apresentar seus comentários acerca do suicídio através das narrativas de Peuchet, o filósofo também destaca, na introdução de seu texto, a relevância de um exame baseado no formato literário. Assim, ele elucida que é preciso que a crítica das condições sociais seja feita e evidenciada por “escritores de todas as esferas da literatura, sobretudo dos gêneros do romance e das memórias” (Marx, 2006, p. 21). O aspecto literário e a qualidade dos escritos de Peuchet parecem ter sido elementos

que suscitaram interesse em Marx⁴ e, por isso, Michael Löwy (2006, p. 15) pontua que as memórias do arquivista “apresentariam uma variante de qualidade literária: basta lembrar que um dos seus episódios inspirou *O conde de Monte Cristo* de Alexandre Dumas”.

Para que seus escritos se tornem profícuos, Marx também realiza a sua construção a partir da utilização de metáforas e/ou ironias. A aplicação desse estilo não ocorre de modo desinteressado, como Ludovico Silva (2012, p. 91) esclarece: “o módulo conceitual desta ironia é sempre propiciado por aquela infinita capacidade que Marx tinha para olhar pelo *avesso* — ou pelo reverso — todos os fenômenos sociais de que os economistas, filósofos e políticos só viam a aparência, o anverso”.

Destarte, é perceptível que Marx efetua uma análise do suicídio a partir de um panorama diverso, compreendendo a multiplicidade das suas causas. Evitando realizar assim condenações unilaterais sobre os suicidas. Com isso, o autor expõe uma crítica sobre o autoextermínio que foge ao moralismo de sua época, o que autoriza a afirmar que o filósofo examina o “avesso” do suicídio.

O artigo é considerado como um texto curioso pela preocupação de Marx com a temática do suicídio, mas, sobretudo, também pelo formato da sua escrita. No entanto, Marx, que foi um leitor voraz, escreveu a maioria de suas obras citando os grandes clássicos da literatura. Além disso, é importante lançar luz às trezentas páginas (aproximadamente) de textos literários que o próprio Marx escreveu, e que somente veio a lume na publicação da MEGA-2, sem contar que apenas parte desses escritos foi preservado (Heinrich, 2018, p. 212).

⁴ Segundo Kevin Anderson (1999, p. 11), “é importante lembrar que *As Memórias* de Peuchet despertaram uma preocupação investigativa não apenas em Marx, mas também em Alexandre Dumas que escreveu o esboço de *O Conde de Monte Cristo* (1844), o qual foi pensado a partir de um dos episódios das memórias do arquivista. Portanto, o manuscrito deste último, publicado em 1838, não somente por seu conteúdo, mas também pelo seu estilo, chamou atenção de duas proeminentes personalidades do século XIX”.

Portanto, o recurso ao estilo literário não parece ser um aspecto curioso do ensaio *Sobre o suicídio*, tampouco da obra do filósofo revolucionário. Pelo contrário, se apresenta como uma vertente característica do pensamento de Marx. Por isso Löwy (2006, p. 15) argumenta que “para o jovem Marx, tal crítica não perderia de forma alguma o interesse pelo fato de exprimir-se sob a forma literária ou semiliterária: por exemplo, sob a forma de memórias”.

O manuscrito é um material que resgata elementos heurísticos do autor que são frequentemente esquecidos, ou até mesmo anulados. Sem embargo, a publicação mostra ligações salutares com os demais escritos de Marx, e o estilo literário se apresenta como um desses aspectos. Ainda que o tema do suicídio não tenha aparecido de forma recorrente em suas preocupações investigativas, a finalidade de observar e examinar a condição humana nas relações concretas o acompanhará até o túmulo.

Desde modo, a forma literária que reside no manuscrito *Sobre o suicídio*, mostra um Marx dedicado a desvendar as particularidades que integram as relações afetivas bem como a individualidade humana. Decerto a literatura constituirá a forma mais autêntica escolhida por Marx para apresentar essa crítica.

2 O caráter concreto na estilística de Marx: um paralelo entre *A sagrada família* e *Sobre o suicídio*

Depois de apresentar a relação entre a literatura e o ensaio *Sobre o suicídio*, cabe destacar uma outra característica encontrada na obra. Trata-se de uma possível análise concreta do fenômeno do suicídio. Este elemento também sugere uma escolha estilística de Marx.

O ensaio que aborda o tema do suicídio está localizado no mesmo contexto de debate e inflexão teórica de Marx entre os anos de 1845 e 1846.

Momento em que o autor direciona a sua atenção para o caráter objetivo das relações sociais. Em outras palavras, ele está interessado no estudo prático da realidade. Para Marx, refletir a respeito do suicídio implica penetrar em uma compreensão dos elementos materialistas e, portanto, tangíveis. Por isso, tais reflexões podem sugerir que o manuscrito confronta também, assim como em outras obras, a noção que fixa o ideal sobre o real. Pensando desta forma, seria importante estabelecer um diálogo com a primeira publicação do autor em parceria com Engels, a saber, *A Sagrada Família*. Neste sentido, busca-se ressaltar a ideia nuclear que permeia os dois textos. Trata-se, pois, da importância da experiência concreta.

De acordo com Ricardo Abduca (2012), a análise que Marx faz na publicação realizada em colaboração com Engels apresenta uma ligação com o exame feito no ensaio que fala sobre o suicídio. Em suas palavras:

Esses casos reais de suicídio podem ser tomados como uma introdução *A sagrada família*, um texto polêmico e difícil de ler. Em todas as observações críticas, Marx e Engels procuram opor a abstração filosófica à verdade social que emerge da distância entre o que realmente acontece e o que as coisas deveriam ser de acordo com sua 'essência' imaginada ou teológica (Abduca, 2012, p. 18).

O diálogo com Abduca permite compreender esta oposição às questões abstratas. De fato, Marx e Engels direcionavam suas preocupações ao que de mais palpável havia, os acontecimentos sociais em sua dimensão real e concreta. A dupla se notabiliza em relação aos grandes autores de sua época justamente por construir uma denúncia da sociedade apresentando as contradições reais.

É neste contexto que Marx e Engels postulam na obra polêmica⁵, cujo objetivo é atacar as posições de seus antigos aliados, que a teoria deve

⁵ Como é sabido, Marx e Engels constituem uma aliança fraterna e intelectual, cujos elementos formam “finalmente uma concepção integral do mundo” (Lápine, 1983, p. 316). Eles compuseram, de setembro a novembro de 1844, escritos que ficaram conhecidos como A

partir da prática, das relações reais. Assim, eles declaram o objetivo do escrito:

O que nós combatemos na Crítica bauieriana é justamente a especulação que se reproduz à maneira de caricatura. Ela representa, para nós, a expressão mais acabada do princípio cristão-germânico, que faz sua derradeira tentativa ao transformar a crítica em si numa força transcendental (Marx; Engels, 2011, p. 15).

Como é possível perceber, os dois pensadores buscavam criticar o modo especulativo de se fazer filosofia, ou seja, denunciavam as fragilidades da desconexão entre o real e o ideal. Para eles, a filosofia especulativa apresenta uma troca da realidade pelo pensamento. Nas próprias palavras dos filósofos, “no lugar do ser humano individual e verdadeiro, coloca a ‘autoconsciência’ ou o ‘espírito’” (Marx, Engels, 2011, p. 15).

Neste sentido, notamos que a preocupação do filósofo é expor que a consciência não é uma força em si, separada dos indivíduos. Esta análise não se restringe ao livro *A Sagrada Família*. Do mesmo modo, em *Sobre o suicídio*, embora escrito em formato literário, Marx também pretende transmitir uma crítica evidenciando o real em vez do ideal, através dos relatos sobre a morte voluntária.

Por isso, ao final do ensaio, destacando o fenômeno do suicídio como parte da sociabilidade humana, ele apresenta também um quadro estatístico dos casos de suicídio. A tabela, contendo os números de mortes voluntárias, cumpre o papel de dar ênfase aos relatos particulares examinados por Marx no decorrer do escrito. Como é perceptível, os índices apresentados, por si só, não respondem à diversidade de indagações que giram em torno da problemática do suicídio.

Sagrada Família, primeiro resultado desta aliança. A obra foi encaminhada ao “Jornal Literário Geral” (*Allgemeine Literatur-Zeitung*), cujo editor foi Bruno Bauer.

Analisar os acontecimentos sociais dentro de uma perspectiva materialista resultava em uma ação recíproca de sua consciência filosófica e sua preocupação objetiva do mundo (Lápine, 1983, p. 51). Sendo assim, o filósofo, sabendo disso, introduz o seu texto tornando clara a predileção por uma análise baseada na “acuidade mundana” quando destaca a crítica francesa da sociedade moderna. Em suas palavras:

A crítica francesa da sociedade tem, em parte, pelo menos a grande vantagem de ter apontado as contradições e os contrassensos da vida moderna, não apenas nas relações entre classes específicas, mas também em todos os círculos e configurações da hodierna convivência e, sobretudo por suas descrições dotadas de um calor vital imediato, de uma visão rica, de uma acuidade mundana [...] (Marx, 2006, p. 21).

Marx estava pretendendo dar um exemplo desta crítica que emerge do mundo, de profunda riqueza imagética, ao lançar para o público leitor o artigo *Sobre o suicídio*, por isso Ricardo Antunes (2006, p. 217), em sua resenha sobre a publicação da edição brasileira, afirma que o filósofo parte “da concretude do real para melhor compreender o mundo”.

Desta forma, o autor começa a se voltar para os fenômenos sociais. Assim como n’A *Sagrada família*, em *Sobre o suicídio*, Marx enfatiza a concretude, as evidências encontradas na vida real, a vida material. Estes aspectos são comuns às duas obras referidas e acompanhará as preocupações marxianas em todas as suas produções teóricas e em seu pensamento revolucionário.

O autor toma em seus cadernos de notas os episódios das memórias de Peuchet, que não é um socialista e nem tampouco economista, mas sim um arquivista policial da Restauração. Logo, a importância da experiência política e real de Peuchet será ressaltada por Marx, uma vez que sua atuação pôde exibir uma crítica pautada na vida prática. Como escreve Marx (2006, p. 22):

Em Jacques Peuchet, como também em muitos dos velhos militantes franceses — hoje quase todos mortos — que passaram por várias revoluções desde 1789, por várias desilusões, momentos de entusiasmo, constituições, governantes, derrotas e vitórias, a crítica das relações de propriedade, das relações familiares e das demais relações privadas — em uma palavra, a crítica da vida privada — surge como o necessário resultado de suas experiências políticas.

Aqui, ele ressalta o conhecimento como resultado da experiência concreta, o que decorre em uma crítica fundamentada na profundidade do cotidiano. Assim, Marx continua trazendo à baila o interesse por este aspecto:

Peuchet escreveu idoso suas memórias, cujo material ele havia reunido em parte dos arquivos da Polícia de Paris e de sua longa experiência prática na polícia e na administração, e só permitiu que elas viessem a público após sua morte, de modo que ninguém pudesse incluí-lo entre os “precipitados” socialistas e comunistas, que, como é sabido, carecem completamente da profundidade admirável e dos conhecimentos abarcantes da nata de nossos escritores, burocratas e cidadãos militantes (Marx, 2006, p. 23).

Neste sentido, a pretensão de Marx com a publicação do manuscrito reside em algo amplo e realista. Ao evidenciar um arquivista e suas memórias para fundamentar uma reflexão sobre o fenômeno do suicídio, Marx tem em seu horizonte a ideia de mostrar que não é necessário encarnar a figura de um socialista para conceber uma crítica sobre a sociedade. Michael Löwy (2006, p. 17) explica que Marx apreciava:

[...] escritores como Balzac e Dickens, pensadores políticos como Carlyle, economistas como Sismondi —, muitas vezes integrando intuições dele aos seus próprios escritos. Assim como Peuchet, a maioria deles não era socialista. Mas, como observa Marx em sua introdução ao artigo, não é preciso ser socialista para criticar a ordem estabelecida.

De acordo com Löwy, Marx concebe uma análise concreta pautada nos elementos tangíveis da realidade e, por isso, o filósofo não

acredita em uma caricatura pronta da crítica, ou seja, ele não concebe uma personificação acabada acerca da avaliação revolucionária do real. Essa compreensão deve ser construída e, para tal, não é uma condição necessária se intitular como socialista. O que interessa é o conteúdo dessa análise e não a designação de seu autor.

Além disso, Marx expõe na *Sagrada Família* elementos que podem indicar o seu interesse pela temática do suicídio, já que ele analisa as personagens do romance de folhetim de Eugène Sue. Na maior parte do texto, Marx está criticando o exame realizado por Szeliga acerca da obra de Sue, um romance intitulado *Os Mistérios de Paris*. Este último fez grande sucesso na França do século XIX. Nesse sentido, ainda que a crítica de Marx seja direcionada, sobretudo, a Szeliga, o ilustre renano não deixa também de atingir o próprio Eugène Sue. É interessante levar em consideração que no outono de 1844 Marx já demonstrava que conhecia o texto de Peuchet. Ao se direcionar a Szeliga, ele diz:

Caso o senhor Szeliga tivesse lido as memórias dos arquivos da polícia de Paris, as memórias de Vidocq, o "Livre noir" e outros do tipo, saberia que a polícia tem um posto ainda mais favorável no que diz respeito a isso do que o dos criados, por "mais favorável" que seja o posto destes; saberia que a polícia apenas se vale dos criados para os serviços mais grosseiros, que não apenas se põe a escutar diante das portas dos senhores surpreendendo-os em négligé, mas que inclusive desliza entre os lençóis de seus leitos sob a forma de uma femme galante ou até mesmo da esposa, pilhando-os nus da cabeça aos pés. No próprio romance de Sue vemos como o espião da polícia Bras rouge constitui um expoente fundamental desse estado de coisas (Marx; Engels, 2011, p. 89).

E aqui, o filósofo caracteriza a polícia como um agente que penetra no íntimo do cotidiano das pessoas. Os casos de suicídio, como dito anteriormente, podem ser compreendidos como uma introdução à *Sagrada família* (Abduca, 2012). Eles funcionariam como exemplos para realizar, uma vez mais, oposição à crítica abstrata dos bauerianos. Nessa obra, Marx e Engels estão trabalhando com personagens e conceitos, os

quais eles discutem para mostrar que a crítica deve ser feita sob pressupostos concretos (Abduca, 2012, p. 22).

Percebe-se que a atenção dedicada à literatura bem como à construção de uma identidade estilística antecede ao ensaio que fala sobre a morte voluntária. Antes que pudesse partir para questões concretas e formular o seu projeto de crítica da economia política, a literatura já tinha presença marcante na vida de Marx. Isso foi crescendo, na medida em que ele começou a realizar remissões literárias em sua obra. Vale ressaltar que essa composição não foi feita de modo isolado, pois desde os seus primeiros manuscritos, nota-se a existência da literatura em sua escrita.

O estilo literário em *Sobre o suicídio* (2006) desperta até mesmo dúvidas sobre a verdadeira contribuição de Marx acerca do artigo. Contudo, o filósofo não somente editou e traduziu, mas adicionou também comentários, realizou modificações e publicou o texto sob a sua assinatura. Michael Löwy (2006, p. 14) traz à luz a problemática e sua posição:

Tendo em vista a natureza do artigo, poderia ele ser considerado parte integrante dos escritos de Marx? Além de havê-lo assinado, Marx imprimiu sua marca ao documento de várias maneiras: na introdução escrita por ele, na seleção dos excertos, nas modificações introduzidas pela tradução e nos comentários com que temperou o documento.

Portanto, a estilística de Marx é perceptível no texto que fala sobre o suicídio. Ele coloca em evidência através da utilização do recurso literário, uma exposição mais próxima do real e da subjetividade humana. A crítica realizada por Marx, aqui, não se limita à exploração econômica, “Ela deve assumir um amplo caráter social e ético, incluindo todos os seus profundos e múltiplos aspectos opressivos” (Löwy, 2006, p. 17). Para fazer esse empreendimento, Marx optou pelo recurso literário, já que essa característica, como vimos, traz à baila a mobilização do sujeito na

cotidianidade, penetrando as diferentes dimensões sociais e revelando o que há de mais cativante nas cenas da vida prática.

3 Considerações finais

Em *Sobre o suicídio* (2006) notamos que a função do estilo literário foi apresentar de modo criativo, para o público leitor, uma escrita que relaciona as situações particulares dos indivíduos da trama com a realidade social que fazia pano de fundo para o enredo. Esse efeito persuasivo de ligação oportuniza uma compreensão ampla na medida em que mostra a singularidade do ato de suicidar-se. Ricardo Abduca (2012, p. 23) destaca o papel da literatura e a escolha feita por Peuchet no ensaio: “a demarcação entre o arquivista Peuchet e o panfletário não é totalmente clara. Peuchet trabalha seus casos de uma forma indiscutivelmente 'literária', às vezes como um narrador onisciente, mas ele sempre parece usar material de arquivo, ou de suas memórias pessoais”.

É preciso ter em conta que Kevin Anderson (1999), Michael Löwy (2006) e Ricardo Abduca (2012) salientam o aspecto curioso do ensaio *Sobre o suicídio*. Eles argumentam que o texto tem um destaque no painel teórico de Marx por sua natureza singular, excepcional ou simplesmente insólita. Sem dúvidas, a partir da pesquisa em tela, podemos afirmar que o manuscrito é único, contudo, ele guarda elementos fundamentais com o restante da obra marxiana. Por este motivo, é possível afirmar que não se trata de um escrito apartado do conjunto teórico de Marx. O ensaio oferece uma compreensão concreta das cenas de suicídio, a partir da metodologia de estudo de casos. O estilo literário baseado em memórias permite uma ótica dramática e consistente dos principais dilemas existenciais da vida humana.

Referências

- ABDUCA, Ricardo. Marx y la cuestión del suicidio: hipótesis de lectura. In: MARX, Karl. *Acerca del suicidio*. Trad. Ricardo Abduca. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2012.
- ANDERSON, K.; PLAUT, E. *Marx On Suicide*. Evanston: Northwest University Press, 1999.
- ANTUNES, Ricardo. Marx e a ontologia do suicídio. In: *Margem Esquerda – ensaios marxistas*, n. 8. São Paulo: Boitempo, 2006.
- HEINRICH, Michael. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra*. Vol. 1 (1818-1841). São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *Sobre o Suicídio*. Trad. Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, F. *A Sagrada Família*, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011. (Coleção MarxEngels).
- MOURA, Mauro Castelo Branco de. Marx. (Resenha). In: *Revista Crítica Marxista*, n. 29, 2009.
- LOWY, Michael. Um Marx Insólito. In: MARX, Karl. *Sobre o Suicídio*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- RODRIGUES, Marta. Suicídio e sociedade: um estudo comparativo de Durkheim e Marx. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 12, n. 4, 2009.
- SILVA, Francisco de Assis. *Marx: literatura e crítica da Economia Política em “O Capital”*. Salvador, 2018. 208 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

Marx e sua prática criativa: o estilo
literário em *Sobre o Suicídio*

SILVA, Ludovico. *O estilo literário de Marx*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo:
Expressão Popular, 2012.

Discutindo estratégias e discursos do audiovisual contemporâneo a partir da categoria ideologia de György Lukács

Julia de Almeida Maciel Levy Tavares¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.81.06>

1 Introdução

O presente artigo é uma abordagem inicial da nossa pesquisa de doutorado que parte de uma experiência de mais de vinte anos no audiovisual brasileiro. Consideramos os problemas enfrentados pela área para regular o segmento de mercado do vídeo sob demanda (*Vod*)² para investigar o processo de mediação e transformação de discursos e estratégias de marketing propagados pelas plataformas digitais, em formas ideológicas. Trata-se, das primeiras análises que desenvolvemos articulando o pensamento de György Lukács, mais precisamente, sua abordagem sobre a categoria ideologia apresentada em *Para uma ontologia do ser social*.

Anteriormente, nossa pesquisa de mestrado procurou entender a inação estatal na regulação do *Vod* traçando um panorama histórico da construção das políticas públicas audiovisuais, buscando entender os movimentos oscilantes do estado brasileiro, as diferentes fases da acumulação capitalista e como estas se apresentaram no Brasil e

¹ Pesquisadora e produtora de audiovisual. Doutoranda em economia pela UFF. Integra o ELVIRAS – Coletivo de Mulheres Críticas de Cinema e o Grupo de Estudos e Pesquisas em Ontologia Crítica da UFF. E-mail: julevy@gmail.com

² Em inglês *video on demand*, ou *Vod*. Usaremos a forma abreviada neste artigo.

impactaram a área estudada. Concluímos com a pesquisa que os regimes políticos não eram suficientes para explicar as respostas do Estado para as demandas audiovisuais. Fez-se necessário entender a natureza da formação social do Estado brasileiro e as necessidades da acumulação capitalista em cada momento histórico para compreender suas consequências para o audiovisual brasileiro.

No momento atual, enquanto a regulação do *Vod* parece, finalmente, estar em tramitação legislativa³ — o que não significa que seu resultado seja positivo ou atenda as demandas brasileiras e seja socialmente aceitável — nossa pesquisa se volta às questões mais abstratas dos embates políticos que retardaram essa regulação por mais de uma década⁴. Nesse momento, estamos analisando alguns exemplos de discursos e estratégias de marketing das empresas desse segmento para entender se estes teriam alguma influência, mesmo que indireta, na morosidade dessa regulação no Brasil. Em outras palavras, buscamos entender quais seriam os confrontos ideológicos subjacentes ao comportamento dessas empresas na construção desse marco regulatório e da construção desse segmento de mercado no país.

A seguir apresentaremos o contexto no qual a regulação do vídeo sob demanda acontece no Brasil. Também destacaremos alguns estudos que se debruçaram sobre o comportamento das empresas do segmento de *Vod*, líderes atuais no mercado audiovisual internacional, e como estas têm se apropriado de discursos de movimentos sociais e propagado uma suposta democratização dos meios de produção audiovisuais. Em seguida, apresentaremos a categoria ideologia tal como é apresentada

³ Detalhes da tramitação da regulamentação do *Vod* podem ser vista em: *CAE aprova imposto do Condecine para serviços de streaming*: https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2023/11/22/cae-aprova-imposto-do-condecine-para-servicos-de-streaming?_gl=1*ivh9vyi*_ga*MTczOTIzMzUzNy4xNzAxMDUzMzMDMz*_ga_CW3ZH25XMK*MTcwMTA1MzAzMi4xLjE1MTcwMTA1MzMy4wLjAuMA.

⁴ Segundo o Plano de Diretrizes e Metas da Ancine publicado em 2013 (p. 107), o vídeo por demanda era uma preocupação da agência que reconhecia seu potencial de crescimento e necessidade de “desenvolver e qualificar” o serviço no país.

por György Lukács (1885-1971) no volume II de *Para uma ontologia do ser social* (2013)⁵ e porque defendemos sua importância para o entendimento dos conflitos na área audiovisual. Por fim, apresentaremos algumas conclusões alcançadas com o atual estágio da pesquisa.

2 Problemáticas do audiovisual brasileiro contemporâneo

Nos últimos anos a sociedade brasileira enfrentou diversos problemas sociais, e para a área artístico-cultural não foi diferente. Historicamente preterida nas políticas públicas nacionais, o passado recente amargou retrocessos para a área quando o Ministério da Cultura foi desarticulado após o golpe de 2016 e extinto no último governo. Esse período ficou marcado pela descontinuidade de muitas políticas públicas assim como por incêndios em instituições que guardavam em seus acervos parte importante da memória cultural do país, como o Museu Nacional e a Cinemateca Brasileira.

Mais precisamente na área audiovisual, foco da nossa pesquisa, a Agência Nacional de Cinema (Ancine), embora não tenha sido extinta, não ficou impune aos ataques de um governo ultraliberal e de cunho fascista. A suposta autonomia governamental que uma agência reguladora deveria gozar foi, obviamente, ignorada pelo governo que envidou todos os meios possíveis para retroceder muitas conquistas que a área construiu ao longo de décadas.

Nesse conturbado contexto, teríamos uma série de problemas do audiovisual para discutir, mas neste espaço escolhemos apresentar brevemente um dos embates mais calorosos dos últimos anos: a falta de

⁵ Doravante, neste trabalho chamaremos de *Ontologia* a obra *Para uma ontologia do ser social*, embora entre os lukacsianos o termo *Ontologia* considere a referida obra e *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível* (2010).

regulação do segmento de mercado mais lucrativo da indústria audiovisual, que é o vídeo sob demanda (*Vod*).

As empresas que iniciaram a exploração desse segmento de mercado no Brasil foram a Netflix, que se implantou no país em 2011, e a NET, através do serviço *on demand* da “NET Now”, no mesmo ano da empresa estadunidense.

Após o período de restrições sanitárias da pandemia de Covid-19, o segmento explodiu em todo mundo. No Brasil as plataformas digitais (Netflix, Amazon Prime, Mubi, GloboPlay, Disney+, Star+ e tantas outras que surgiram) exploram esse segmento se valendo de um limbo regulatório. Ou seja, essas empresas operam no país ignorando diversas normas jurídicas da administração de empresas e a Lei do Direito Autoral sem sofrerem fiscalização — ao contrário de todas as demais empresas do audiovisual atuantes no Brasil que são fiscalizadas pela Ancine.

Se nossa pesquisa de mestrado buscou entender os impasses jurídicos-regulatórios que impediram em diversos momentos históricos que o Estado brasileiro intervisse em prol dos direitos dos agentes brasileiros, agora consideramos importante avaliar como as empresas plataformas⁶ do segmento de *Vod* influenciam indiretamente não apenas a inação estatal. Além disso, analisamos o quanto seus discursos e estratégias de marketing têm determinado todas as regras e padrões da atividade audiovisual no Brasil, criando inclusive uma espécie de consenso dentro do setor que tem impedido críticas ao seu modelo de empresa/negócio e atuação no país.

Alguns estudos têm se debruçado na forma como essas empresas plataformas de *Vod* se organizam enquanto negócio (Bianchini, 2018 e

⁶ “As empresas plataformas fazem parte de um amplo setor, diverso e em pleno desenvolvimento, também intitulado com muitos termos e algumas particularidades, entre as quais estão economia de plataforma, economia compartilhada, economia *peer to peer* [pessoa para pessoa], economia colaborativa, capitalismo de plataforma e economia *gig* entre outros. A similaridade entre todos os termos recai na utilização, por empresas, de plataformas digitais intermediando, organizando e controlando o trabalho e/ou consumo” (Gonsales, 2020, p. 127).

2021). Outros, analisam como essas empresas se apropriam de discursos identitários transmutando-os para “discursos de marca” (Bianchini; Camirim, 2019). Segundo esses últimos estudos, as “preocupações por parte das empresas em criar identidades distintas de marca que tenham ressonância com públicos específicos [nichos] e, também, internacionais” (*Op. cit.*, p. 161) visam ampliar seus alcances mercadológicos globalmente. Se antes, os conteúdos televisivos e cinematográficos prezavam por “apaziguar” os sujeitos, questão há muito estudada pelos pensadores da teoria crítica da Escola de Frankfurt, hoje no “neoliberalismo multicultural” das plataformas, seus discursos inclusivos “na frente e por trás das câmeras” (*Ibidem*, p. 162) têm como característica a suposta inclusão de vozes nunca antes ouvidas e narradas, no intuito de atraírem consumidores diversos e que estes se sintam contemplados com todos os seus variados produtos “originais”.

Além da (suposta) representatividade da diversidade nesses espaços, também consideramos importante destacar o discurso democratizante que essas empresas constroem em relação à evolução tecnológica, barateamento de equipamentos, ampliação dos canais de exibição e interações relativas ao mundo digital/virtual. Nesse sentido, um exemplo muito direto pode ser tomado por uma das plataformas de *streaming* de vídeo mais populares cujo próprio nome já é um indicativo dessa suposta democratização: “Youtube”. Embora coloque o produtor de vídeos audiovisuais como “protagonista”, podendo este construir seu próprio canal e vir a se transformar em “influencer”, auferindo rendas consideráveis através de seus visionamentos, Filgueiras & Antunes (2020, p. 63) advertem que:

A ideia de expansão de oportunidades para pequenos negócios, desenvolvida com a ampliação das TIC [tecnologias de informação e comunicação], é também bastante difundida pelo Banco Mundial e instituições congêneres e apresentada como uma variante de

neopreendedorismo. Isso acarretaria uma democratização dos meios de produção [...].

Entretanto, as relações com essas grandes empresas que controlam e centralizam a produção, distribuição e exibição de obras audiovisuais não melhorou qualitativamente para os produtores independentes de conteúdo audiovisual com a digitalização — vide as últimas greves dos roteiristas e dos atores estadunidenses⁷ e os impasses regulatórios do *Vod* no Brasil. Mesmo quando estes conseguem realizar seus projetos, o peso contratual de tais empresas e a divisão de direitos patrimoniais e rendas é abissalmente desigual, gerando disputas judiciais e, por vezes, greves, como falamos.

Abílio (2020), através de sua análise sobre as “empresas aplicativos” para entender o “gerenciamento algorítmico” relativo à “extração e processamento de dados” da “multidão de trabalhadores”, também nos oferece um ângulo crítico sobre o suposto discurso democratizante e o que ele encobre. Segundo a autora, “jogar para a multidão” é uma forma de trabalho não remunerado no qual as plataformas recolhem através de seus sistemas as “colaborações” interativas com seus usuários/trabalhadores/consumidores. Entretanto, continua a autora, esse trabalho “colaborativo” e não remunerado acaba por integrar uma enorme gama de informações que retroalimentam melhorias nos sistemas das empresas por prover atualidade e renovação constante de seus conteúdos. Na verdade, a enorme gama de informação recolhida pelas plataformas é o segredo industrial de suas ações e base de seus sistemas e algoritmos, cuja melhoria será desenvolvida com mais

⁷ Diversos veículos midiáticos noticiaram a greve dos roteiristas e dos atores dos EUA e seus motivos, principalmente os boletins e espaços focados na própria indústria do audiovisual. Para fins deste artigo optamos por indicar o link do *Writers Guild of America*, sindicato que encabeçou esta e outras greves, no qual um histórico de greve é narrada: www.wga.org/the-guild/about-us/history/a-history-of-wga-contract-negotiations-and-gains.

interações entre seus “trabalhadores colaboradores” e consumidores, em relações não remuneradas.

Outros problemas também poderiam ser levantados sobre a forma como essas relações se apresentam aos usuários/consumidores (para além dos problemas dos trabalhadores/produtores de conteúdo que estamos narrando aqui), como por exemplo, as infrações dessas empresas em coletar dados pessoais dos usuários (Fastino; Lippold, 2023). Todavia, nosso foco é analisar como essas estratégias de marketing podem ser entendidas como ideologias que vão determinar comportamentos e relações sociais trabalhistas e de consumo, embora sejam “vendidas” como campanhas pela diversidade, melhoria/inclusão/democratização social, através de seus produtos, filmes e séries audiovisuais. Buscamos entender por que essa apropriação sociocultural por parte dessas empresas tem sido aceitável tanto para consumidores quanto para profissionais da área audiovisual.

3 A categoria ideologia e sua determinação na *Ontologia de Lukács*

Segundo Löwy (1985, p. 11) “é difícil encontrar na ciência social um conceito tão complexo, tão cheio de significados, quanto o conceito de ideologia”. Mas se um dia essa categoria foi amplamente debatida, hoje ela caiu num ostracismo que, como nos mostra Mészáros (2004, p. 109), é também artificialmente “ideológico”:

[...] Proclamar “o fim da ideologia” é em si uma ideologia característica. Significa a adoção de uma perspectiva não-conflituosa dos desenvolvimentos sociais contemporâneos e futuros (posição com a qual os defensores dos interesses ideológicos dominantes se comprometeram ao proclamar, tola mente, “o fim da ideologia no Ocidente”) [...].

Não caberá neste espaço discutir os motivos da construção do “fim” da categoria, se é que isso seria possível, mas consideramos importante iluminar que mesmo estando obliterada ou pouco destacada, os embates ideológicos no audiovisual podem ser observados e influenciam determinações sociais concretas como narramos. O que nossa pesquisa pretende, então, além de reconhecer que na área audiovisual existem embates ideológicos em curso é entender os motivos que levam essas empresas a se apropriarem de questões sensíveis aos movimentos sociais e suas representatividades. Para tal, também reconhecemos que a compreensão dessas estratégias comunicacionais demanda formas mais complexas de entendimento sobre as formas ideológicas.

É nesse intuito que consideramos necessário destacar na *Ontologia* de Lukács (2013, p. 470) a sua caracterização da “ideologia” que vai muito além de um entendimento comum do termo — o de ideologia como “falsa consciência”. Nessa obra, um capítulo é destinado ao “ideal e a ideologia”, mas a conceituação de ideologia pode ser recomposta em diversas passagens ao longo do texto aludido. Sua análise parte da “vida cotidiana” e vai “até as supremas objetivações” e abstrações, onde pode ser observada sua “dupla determinação”. Para o autor, o sentido mais amplo de ideologia será observado em “todas as suas realizações, sejam elas práticas, intelectuais, artísticas etc.” (*Ibidem*).

Lukács também nos adverte que quanto mais desenvolvida a sociedade, mais mediações se apresentam, e, embora os complexos ideológicos (secundários) atuem em outras esferas que não a econômica (material, primária), constituem elemento fundamental para a manutenção e expansão da sociedade e de sua “base” econômica. Para ele “a ideologia é sobretudo a forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social humana consciente e capaz de agir” (*Ibidem*, p. 465), por isso, completa uma estuda de sua obra:

Discutindo estratégias e discursos do audiovisual contemporâneo a partir da categoria ideologia de György Lukács

[...] ideologia, bem determinada e compreendida, possui uma caracterização ampla que ultrapassa os limites vulgarmente atribuídos a ela. Do ponto de vista ontológico, ideologia e existência social (em qualquer nível de desenvolvimento) são realidades inseparáveis. Ou seja, onde quer se manifeste o *ser social* há problemas a resolver e respostas que visam à solução destes; é precisamente nesse processo que o fenômeno ideológico é gerado e tem seu campo de operações (Vaisman, 2010, p. 50).

O autor húngaro ressalta ainda que trata-se de um “complexo dinâmico” (Lukács, 2013, p. 466) e só depois de ter se convertido em “veículo teórico ou prático para enfrentar e resolver conflitos, sejam estes de maior ou menor amplitude, determinantes dos destinos do mundo ou episódicos” (*Ibidem*, p. 467) é que se torna ideologia.

Mesmo que aqui só seja possível apresentar de forma resumida o pensamento do autor, destacamos este ponto da sua análise pois nossa pesquisa tem buscado entender se a forma como as empresas plataformas se apropriam de valores e discursos de representatividade dos movimentos sociais não poderia ser entendida como apropriação de ideias capazes de “resolver conflitos” mistificadas em propostas que, de fato, atendem principalmente as necessidades econômicas de lucratividade e expansão dessas corporações, mas que ao influenciarem, além do comportamento dos profissionais diretamente envolvidos com a área, os consumidores internacionalmente, também acabam por determinar gostos e comportamentos de forma mais ampla.

4 Considerações finais

Neste breve espaço que temos e no atual estágio em que se encontra nossa pesquisa, tentamos argumentar que os problemas existentes hoje na área audiovisual podem ser lidos enquanto embates ideológicos, embora nos sejam apresentados enquanto estratégias e discursos das empresas de maior poder econômico da área.

Além disso, embora a ideologia seja uma categoria considerada ultrapassada e antiquada para muitos estudiosos do audiovisual, defendemos que, a partir das determinações expostas por Lukács, não só é possível retomá-la, como o autor nos auxilia a complexificá-la e atualizá-la, visto que o atual estágio do desenvolvimento do capitalismo acrescenta novos desafios para as análises sociais contemporâneas.

Nesse sentido, trazer alguns exemplos sobre os discursos e estratégias comunicacionais dessas empresas nos faz perceber que essas corporações se apropriam de discursos e pautas que os movimentos sociais têm conquistado ao longo de anos, para atingirem seus interesses econômicos — leia-se, aumentarem suas lucratividades e alcances mercadológicos —, ao mesmo tempo que se valem do caráter politicamente correto desses valores para formatar as regras de atuação nos mercados que ocupam, prescindindo da atuação governamental. No Brasil, isso significa a menor interferência regulatória possível e a não observância de diversas leis como a dos direitos autorais, o que tem prejudicado os agentes audiovisuais locais, os consumidores desses serviços e a sociedade de uma forma mais geral, ao limitar as possibilidades de expressão artístico-cultural dos criadores de conteúdo audiovisual e a difusão das suas criações.

Visto que as ações dessas empresas são, supostamente, balizadas por parâmetros identitários construídos pelos movimentos sociais, a crítica a essas empresas fica obliterada ao se confundir com a (suposta) crítica aos valores que elas se apropriam. Por isso que, no nosso entendimento, ressaltar o que está subjacente a esse comportamento empresarial e entendê-lo enquanto um embate ideológico é necessário para discutir a própria construção dos modelos empresariais e suas influências indiretas na organização social atual. Além disso, um maior entendimento sobre esses processos e sobre o atual contexto da acumulação capitalista, nos possibilita construir um debate crítico mais sólido a esses modelos e ao próprio sistema.

Referências

A HISTORY of WGA Contract Negotiations and Gains. Disponível em: <https://www.wga.org/the-guild/about-us/history/a-history-of-wga-contract-negotiations-and-gains>. Los Angeles: Writers Guild of America West, 2020. Acesso em: 02 out. 2023.

ABÍLIO, Ludmila Costhek. Plataformas digitais e uberização: Globalização de um Sul administrado? In: *Contracampo*, v. 39, n. 1, 2020.

BIANCHINI, Maíra. *A Netflix no campo de produção de séries televisivas e a construção narrativa de Arrested Development*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

BIANCHINI, Maíra. *Mercado audiovisual global em tempos de streaming: produção e distribuição de séries ficcionais televisivas*. Parte I e II. Salvador: Benditas, 2021.

BIANCHINI, Maíra.; CAMIRIM, Bárbara. Mais histórias, mais vozes: Netflix e a promessa da diversidade na tela. In: *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, v. 17, 2019.

CAE aprova imposto do Condecine para serviços de streaming. Brasília: Agência Senado, 2023. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2023/11/22/cae-aprova-imposto-do-condecine-para-servicos-de-streaming?_gl=1*_ivh9vyi*_ga*MTczOTIzMzUzNy4xNzAxMDUzMDMz*_ga_CW3ZH25XMK*MTcwMTA1MzAzMi4xLjEuMTcwMTA1MzM3My4wLjAuMA. Acesso em: 23 nov. 2023.

FASTINO, Deivison; LIPPOLD, Walter. *Colonialismo digital: por uma crítica hacker-fanoniana*. São Paulo: Boitempo, 2023.

FILGUEIRAS, Vitor; ANTUNES, Ricardo. Plataformas Digitais, Uberização do Trabalho e Regulação no Capitalismo Contemporâneo. In: Ricardo Antunes. (Org.). *Uberização, Trabalho Digital e Indústria 4.0*. São Paulo: Boitempo, 2020.

GONSALES, Marco. Indústria 4.0: Empresas Plataformas, Consentimento e Resistência. In: Ricardo Antunes. (Org.). *Uberização, Trabalho Digital e Indústria 4.0*. São Paulo: Boitempo, 2020.

GROHMANN, R. *Os Laboratórios do Trabalho Digital*. São Paulo: Boitempo, 2021.

LÖWY, Michel. *Ideologias e ciências sociais: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, 1985.

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

MÉSZAROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004.

PLANO de diretrizes e metas para o audiovisual: o Brasil de todos os olhares para todas as telas. Rio de Janeiro: Agência Nacional de Cinema, 2013.

VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica. In: *Verinotio*, v. 12, 2011.

“O Mundo Assombrado pelos Demônios”: pós-verdade, afetos e novas sujeições

Marcelo Micke Doti¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.81.07>

*Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft (...)
So hab ich dich schon unbedingt.
(Goethe, Faust, vv. 1851-5)²*

1 Introdução: uma ânsia por “novidades”

Em meados dos anos 1990 “novidades” aportam no Brasil. Novidades trazidas dos núcleos imperialistas de sempre³. E novidades

¹ Professor e pesquisador em regime integral (RJI) do CPS (CEETEPS) do Estado de São Paulo na Faculdade de Tecnologia (Fatec/Campus Mococa). Campo de atuação intelectual especialmente nas interfaces entre filosofia da tecnologia, sociedade, formas atuais de sujeição e psicanálise. Isso envolve e faz articular de maneira muito própria a psicanálise e suas potencialidades de intervenção e crítica sociais não sendo apenas, mas também, um campo clínico. Formado em Ciências Econômicas (Unesp/FCLAr), mestrado em Filosofia Política (Unicamp/IFCH), mestrado em Sociologia (Unesp/FCLAr), doutorado em Planejamento de Sistemas Energéticos (Unicamp/FEM), pós-doutorado em Pesquisas Energéticas (UFABC/CECS) e psicanalista (IBPC e Espaço Lacan/Sedes Sapientiae).

E-mail: marcelo.micke@uol.com.br

² “Despreza a razão e a ciência, as mais excelsas forças do homem, e eu te terei inteiro sob meu poder”.

³ No momento em que se revisa este escrito para publicação vemos, sem meias palavras, o genocídio de palestinos brutalmente violados pelo Estado imperialista de terrorista de Israel. Não há o que dizer mais, dadas as brutalidades das cenas e da total barbárie explícita e “pornográfica” (com respeito ao entretenimento adulto) perpetrada por órgãos de mídia tradicionais. Não há a mínima vergonha ou tentativa de escamotear para dizer que ambulâncias merecem ser atacadas. Enfim, o intuito desta nota é dizer sim, o imperialismo ainda é a forma internacional do capitalismo resolver suas questões territoriais — lembrando que território não é um espaço físico, natural, mas relação social de força e poder (em

que estavam bem longe da canção de Milton nascimento e Fernando Brant, *Notícias do Brasil (Os pássaros Trazem)*, de 1981. No caso da canção, sim, novidades e esperanças estavam presentes: a redemocratização do país parecia abrir perspectivas enormes, parecia que anos terríveis e a noite de 21 anos da Ditadura empresarial-militar terminaria para um novo povo e um novo país. Avanços sociais e políticos, culturais e educacionais forma feitos, especialmente com a nova constituição de 1988. Nos anos recentes, após o golpe de 2016 sobre a presidente Dilma Rouseff, vimos que estávamos enganados e a direita sempre jogava seu jogo (Dreifuss, 1989; Ricci, 2022) e pouco importava que este levasse ao domínio fascista, da extrema-direita e um golpe que se articulou, saiu às ruas, mas, por conta de percalços não condizentes com este texto, tal golpe não vingou. Ao menos esperamos.

Disse-se “não condizente a este texto”, pois o foco é outro. No entanto, a *forma* política e o *modus operandi* dos fatos narrados são intimamente ligados. Explicitando melhor: o campo de discurso e narrativas utilizadas e postas em circulação comunicativa pela extrema-direita serviu-se fartamente das mentiras (eufemizadas para *fake News*), desinformação, construções simbólicas, políticas de subjetivação do ódio e, claro, as meias-verdades ou pós-verdades. Desta maneira, uma parte do parágrafo inicial deste capítulo está intimamente associada a este escrito, ao menos em sua operacionalização discursiva, sua instrumentalização e seus meios tecnológicos de o fazer e assim voltamos às “novidades”.

Novidades embaladas em novos papéis para presentes e, por isso, aparecendo como o novo que “sempre vem” da música de Belchior: *Como os nossos pais* merecia destino melhor do que ser comercial de televisão, uma vez ser canção símbolo de toda uma geração, a geração deste autor

sociedade nada é natural, tudo é relação social e suas forças). Pior: não é possível ver à frente nenhum cenário melhor.

“O Mundo Assombrado pelos Demônios”:
pós-verdade, afetos e novas sujeições

— não opinião deste, claro. Hitler já usava dos meios de comunicação para construir massas coesas na sociedade massificada e, assim, utilizar dos novos instrumentos não seria, como sustenta nossa hipótese até aqui, uma novidade utilizar as redes sociais por meio da rede mundial de computadores (internet ou *word wide web*, ou o famoso *www*) para o fazer e de forma mais profunda, mais eficaz, mais intrassubjetiva. E aqui a primeira novidade: a chegada durante os anos 1990 da *internet* em terras brasileiras. A outra, a chegada da *globalização* e seu leque de consequências e operacionalizações financeiras. Mas, por que não são novidades?

A globalização — e sua instrumentalidade — era/é nada mais nada menos que o consenso neoliberal estando longe de ser novidade. Corretamente a tradição de esquerda francesa coloca-lhe o título de *mundialização* tal como ocorre em Chesnais (1996)⁴. Tratava-se apenas de medidas de contingenciamento das formas atuantes do Estado em termos de políticas públicas, bem-estar social e desmonte dos instrumentos de proteção ao trabalhador como lei trabalhistas e aparatos sindicais (Chamayou, 2020). Assim, os processos aos quais vieram com o nome muito “novidadesco” de globalização eram velhos processos já atuantes nos Estados Unidos, Reino Unido e Chile desde os anos 1970 com a crise dos acordos de Bretton Woods e o desmonte do *welfare state*. Um novo regime de acumulação estaria e foi instalado a partir dos anos 1970: passava-se da forma gestionária do capital fordista para a acumulação de capital flexível (Harvey, 2013) e o corolário das ideologias do mundo pós-industrial — com teóricos como Daniel Bell e Alain

⁴ A questão aqui é simples e não se trata apenas de semântica ou preciosismo linguístico de somenos importância. O fato de globalização aproximar-se e termo origem na expressão “globo terrestre” confere à globalização uma “aparência” de naturalidade. Desta maneira, como fartamente se servem os processos ideológicos, apenas ocorre uma naturalização de processo de cunho evidentemente econômico, político, geopolítico e de luta de classes. *Mundializar*, ao contrário, guarda proximidade com a processos humanos de construção de mundos, de fazer mundos, mesmo em expressões cotidianas como “meu mundo são as armas da crítica” (Doti, 2008).

Touraine (Kumar, 2006, p. 9) — e da pós-modernidade em seu amplo espectro de fins da ideologia e, mais importante, fins da razão revolucionária (Kumar, 2006).

Por outro lado, a chegada da internet na forma da conexão da rede de computadores, de certa forma, não era novidade também, pois as experiências de rede de computadores, ou seja, de aparelhos que processavam rapidamente informações e as transmitiam, estava conectado ao mundo do pós-guerra e a chamada guerra fria. Temos, a partir das experiências cibernéticas cada vez mais intensas e o desenvolvimento dos PCs (*personal computer*), uma abrangência cada vez maior de redes interligadas de máquinas instrumentadas para processar e transmitir informações. O desenvolvimento, por outro lado, de uma interface interativa — como a que se usa neste momento para digitar ou mesmo ler este artigo — de janelas (*Windows*) facilitou o uso maior ainda do par articulado computador-interação em rede. Com o surgimento dos *smartphones* a partir de 1992⁵ o salto comunicativo e as “novidades” pareceram maiores e “na ponta dos dedos”, literalmente. Assim, na ponta dos dedos, estaria também uma incrível homologia entre os rádios com discursos do *Führer* e os discursos de ódio, mentiras (*fake News*), pós-verdades, verdades paralelas, enfim, todo um universo discursivo que instrumentalizou milhões de pessoas a construir afetos e emoções com o mundo ou realidade objetiva que elas querem ouvir, querem para elas.

A questão, neste ponto, é que a chegada da internet suscitou à época toda uma rede de páginas (*sites*), que viriam a se tronar *blogs*, com uma temática “romântica” e mesmo — pelos olhos atuais — ingênua e cheia de esperanças sobre a democratização da informação e as possibilidades de construção de novas sociabilidades mais democráticas.

⁵ Em 1992 a IBM lança o primeiro *smartphone* e não a Apple com seu iPhone e a “genialidade” de Steve Jobs: o iPhone apenas potencializou o conceito dos “celulares espertos”. Aliás, o *smartphone* seria impossível sem o desenvolvimento tecnológico estatal (Metere, 2022).

“O Mundo Assombrado pelos Demônios”:
pós-verdade, afetos e novas sujeições

De meados dos anos 1990 até uns 10 ou 15 anos atrás (por volta de 2010 mais ou menos), este debate não mais se sustentava dado o tamanho das corporações envolvidas nos processos de produção de computadores, notebooks, celulares, de programas e interfaces e controles das redes sociais. Enfim todo um aparato tecnológico e econômico corporativo envolvendo a instrumentação física das mercadorias até suas formas “etéreas” como plataformas de tormento, interfaces e redes sociais foi construído.

Através deste caminho é notável verificar que se o debate sobre a democratização e novas sociabilidades não se sustentava mais a partir de 2010, menos ainda nos dias corridos. Por meio de experiências cruéis e perigosas sabemos hoje das problemáticas políticas, sociais, culturais, mas também econômicas e geopolíticas (sim, parecendo inverter o materialismo histórico entre a “base” e “super” estruturas) das aparentemente “inocentes” redes sociais.

Foi-nos possível perceber com o rigor e a dureza da história, batendo à porta através de preparativos de um golpe que não se deu por vários fatores — inclusive a incompetência dos militares atuais, um tanto diverso daqueles de 1954-1964 como nos relata o livro de Dreifuss (1981) —, a operacionalização do ódio e seu discurso. Do ponto de vista psíquico, raiva, ódio, destrutividade são “peças” clínicas a serem trabalhadas (*durcharbeiten*, na expressão freudiana) com delicadeza e superação (no mais profundo sentido hegeliano de *Aufhebung*). No entanto, postos por meio das redes sociais e sua “caixa preta” tecnológica dos algoritmos, torna-se formação ideológica e extremamente perigosa, pois ligada a toda técnica de poder do fascismo (Stanley, 2019). Ademais, dados perigosos nos mostram — acessível em qualquer busca rápida nas páginas da internet — que uma ampla maioria dos brasileiros buscam

informações através das redes sociais, sobretudo WhatsApp⁶. Os números variam de pesquisa para pesquisa, mas sempre próximos dos 78% ou 80%.

Neste bojo da operacionalização das formas simbólicas, seus poderes e as configurações ideológicas, descobrimos que a mercadoria *informação* é possuidora de “sutilezas metafísicas” maiores do que qualquer outra jamais produzida: mercadoria produzida para acumulação de capital e, ao mesmo tempo, realizada dentro da “plataforma cerebral”, ou seja, consumida por uma construção de novas visões de mundo programada pelos algoritmos. Neste momento temos uma nova forma de colonialismo — o *colonialismo digital* (Faustino; Lippold, 2023) — e de uma sociabilidade de deserto, destruição e “terra arrasada”: não é possível pensar em uma sociedade pós-capitalista com os meios da sociabilidade digital construídas com os instrumentos tecnológicos do capital (Crary, 2023). E nem vamos entrar aqui nas questões sobre neutralidade das tecnologias: primeiro, elas não são neutras e, segundo, não há necessidade de o fazer dado o objetivo deste artigo.

2 Assombrações e emoções

Um espectro ronda o mundo, ronda a psique e descarrega ódio e verdades rasteiras no campo de forças da política. Esse espectro é o espectro do Demônio. Especificamente, um Demônio que ronda a

⁶ E isso constitui uma perversidade ainda maior quando analisamos o lado econômico. As operadoras de telefonia celular oferecem pacotes de dados com custos nem sempre acessíveis — eufemismo para *nunca oferecem* — para a maioria da população. Quando este pacote acaba não é mais possível acessar páginas da internet. No entanto, dados movimentados pelo WhatsApp são livres. A conclusão é clara: a informação “confiável” é aquela postada no grupo da família, dos amigos do trabalho, dos vizinhos no condomínio etc. criando uma estrutura de rede de *desinformação* e legitimação pelo próximo que sempre fala “o mesmo que eu penso”.

“O Mundo Assombrado pelos Demônios”:
pós-verdade, afetos e novas sujeições

política, mentes, corações e ódios por meio de sua forma moderna: um espectro demoníaco digital.

Este artigo foi escrito, inicialmente, para ser resumo e parte da Anpof de 2020. Em pleno “meio do caminho”, uma pandemia e seus espectros demoníacos, doentios (no sentido biológico de um vírus destruindo vidas e “doentio” como insanidade da razão e amplificada pelas potências digitais) e destrutivos fez a todos sofrer. Com a decretação desta pela OMS e todos os desdobramentos que ocorreram no mundo e no Brasil (não com o vírus, este apenas atua, mas os desdobramentos políticos) os dias e as ações do jogo político e econômico pareceram semanas. Assim, estando ligado profundamente à história e suas lutas, este texto foi literalmente “pego”: não há como furtar-se dos convenientes e inconvenientes desse quadro pelo viés teórico que é, neste momento, a arena de nossas lutas. Para o bem ou para o mal, este artigo não pode se deixar sem contato com tudo que se passa para além de nossas janelas “quarentemadas”. Especialmente dentro de um campo de lutas teórico (o marxismo e o grupo de trabalho dele na Anpof) afinado com as realidades sociais.

Feitas estas observações cabem agora questões sobre as palavras, o título, os significantes e seus sentidos. Cabe explicar similitudes dos “plágios” e seus motivos. O título deste artigo está obviamente aspado, pois, sabemos, refere-se ao clássico livro de Carl Sagan (2006): e nunca o mundo foi tão povoado por demônios como na atualidade. O desmonte gradual da ciência e seus critérios, suas formas e articulações, seus métodos e matérias e materiais específicos (a física, claro, não tem os mesmos discursos e métodos da história, narrativas e processos diferentes etc.), nunca foram tão questionados. Mais: vilipendiados. Colocar em dúvida a ciência e sua forma desenvolvida na tradição ocidental não é fenômeno novo. Longe disso. O novo é a dimensão que ganhou e seu uso político sobretudo. Essa articulação da negação com usos políticos totalitários especialmente é uma “bomba” demoníaca de

grandes proporções e o resultado está aí, por enquanto. Dizemos “por enquanto” pois o campo social e seus movimentos (Žižek, 2017) são imprevisíveis e tudo pode ser pior ainda do que imaginado. As ficções distópicas nunca foram tão reais. Diga-se, aliás, em termos de análise literária, não ser o principal atributo dessa forma de literatura fantástica (Todorov, 1992) acertar ou errar o futuro como é costume em críticas ligeiras, mas, entre outras, revelar um fundo possível da realidade social, um fundo que está ali em propostas sociais possíveis e incomensuráveis. A pós-verdade coloca-se aqui, exerce forte papel social e movimenta massas de forma demoníaca em pulsão de morte impensável antes (Freud, 1920/2010). Há aqui um pacto mefistofélico aturdindo as mentes, as psiques e as nossas próprias vidas, quase não acreditando no que se presencia.

A outra referência feita é, evidente, ao *Manifesto do Partido Comunista* de Marx e Engels. Não apenas devido ao grupo de trabalho para o qual este artigo foi produzido, mas também devido à própria espessura do texto, suas inflexões, as formas pelas quais os revolucionários alemães desenvolveram um programa em forma praticamente literária. Tomamos, então, a liberdade de fazer do mesmo, porém e infelizmente em outro momento histórico e em outro tom: este quase o de um desespero de ignorância medieval, demônios a afligirem a todos. Um painel de súcubos, íncubos e todas as legiões possíveis. Mas ao contrário desse quadro histórico, dos imaginários e suas formas de amedrontar, os demônios aqui postos são negacionismos absurdos e movimentados em um quadro, como referido acima, de pós-verdade e seus métodos bastante meticulosos de orientar massas para interesses nada democráticos e de controle social das forças culturais.

Desta feita, mesmo as referências acima não sendo novas, colocam-se em configuração e inscrição histórica, social, política, econômica, cultural e psíquica muito novas. As palavras são significantes teóricos. Neste caso precisam “viajar” buscando compreensão de novos

“O Mundo Assombrado pelos Demônios”:
pós-verdade, afetos e novas sujeições

contextos, fertilizar a compreensão para termos o entendimento concreto e específico da situação também concreta e específica como nos diria tão desacreditado revolucionário russo.

Neste quadro surge a pós-verdade como nova forma de sujeição e subjetivação ideológica, instituindo um simbolismo social perverso. Por não se tratar de uma questão epistemológica, mas sim de engajamentos políticos e manipulações de pulsões e afetos extremados elas se colocam no jogo político e social, assim como se colocam no contexto de lutas sociais e de classes. É este o quadro de demônios assombrando o mundo político (assim como da ciência) inscrito hoje na pós-verdade: emoção e crenças, “aquilo que eu penso que é verdadeiro”, é o elemento importante (D’Anconda, 2018; Dunker; *et al.*, 2017). Nada novo sob o sol se pensarmos na psicologia e propaganda nazistas (Reich, 1974). A dimensão que se alcançou e seu modelamento social, cultural e psicológico são novíssimos com auxílio da caixa preta digital dos algoritmos referida anteriormente⁷

⁷ Quando se iniciou este artigo a pandemia da Covid-19 colocou a necessidade de fazer seu adendo no início desta seção dadas as incrustações do assunto com a ciência e o assombro demoníaco do qual falávamos. Agora, concluído este escrito, e terminado o governo de instrumentação fascista, cabe lembrar a tentativa de “abalo político” ocorrido com a demissão do ministro, “campeão da moralidade”, Sérgio Moro. A questão aqui é perceber, por exemplo, entre outras coisas, como o famoso JN (Jornal Nacional) *produziu* a notícia. Além de toda a narrativa montada, em determinada parte da reportagem (como ficou comum nos telejornais da emissora TV Globo e suas ramificações) é tomado como prova uma conversa de celular por meio da rede de WhatsApp. Surge na tela uma imagem de um celular, quase um ícone, e, então, se destacam em primeiro plano na tela as mensagens. Isso é um gerenciamento da percepção há muito utilizado, mas com uma novidade: o referencial da “verdade” está no ícone do celular, ou seja, quase como se fosse dito “está no WhatsApp, logo é verdadeiro”. Lembrando o referido na seção um deste artigo: a grande parte dos eleitores (cerca de 80%) de Bolsonaro apenas se informa pelo WhatsApp. Campo fértil para a pós-verdade e as mentiras (*fake News* é um estrangeirismo eufêmico, como dito).

Quando uma tecnologia não informa quem a produziu ou como a fez é uma *caixa preta* — na seção um o conceito foi utilizado. Em outros termos sustentamos há muito as tecnologias como linguagens. No entanto, se são produzidas elas têm incrustadas, inscritas nelas, os “códigos”, as necessidades de quem as fez. A linha de montagem tem nela, inscrita como caixa preta, a necessidade de gerenciar movimentos, disciplinar trabalhadores etc. Algo semelhante se dá com as tecnologias digitais e as TDIC (tecnologias digitais da informação e comunicação):

Procurando concluir este artigo e apresentação do trabalho desenvolvido, gostaríamos de chamar a atenção para mais duas problemáticas.

Primeiro, o lugar da filosofia dentro do marxismo e não necessariamente uma filosofia marxista. A filosofia como campo discursivo ou “disciplina onívora” (Mezan, 2011, p. XIII) enfrenta em suas narrativas e composições, em sua forma peculiar de articular conceitos e desenvolver um discurso, todo um campo de luta. Filosofia é luta tanto no sentido que lhe dá Althusser como Deleuze. Essa máquina de guerra não pode se abster diante dos espectros de Mefistófeles e o marxismo fornece conceitos e categorias analíticas para demonstrar o quadro que a pós-verdade monta dentro das lutas das mais diversas classes e suas facções. A pós-verdade e seu “turbinamento” tecnológico digital, sua caixa preta algorítmica (Morozov, 2018; Souza; *et al.*, 2018), está dentro ou no centro das lutas atuais e, por isso, passível de interpretação e guerrilha filosófica junto com o marxismo.

Em segundo lugar e concluindo, há uma profunda articulação entre esse campo de guerra, o papel da filosofia e a crítica marxiana de luta de classes com a necessidade de pensar as patologias do social (Safatle; *et al.*, 2018) com a pós-verdade. Com isso é possível uma chave interpretativa crítica das formas de vida (Dunker, 2011). Instaura-se um quadro no qual se pode conceber tema antigo com novas chaves: o freudomarxismo (Safatle, 2008). Tem-se, então, com tecnologias digitais e as TDIC a instauração de comportamentos de massa perigosos dentro de manipulação e sujeição por meio de afetos e excitação dos desejos. Desnecessário dizer como diante de todas essas chaves interpretativas temos potencialidades sociais e políticas explosivas e extremamente perigosas.

há nelas inscrito uma caixa preta e os algoritmos produzidos não são produzidos sem alguma forma de poder e gerenciamento da vida, das formas de vida.

“O Mundo Assombrado pelos Demônios”:
pós-verdade, afetos e novas sujeições

Referências

CRARY, Jonathan. *Terra arrasada: além da era digital, rumo a um mundo pós-capitalista*. São Paulo: Ubu, 2023.

CHAMAYOU, Grégoire. *A sociedade ingovernável: uma genealogia do liberalismo autoritário*. São Paulo: Ubu, 2020.

CHESNAIS, François. *A mundialização do capital*. São Paulo: Xamã, 1996.

DOTI, M. M. *Sociedade, natureza e energia: condições estruturais e superestruturais de produção no capitalismo tardio*. São Paulo: Edgard Blucher, 2008.

DREIFUSS, René Armand. *1964: a conquista do Estado (ação política, poder e golpe de classe)*. Petrópolis: Vozes, 1981.

DREIFUSS, René Armand. *O jogo da direita na Nova República*. Petrópolis: Vozes, 1989.

DUNKER, Christian. Mal-estar, sofrimento e sintoma: releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista. In: *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, v. 23, n. 1, 2011.

DUNKER, Christian; et al. *Ética e pós-verdade*. Porto Alegre: Dublinense, 2017.

FAUSTINO, Deivison; LIPPOLD, Walter. *Colonialismo digital: por uma crítica hacker-fanoniana*. São Paulo: Boitempo, 2023.

FREUD, Sigmund. (1920). Além do princípio do prazer. In: *Obras Completas*. Vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. 24. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

METEORO. *iPhone: invenção estatal*. Canal do YouTube. Disponível em: [IPHONE: INVENÇÃO ESTATAL – YouTube](#). Acesso em: 25 nov. 2022.

MEZAN, Renato. *Freud: a trama dos conceitos*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

MOROZOV, Evgeny. *Big Tech: a ascensão dos dados e a morte da política*. São Paulo: Ubu, 2018.

REICH, Wilhelm. *Psicologia de massas do fascismo*. Porto: Publicações Escorpião, 1974.

RICCI, Rudá. *Fascismo brasileiro: e o Brasil gerou o seu ovo da serpente*. Curitiba: Kotter, 2022.

SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SAFATLE, Vladimir; *et al.* *Patologias do social: arqueologias do sofrimento social*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SAGAN, Carl. *O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro*. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

SOUZA, Joyce; *et al.* *A sociedade de controle: manipulação e modulação nas redes digitais*. São Paulo: Hedra, 2018.

STANLEY, Jason. *Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”*. Porto Alegre: L&PM, 2019.

TODOROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

ŽIŽEK, Slavoj. *Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

O germe da desigualdade social: possível convergência entre Rousseau e Marx

*Nairis Lima*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.81.08>

1 Introdução

Pretende-se apresentar a importância em discutir a questão da propriedade. Para tal problemática ser analisada, recorreremos às teorias de dois filósofos, a saber, Jean-Jacques Rousseau e Karl Marx, que apresentaram importantes contribuições críticas à propriedade privada e todas as mazelas que se seguiram após a sua institucionalização.

Sabe-se que Rousseau influenciou, sobremaneira, o ideário emblemático da Grande Revolução Francesa e toda a filosofia escrita a jusante de sua obra. Rousseau faz uma espécie de genealogia da propriedade, tendo como referência o trânsito do estado de natureza ao estado civil. O filósofo genebrino, embora aceitando o ponto de vista do trabalho como fundamento da propriedade, desloca-o, no entanto, precipuamente à chancela social. Ademais, confere à instituição da propriedade o caráter de fundante da sociedade civil, responsabilizando-a diretamente pelo surgimento da desigualdade e pelas principais mazelas do convívio social.

¹ Doutoranda e Mestre em Filosofia e Teoria Social pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia – PPGF/UFBA. Pós-Graduada em Filosofia e Direitos Humanos. Licenciada em Filosofia. É membro do Grupo de Pesquisa Marx no Século XXI da Universidade Federal da Bahia – UFBA. Tem experiência nas áreas de Filosofia e Teoria Social, atuando principalmente nos seguintes temas: desigualdade, propriedade, iluminismo, marxismo, contratualismo, escravidão, política e direito. E-mail: nairislimau@gmail.com

Karl Marx atribuirá à propriedade (privada dos meios de produção) a responsabilidade pela desigualdade social e pela condição miserável de parcela da população, em meio a uma sociedade, cuja riqueza é incomparavelmente superior à de quaisquer de suas antecessoras. Além disso, Marx esposará a tese da chancela social como fundamento da propriedade privada e também acolherá, pelo menos em parte, o ponto de vista liberal, através da aceitação dos pressupostos fundamentais da teoria do valor trabalho.

Destarte, seria possível considerar Marx um continuador de Rousseau? Até que ponto a obra de um influenciou a do outro no tocante à temática central da propriedade e de que maneira podemos discutir o conceito de propriedade privada em Marx e o seu desdobramento na construção da sociedade desigual capitalista.

2 Propriedade o cerne da economia

O escrito *Os Despossuídos: Debates sobre a lei referente ao furto da madeira*², que foi concebido como uma crítica à nova legislação referente ao furto da madeira adotada pelo Parlamento renano, foi a porta de acesso por onde o jovem doutor em Filosofia começou a colaborar com o periódico *Gazeta Renana (Rheinische Zeitung)*. A relevância de expor essa obra, como demarcador da grande crítica à Economia Política de Marx, é a de suscitar a capacidade que ela tem de evidenciar o germe do pensamento marxiano, mesmo sendo um diálogo direto com questões econômicas da época. Esse texto seria uma espécie de previsão dos desdobramentos políticos, econômicos, sociais e jurídicos no qual o capitalismo desembocaria.

² Essa obra refere-se a uma compilação de textos publicados pela Editora Boitempo, cujo título foi inspirado na obra *Les dépossédés: Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres* de Daniel Bensaïd, inclusive contando com uma tradução deste texto completo, além dos textos de Marx que têm como base a edição de 1982 da Mega-2 e a tradução de Nélio Schneider.

O germe da desigualdade social: possível convergência entre Rousseau e Marx

Marx inaugura a sua crítica à propriedade privada e apresenta elementos que serão desenvolvidos mais aprimoradamente, tais como: valor; mais-valor; fetichismo da mercadoria; o capital; a crítica ao monopólio; o trabalho como atividade legitimadora da propriedade privada; a crítica à servidão por dívida ou a extensão da propriedade; a privatização dos bens naturais e coletivos; além de apontar uma importante contribuição do dever do Estado, da legislação e da justiça de permanecerem imbuídos em eliminar ou reduzir as desigualdades sociais e/ou desigualdade de propriedades. Onde Marx (2017. p. 98) já denuncia:

O Estado não só tem os recursos para agir de maneira adequada tanto à sua razão, universalidade e dignidade quanto ao direito, à vida e à propriedade do cidadão incriminado, mas também o dever incondicional de ter esses recursos e aplicá-los.

O próprio Marx considera esses textos como o marco inicial da sua crítica à Economia Política, por meio dos quais ele passou a se debruçar acuradamente sobre as questões econômicas e podemos constatar essa assertiva em sua *Para a Crítica da Economia Política*, quando:

Nos anos de 1842/43, como redator da Gazeta Renana (*Rheinische Zeitung*), vi-me pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais. As deliberações do Parlamento renano sobre o roubo de madeira [...], deram-me os primeiros motivos para ocupar-me de questões econômicas (Marx, 1974, p. 134).

Após a severa censura na qual a *Gazeta Renana* foi colocada, Marx se exilou em Paris e deu continuidade a esse “grandioso projeto de economia política”. Inspirado, sobremaneira, pelo artigo de Engels³, Marx começou elaborar o escrito dos cadernos que hoje conhecemos como

³ Intitulado: *Esboço de Crítica da Economia Política*, publicado originariamente nos *Anais Franco-Alemães*, no qual, Engels afirma: “à Economia não se lhe passou pela cabeça deter-se a perguntar pela razão de ser da propriedade privada” (Engels, 1978. p.10, tradução nossa).

Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 (Marx, 2010), quando faz a indagação que acompanhará doravante todo o projeto:

A economia nacional⁴ parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo *material* da propriedade privada, que passa, na realidade (*Wirklichkeit*), por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como *leis* para ela. Não *concebe* (*begreift*) estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada (Marx, 2010, p. 79).

Posteriormente, no início de sua obra tardia, *O Capital*, Marx (1985, p. 45), ao tratar da riqueza burguesa enquanto objeto de investigação, definirá: “a riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma imensa coleção de mercadorias”. Mercadoria seria compreendida como um objeto, uma coisa externa aos indivíduos que apresenta propriedades que satisfarão às necessidades de qualquer espécie de acordo com suas utilidades. A utilidade das mercadorias para Marx (1985, p. 45) é uma questão histórica, quando:

[...] descobrir esses diversos aspectos e, portanto, os múltiplos modos de usar as coisas é um ato histórico. Assim como também o é a descoberta de medidas sociais para a quantidade das coisas úteis. A diversidade das medidas das mercadorias origina-se em parte da natureza diversa dos objetos a serem medidos, em parte de convenção.

Marx coloca em sua obra a importância da convenção social e histórica no que se refere à propriedade, seja pela sua utilidade, quantidade e até mesmo o seu valor. Entretanto, para ele, a economia deverá estar voltada para a organização social, para a sociedade enquanto organização de indivíduos vivos que lutam pela sobrevivência produzindo a sua história.

⁴ A expressão “economia nacional” será substituída posteriormente por “economia política”.

O germe da desigualdade social: possível convergência entre Rousseau e Marx

A compreensão de que o homem é um ser histórico, social e, portanto, convencional, perpassa a teoria marxiana e nos leva a crer na possibilidade de compreender tanto a desigualdade social como a propriedade privada como algo convencional e, portanto, passível de discussão, intervenção e até mesmo abolição. É justamente na compreensão da condição da sociedade enquanto uma construção, histórica, social e convencional que observamos a confluência rousseauiana.

Contudo, Marx vai aprofundando e aperfeiçoando a sua crítica à propriedade privada dos meios de produção, ou propriedade burguesa, e denunciará em sua obra madura os desdobramentos da propriedade privada enquanto possibilitadora do capital. Marx acata a defesa da propriedade individual enquanto fruto do trabalho e produtora de coisas úteis, contudo, aprofunda a crítica da propriedade enquanto aquela que engendra valor, sobretudo capital, valor que se valoriza, que expropria trabalho não remunerado e aprofunda a desigualdade social. Uma vez que: “o modo de produção e acumulação e, portanto, a propriedade privada capitalista exige o aniquilamento da propriedade privada baseada no trabalho próprio, isto é, a expropriação do trabalhador” (Marx, 1985, p. 302).

3 Desigualdade o germe da propriedade

A compreensão do caráter social da propriedade, o seu refinamento através da divisão do trabalho e o aprofundamento da desigualdade social serão questões que permearão as obras de Marx e Rousseau e ambos colocarão a chancela social como a “institucionalizadora” ou legitimadora da propriedade. O que podemos evidenciar em Rousseau (1973a, p. 265), quando afirma:

[...] o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!”

Malgrado a propriedade tenha surgido de uma única pessoa, conforme descrito na passagem em questão, o que lhe confere legitimidade é a anuência social. Isso porque o homem vivia de forma simples e feliz até o momento em que o impostor astuto tomou posse do que era coletivo, enquanto os outros ignoraram este momento crucial e concordaram de forma espontânea.

O injusto pacto, concebido no *Segundo Discurso* (Rousseau, 1973a), utiliza o fundamento do direito para supostamente cessar o estado de guerra instaurado, mas, paradoxalmente, solidifica uma violência ainda mais profunda. Este pacto, também conhecido como “pacto dos ricos”, é uma forma de alienação que encobre a imposição da classe dominante, visando a proteção dos seus próprios interesses. Ele se apoia em um discurso falacioso e protecionista, alegando defender a sociedade de uma suposta barbárie contra uma suposta barbárie, mesmo que, ironicamente, viole os princípios fundamentais do direito ao recorrer à força, podendo gerar posteriormente uma tirania.

Consequentemente, o pacto político se revela como um ultraje, um exercício flagrante de força, astúcia e poder dos ricos perante os pobres. O próprio Rousseau, em seu *Discurso Sobre a Economia Política* (Rousseau, 1995. p. 21-66) revela a verdadeira lógica do pacto social, quando afirma que:

Podemos resumir em quatro palavras o pacto social entre as duas partes: você tem necessidade de mim, porque sou rico e você é pobre; façamos então um acordo: permitirei que você tenha a honra de me servir, desde

O germe da desigualdade social: possível convergência entre Rousseau e Marx

que me seja dado o pouco que lhe resta, em troca do meu comando (Rousseau, 1995. p. 52-53).

Para Rousseau (2004. p. 512) a propriedade é uma relação social estabelecida, utilizada de maneira vil pelos mais abastados e que, portanto, instituiu a desigualdade, ademais, seria vista no Emílio da seguinte forma: “o demônio da propriedade infecta tudo o que toca”. O genebrino, ao colocar o amor-próprio como uma degeneração progressiva da ação da perfectibilidade, apresenta o que em Hobbes seria uma predisposição à insaciabilidade natural do homem⁵. Rousseau rompe com parte da tradição contratualista em sua configuração do indivíduo, na qual já esboça sua ácida crítica direcionada à sociedade movida pela moral do interesse, que posteriormente se desdobrará na moral capitalista ávida pela insaciabilidade, premida pela propensão ilimitada da riqueza abstrata.

Rousseau apresenta uma crítica social intuitiva e uma capacidade de conceitualizar, quase que premonitivamente, questões que serão objetos de discussão da sociedade burguesa pós o neo-contratualismo e que permanecem em nossa sociedade contemporânea, tais como: a liberdade, a igualdade, o trabalho, a repulsa ao luxo, a divisão do trabalho, a desigualdade social, a rejeição à mercantilização das relações humanas que serão questões nas quais o filósofo Karl Marx se debruçará mais detidamente.

O genebrino não seria um contratualista qualquer, ele não compreendia o contrato como um fim para a consolidação da sociedade civil, e sim um meio necessário para que o indivíduo desprovido de direitos possa adquiri-los e colocá-los a serviço do exercício da cidadania no Estado. Rousseau, em aspectos fundamentais na sua elaboração da

⁵ Hobbes, em seu *Do cidadão*, afirma (1998, p. 33): “no estado de natureza, para todos é legal ter tudo e tudo cometer. [...] não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passa de guerra, e esta não ser uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos”.

crítica social, rompe com a tradição em seu método e avança quando, “acrescenta, em sua construção teórica, dois aspectos até então negligenciados, quais sejam: as dimensões coletiva e histórica da realidade social” (Vieira, 1997, p. 122).

Destarte, Marx sistematizará teoricamente o que Rousseau colocava como pressupostos conceituais intuitivos, analisando e desenvolvendo sua teoria através do trabalho teórico e da prática social. Em Rousseau não encontramos uma defesa da igualdade da propriedade, ele admite a desigualdade da propriedade, se ela for proporcional à desigualdade natural, isto é, se ela for justa em comparação às desproporções físicas e de trabalhos realizados. Que Della Volpe (1969, p. 74) traduz como: “em outras palavras, essa igualdade é uma síntese proporcional de desigualdades, são os dois tipos de desigualdade, que são institucionais — entre os homens, morais ou políticas — e a dos homens, naturais”.

Todavia, Rousseau não se preocupa em normatizar ou delimitar os bens individuais, ele trata cuidadosamente do *ser* e do *dever ser* da propriedade de maneira sugestiva. Entretanto, ele é um revoltado, mas não um qualquer, ele enseja à revolução e isso podemos observar através da assertiva de Losurdo (2019, p. 293) quando ele afirma que Rousseau coloca como “o ponto de partida de sua polêmica a aguda consciência da questão social e a identificação solidária com as massas populares”.

4 Considerações finais

Não se pode duvidar da influência do iluminismo ou na crítica desses filósofos nas gerações posteriores, já que o próprio Engels no *Anti-Dühring* (Engels, 2015, p. 45), afirma:

[...] o socialismo moderno é, acima de tudo, produto da percepção dos antagonismos de classes reinantes na sociedade moderna entre

O germe da desigualdade social: possível convergência entre Rousseau e Marx

possuidores e despossuídos [...], ele se manifesta inicialmente como uma continuação aprofundada, supostamente mais coerente, dos princípios estabelecidos pelos grandes iluministas do século XVIII.

Mais adiante, nessa mesma obra, Engels ressaltará a importância de Rousseau entre os iluministas enquanto filósofo que enseja o movimento político-prático, portanto revolucionário, necessário aos movimentos sociais, onde:

[...] Rousseau, desempenhou um papel teórico, que, na Grande Revolução e depois dela, desempenhou um papel político-prático e que, ainda hoje, no movimento socialista de quase todos os países, desempenha um papel significativo no campo da agitação. A constatação do seu teor científico determinará também o seu valor para a agitação proletária (Engels, 2015, p. 134).

Depreendendo a crítica que Marx faz ao método utilizado pela tradição contratualista, que partem de um hipotético estado de natureza de indivíduos isolados que por necessidade pactuam o estabelecimento de uma sociedade, caracterizando-o jocosamente como *robinsonadas*. Marx admite, todavia, que esse período pode ser compreendido como uma antecipação da “sociedade madura”⁶.

Desse modo, não podemos tergiversar a centralidade do problema da desigualdade social que aproxima Rousseau e Marx e confere tanto relevo à questão da propriedade. Engels, mais maduro, reconhece senão a influência direta do genebrino sobre o renano, pelo menos uma grande coincidência em suas formulações, que cito enquanto conclusão deste texto e continuidade da pesquisa:

Temos aqui com Rousseau, portanto, não só um raciocínio exatamente igual ao seguido por *O capital*, de Marx, mas também, nos pormenores,

⁶ Marx, 1974, p. 109: “o *contrato social* de Rousseau, que relaciona e liga sujeitos independentes por natureza, por meio de um contrato, tampouco repousa sobre tal naturalismo. Esta é a aparência, aparência puramente estética, das pequenas e grandes *robinsonadas*. Trata-se, ao contrário, de uma antecipação da “sociedade”, que se preparava desde o século XVI, e no século XVIII deu larguíssimos passos em direção à sua maturidade”.

toda uma série das mesmas formulações dialéticas de que se serve Marx (Engels, 2015. p. 170).

Referências

- ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo, Porto Alegre: Boitempo, 2015.
- ENGELS, Friedrich. Esbozo de crítica de la Economía política. In: Breves Escritos Económicos. Trad. Wenceslao Roces. México: Grijalbo, S. A., 1978.
- HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Trad. Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1976.
- LOCKE, J. Segundo Tratado Sobre o Governo Civil. Ensaio relativo à verdadeira origem extensão e objeto do governo civil. In: *John Locke*. Trad. E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- LOSURDO, Domenico. *Hegel e a liberdade dos modernos*. Trad. Ana Maria Chiarini, Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2019.
- MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia Política*. Trad. José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Jesus Raniere. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. Trad. Nélio Schneider e Mariana Echalar. São Paulo, Porto Alegre: Boitempo, 2017.

O germe da desigualdade social: possível
convergência entre Rousseau e Marx

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a economia política*. Trad. Maria Constança Peres Pizarra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. (Clássicos do Pensamento Político, 15).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

VIEIRA, Luiz Vicente. *A democracia em Rousseau: a recusa dos pressupostos liberais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

VOLPE, Galvano Della. *Rousseau y Marx. Y otros ensayos de crítica materialista*. Trad. E.E. Barcelona: Martínez Roca, S. A., 1969.

Essência, aparência e efetividade na arquitetura do Livro I de *O capital*, de Karl Marx: sobre a posição da seção VI, *O salário*

Rafael Versolato¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.81.09>

1 O modo de exposição e seu “início”

O modo de exposição (*Darstellungsweise*) do Livro I (Marx, 1975; Marx, 2013) tem por objeto a formação social do capital, isso coloca de saída o conhecido problema do “início”. Por um lado, se desde o início há mercadoria e dinheiro, predicados do sujeito capital, por outro, ainda não há capital (*posto*).

A dificuldade envolve, em termos de filosofia, o problema da *fundação*, pois o estabelecimento pelo teórico de uma *fundação primeira* se inverteria na perda do objeto e o inevitável enveredar por um idealismo subjetivo. Por consequência, podemos dizer que:

[...] a fundação (primeira) — essa máquina de guerra da filosofia clássica — essa operação que deveria assegurar ao discurso um máximo de rigor e *clareza*, se revela como conduzindo, na realidade, ao resultado contrário, longe de ser garantia de rigor do discurso, a fundação o ‘dissolve’ enquanto discurso rigoroso”, portanto trata-se em *O capital* de um “discurso que suprime a fundação (primeira), esta supressão

¹ Doutorando em filosofia pela FFLCH-USP. A presente comunicação é parte de uma tese de doutoramento em fase de conclusão. As questões discutidas na exposição oral tiveram aqui de ser apresentadas sumariamente. Elas recebem um tratamento mais detalhado na referida tese. E-mail: rafael.gilberto@usp.br

(*Aufhebung*) inserida no quadro totalizante se apresenta como uma espécie de ‘suspensão’ do ato de fundar (Fausto, 1983, p. 34-35).

Entretanto, isso não deve ser entendido como ausência de toda *fundação*, pois o objeto das seções iniciais é o capital e tem sem dúvida um fundamento, mas ele está como que em “suspensão”. Visto que, por um lado, o capital não está *posto* e que a finalidade da sociedade ali apresentada é suprir carências sociais, poderíamos inferir que o objeto não é o capital ou que se trataria da apresentação das sociedades não-capitalistas. Por outro lado, no entanto, visto que na seção I já há presença do trabalho abstrato e do valor, os quais só têm *posição* na sociedade capitalista, no instante seguinte poderíamos supor que o objeto ali já é o capital *posto*. Como cada uma dessas vias tem algo de consistente, se situar num ou noutro polo da oposição seria necessariamente perder algo². A solução deve ser, portanto, contraditória: o capital está e não está presente desde o início da exposição e esse é o sentido da “suspensão” a que nos referimos

2 Negação simples

No início há mercadoria e seu desenvolvimento em dinheiro, que é mercadoria negada, de sorte que o conjunto de relações sociais ali se apresentam — pelo menos até o capítulo 2 — como *simples intercâmbios*. Assim, se na relação de troca como simples intercâmbio há uma negação, ela se caracteriza pela exclusão: uma mercadoria ao tomar o lugar da outra *simplesmente* a exclui da esfera da *troca* para a esfera do *consumo*, de sorte que a negação é exterior ao sujeito da relação (que nesse caso é a própria mercadoria). Aqui, o dinheiro é apenas mediador evanescente.

² Devido ao exíguo espaço todas as referências aos demais autores tiveram de ser suprimidas. Há alguma indicação, mas não exaustiva, nas referências finais.

O movimento todo, isto é, considerando a formação social em conjunto, se mostra como conexões de intercâmbio simples, no qual (i) um não se apropria da mercadoria do outro pela força, mas as mercadorias mudam de lugar pela *mediação* de um ato de vontade comum (*gemeinsamen Willensakt*), (ii) são trocados equivalentes e (iii) a propriedade é produto do trabalho próprio (até então a mercadoria é supostamente produto do trabalho pessoal).

3 Primeira negação

A *negação simples* vista se distingue da *negação* que faz a passagem da seção I às seções III-V, que é apresentada em dois momentos. O primeiro deles tem lugar no final da seção I, com o desenvolvimento da própria mercadoria em dinheiro e do desenvolvimento das *formas* (funções) do próprio dinheiro. Esse primeiro momento marca uma inversão: “o comprador [...] efetua a segunda metamorfose das mercadorias antes da primeira” (Marx, 2013, p. 209). Ele representa a inversão da *finalidade* da formação social em valor de troca.

Trata-se apenas de um início, pois essa negação se consuma pela seção II, com a apresentação do seu segundo momento. Porque a troca está *socialmente difundida* e é *preponderante*, ela necessita ocorrer o que exige socialmente a presença de um sistema de trocas. Nessas circunstâncias, o movimento do valor como troca simples é negado num movimento expansivo: “o valor originalmente adiantado não se limita, assim, a conservar-se na circulação, mas nela modifica sua grandeza de valor [...]. E esse movimento o transforma em capital” (Marx, 2013, p. 227). A consumação dessa primeira negação opera, na seção II, a inversão que faz a passagem da aparência (simples), da seção I, às seções III a V, que apresentam as categorias no nível da essência do sistema:

A forma que a circulação assume quando o dinheiro se transforma em capital *contradiz todas* as leis que investigamos anteriormente sobre a natureza da mercadoria, do valor, do dinheiro e da própria circulação (Marx, 2013, p. 231, g.n.)

4 Internalização da negatividade

Esse movimento, socialmente instituído pela totalidade das ações individuais, se realiza a despeito do ato individual isolado, por isso ele subsiste por si e é agora *processo*: “esse *processo* engendra [...] como seu produto final, o dinheiro. Esse produto final da circulação de mercadorias é a primeira *forma de manifestação* do capital” (Marx, 2013, p. 223, g.n.). Agora, o *valor é processo* porque cada existência determinada (dinheiro ou mercadoria) em que ele está posto, será negada pela determinação oposta instituindo o movimento, por isso a negatividade é interna. Portanto, é justamente a negação “entre” dinheiro e mercadoria, que institui um *processo* (de valorização do valor) que *subsiste por si*.

Esse processo é *sujeito* e não os indivíduos atomizados que o realizam: “o valor passa constantemente de uma forma a outra sem se perder nesse movimento, e, com isso transforma-se no sujeito automático [*automatiches Subjekt*] do processo” (Marx, 2013, p. 230). A inversão vista é a passagem de um sujeito “coisal”, digamos assim (dinheiro e mercadoria enquanto coisas eram um sujeito *inerte*), a um sujeito que é *processualidade* (o movimento do valor é sujeito). Portanto, esse sujeito-movimento é *primeiro* em relação aos seus predicados (dinheiro e mercadoria), porque ele “passa” *nos* (seus) predicados que o realizam.

5 Redefinição da aparência na essência

Enquanto processualidade a negatividade é relação do capital de aparecer em outro, mas não como um exterior e sim como suas *formas de existência*:

[...] meios de produção, de um lado, e força de trabalho, de outro, não são mais do que diferentes *formas de existência* [*verschiednen Existenzformen*] que o valor originário assume ao se despojar de sua forma-dinheiro e se converter nos fatores do processo de trabalho (Marx, 2013, p. 286).

Em virtude de que pessoas e coisas são *formas de existência* do capital, essa *primeira negação*, que faz a passagem da aparência à essência, conserva as leis da *aparência* no interior da exposição da *essência* ao *redefini-las*. Na aparência todos indivíduos estão postos como proprietários privados, livres e iguais, mas na produção: (i) mesmo no suposto da propriedade de trabalho próprio um é proprietário dos meios de produção e o outro não; (ii) são trocados equivalentes, mas é produzido um valor “a mais” do que o equivalente que retorna como salário; (iii) no nível da relação entre indivíduos o contrato é realizado por um ato de vontade livre, mas já aqui se mostra a necessidade de sua realização para que haja produção (social).

A internalização da negatividade mostra o capital como um movimento que é sujeito. Trata-se da expressão no plano teórico de uma situação em que a forma historicamente determinada do trabalho que *predomina* no interior da formação social é o *trabalho assalariado*, o que exige a *posição* da grande indústria: “é apenas quando o *trabalho assalariado* constitui sua base que a produção de mercadorias se impõe a toda a sociedade; mas é também somente então que ela desdobra todas as suas potências ocultas” (Marx, 2013, p. 662).

O processo de produção trata apenas do capital individual. Porque as voltas da reprodução do capital individual são apresentadas

sem conexão entre si, elas mostram seu limite. Há a conexão interna dos momentos de uma volta, mas não há a conexão das sucessivas voltas entre si. Isso desvela que apenas a produção de um capital individual isoladamente não pode fundamentar a *efetividade* do sistema social. Para tanto é preciso que ao término de cada volta sempre seja repetida a compra e venda da força de trabalho. O contrato aqui marca a interrupção.

6 Posição da seção VI (*Salário*)

Somente porque aquilo que é negado na aparência é simultaneamente conservado (redefinido) na essência do sistema, que ele poderá ser novamente negado no momento da efetividade. Ao ser redefinido, o contrato se apresenta como mediação das voltas da produção, assim a exposição desvela a *necessidade* dessa conexão. Como ao *mediar* as voltas da produção conectando-as, na seção VII, o contrato põe a unidade com a circulação, ele põe a conexão da essência com a aparência do sistema social, assim tem lugar o momento da efetividade. Portanto, é sobre essa *mediação* que se apoiam as formas que ocultam a essência ao se pôr na aparência. Isso patenteia a posição rigorosa e constitutiva do sentido d'O *capital* da seção VI (*Salário*), entre as seções III-V e a VII, para a arquitetura do Livro I.

7 Segunda negação e efetividade

A segunda negação que opera na seção VII dá o golpe que vira o sistema no contrário (*Umschlage*) da aparência. Agora, o contrato põe a conexão entre as voltas: “se o negócio se repete é em consequência de um novo contrato” (Marx, 2013, p. 662). Por um lado, essa conexão permite apresentar a produção em fluxo, como reprodução; por outro, ela *pressupõe* a conexão dos diversos capitais individuais entre si.

O primeiro momento da segunda negação é apresentado pela *Reprodução simples*. A apresentação da produção em fluxo mostra que predomina socialmente a posição dos indivíduos como proprietários (assalariados), com isso eles são *igualados* e a relação individual se mostra como relação entre classes. Isso desvela que o salário do trabalhador é parte do produto produzido por ele próprio, enquanto membro da classe trabalhadora. Portanto, o *contrato* não aparece mais como um ato individual de *livre vontade*, mas como submissão do indivíduo atomizado a relações de classes, que dele estão autonomizadas e o contrato se desvela como uma *fictio juris*.

O que dá legitimidade às sucessivas apropriações de mais-valor é a suposição de que o valor original do capitalista é produto de seu trabalho próprio. Aqui, supõe-se que o mais-valor apropriado seja consumido como renda pelo capitalista. Entretanto, a consideração das voltas da reprodução em fluxo desvela que o valor apropriado gratuitamente a cada volta chega ao ponto em que substitui inteiramente o valor original tanto do *capital variável* quanto do *capital constante*. Nesse momento, o capital original por inteiro perde aquilo que lhe dava legitimidade (o suposto de sua propriedade ser produto do trabalho próprio):

[...] ainda que no momento em que entrou no processo de produção, esse capital fosse propriedade adquirida mediante o trabalho pessoal daquele que o aplica, mais cedo ou mais tarde ele se converteria em valor apropriado sem equivalente (Marx, 2013, p. 645).

Se antes a propriedade aparecia como produto do trabalho próprio, a efetividade a desvela como apropriação gratuita de trabalho alheio.

Isso ainda é insuficiente. A negação que efetiva o capital se completa com apresentação do seu segundo momento pela *Reprodução ampliada*. Agora, o mais-valor também funciona como capital e produz

um *capital adicional*. Assim, ao final da segunda volta da acumulação, o *capital adicional n. 2* foi produzido pelo *capital adicional n. 1* e produzirá o *capital adicional n. 3*, de sorte que, ao mesmo tempo, ele pressupõe trabalho não pago e produz trabalho não pago. Assim, o suposto da propriedade como produto do trabalho próprio é negado por completo: “a propriedade do trabalho pretérito não pago se manifesta agora como a única condição para a apropriação atual de trabalho vivo não pago, em escala cada vez maior” (Marx, 2013, p. 658). Com isso, a troca de equivalentes também é negada.

Portanto, as leis que até então regiam todo o processo ao serem realizadas têm por consequência inevitável serem *negadas* pelo sistema em sua efetividade. A segunda *negação* restabelece, assim, a unidade (*positiva*) do sistema em sua *efetividade e desvela* que ele se baseia *essencialmente* em leis que são o oposto das que se mostram na *aparência*.

Referências

ALTHUSSER, Louis. *Lire Le Capital*. Paris: PUF,1996.

CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico, resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política I*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

GIANNOTTI, José Arthur. *Trabalho e reflexão*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MARX. *Das Kapital. Buch I*. MEW 23. Berlin: Dietz , 1975.

MARX. *Grundrisse*. MEW 42. Berlin: Dietz, 1983.

MARX. *O capital. Livro I*. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O capital*. Trad. César Benjamin. São Paulo: Contraponto, 2010.

Fraseologia e a Luta de Classes na Dimensão Estética

Vinícius José Fecchio Gueraldo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.81.10>

1 Introdução

Nunca é demais recordar uma prerrogativa de Marx, recorrente desde muito cedo em seus escritos: “a luta de classes é uma luta política” (Marx, 2018, p. 190). Um caso emblemático aparece nas análises de *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*: nessa situação específica, parte do campesinato² cede sua esperança para o Napoleão sobrinho, pois seus vínculos foram despedaçados pela reforma agrária do tio (o código napoleônico), que, no entanto, no período de sua instauração (início do século XIX), “constituiu a condição para a libertação e o enriquecimento da população camponesa da França” (Marx, 2011a, p. 145). É verdade que essa melhora nas condições de vida continha uma cruel armadilha, a “dívida hipotecária” (2011a, p. 146).

Com a pauperização dessa população e o crescente sentimento de descrença com o poder instituído³, surge a figura do novo Bonaparte, que rememora o velho, de um lado e, de outro, coloca-se como alternativa ao

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (PPGFil/UFSCar). E-mail: tiagolombardin@gmail.com

² “A dinastia Bonaparte não representa o camponês revolucionário, mas o camponês conservador, não o camponês que se projeta além da condição social que garante a sua subsistência, ou seja, que se projeta além da parcela, mas, antes, aquele que quer consolidá-la” (Marx, 2011a, p. 144).

³ Como atestam a reação contra o “imposto do vinho”, a “lei da educação”, a falta de subsídio ao pequeno produtor agrário, a “crescente carga tributária” etc. (Marx, 2011a, p. 78-79).

domínio burguês recém chegado ao poder. Assim, pessoas desorganizadas e falidas depositaram suas esperanças no farsante. Posto que a análise restringe-se a um grupo em uma conjuntura específica, seria descabível afirmar um suposto conservadorismo congênito ao campesinato. Isso seria o mesmo que alçar um caso particular à condição de universal: ideologia⁴. Com isso, quero apenas atentar para o contínuo esforço que temos de fazer para não abandonarmos o dia a dia da realidade.

2 Fraseologia e luta de classes

Sendo assim, pensar a noção de classe em abstrato é impossível, pois sua existência é indissociável de condições determinadas. Ainda que, muitas vezes, delimitar esses traços não seja tarefa fácil, como atesta, por exemplo, a abertura do famigerado "Programa do Partido Operário Alemão", proposto em 1875 na cidade Gotha: "*Primeira parte do primeiro parágrafo*: 'O trabalho é a fonte de toda a riqueza e de toda cultura'". A essa assertiva inicial, Marx e Engels (2016, p. 94-95) comentam que

[...] o trabalho *não é a fonte* de toda riqueza. [...] Um programa socialista não pode permitir que essa fraseologia burguesa passe em silêncio as *condições* que, só elas, atribuem-lhe sentido. [...] Os burgueses têm excelentes razões para atribuir ao trabalho uma sobrenatural *força de criação* pois, [...] deduz-se [disso] que um homem não possui nada além de sua força de trabalho.

Tomar o trabalho em sua generalidade consiste em aceitar a "fraseologia" dominante, que exerce papel mistificante ao retirá-lo de sua concretude histórica. No caso, dotar o trabalho dessa "sobrenatural *força*

⁴ "Toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma da universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas" (Marx; Engels, 2007, p. 48).

de criação" significa dizer que sua atuação, que engendra transformações nos objetos tornando-os úteis à sobrevivência — fazer uma casa, por exemplo —, seja uma realização das capacidades humanas que aconteceria da mesma maneira em qualquer contexto, espécie de *a priori* imutável: nada mais absurdo! Nos termos de *O Capital*:

O que diferencia as épocas econômicas não é "o que" é produzido, mas "como" (...). Estes [meios de trabalho] não apenas fornecem uma medida do grau de desenvolvimento da força de trabalho, mas também indicam as condições sociais nas quais se trabalha (Marx, 2013, p. 257).

Como sabem todas as pessoas que leram o famoso capítulo sobre o fetiche, a base social sobre a qual as relações de produção, distribuição e consumo se realizam, altera significativamente o modo de se organizar, de se relacionar etc. Do mítico Robinson sozinho em sua ilha até a ilusão de uma associação de pessoas aparentemente livres mas desiguais, passando, por exemplo, pelo trabalho comunal de uma família camponesa e pelas relações de submissão feudais ou escravocratas, o trabalho existe, sem dúvida⁵. No entanto, em cada época, a articulação dessa relação — das pessoas entre si e com o meio que as circundam — acontece de uma maneira específica, e, por conseguinte, a abstração máxima (o trabalho em geral) ganha contornos históricos precisos, cuja influência na vida cotidiana é imensa.

A não ser que alguém ainda defenda a existência legal da corveia, que mulher não deve votar, que o açoite e o cativo tenham que retornar enquanto dispositivos socialmente válidos: não deixa de ser uma vitória, mesmo que restrita ao plano formal, a inexistência jurídica dessas práticas, por mais que muitas delas ainda ocorram.

⁵ "O processo de trabalho, como expusemos em seus momentos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim — a produção de valores de uso —, apropriação do elemento natural para a satisfação de necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana e, por conseguinte, independente de qualquer forma particular dessa" (Marx, 2013, p. 261).

Para não cairmos nessa armadilha de um universalismo abstrato, faz-se necessário buscar no cotidiano as marcas nas quais a luta de classe efetivamente acontece para, assim, escaparmos da eternização típica de certas formulações economicistas⁶.

3 A dimensão estética

Como nota Marx, mesmo que de maneira tangencial, as expressões artísticas ajudam a explicitar essas relações, como o próprio assevera em sua análise sobre *Os mistérios de Paris* de Eugène Sue, romance-folhetim que parece retratar a dinâmica dos miseráveis da cidade, mas, dado o seu "ponto de vista" (Marx; Engels, 2011, p. 214) narrativo, "proclama", ainda que "sem o saber", que "a miséria humana" serve "à aristocracia do dinheiro e da cultura como um *joguinho* para a satisfação de seu amor-próprio [...], para diverti-la" (Marx; Engels, 2011, p. 217).

A importância da obra de arte nessa acepção não pode, por conseguinte, residir no "autodesenvolvimento do objeto concreto" enquanto uma articulação da "enigmática imagem social com as forças de sua individualização" (Adorno, 2007, p. 30); antes, "a profundidade da intuição estética" é dada "pelo impulso a nada aceitar como resultado morto e acabado e a dissolver o mundo humano numa ação recíproca dos próprios homens" (Lukács, 2010, p. 81).

Isto é, não se trata de averiguar a complexidade formal ou a inovação de determinada produção em relação às passadas — característica que por si só pouco diz sobre como a reflexão estética trabalhou as determinações sociais que lhe serviram de matéria-prima —

⁶ "As determinações que valem para a produção em geral têm de ser corretamente isoladas de maneira que [...] não seja esquecida a diferença essencial. Em tal esquecimento repousa, por exemplo, toda sabedoria dos economistas modernos que demonstram a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes" (Marx, 2011b, p. 41).

, mas a maneira pela qual a configuração da obra articula, no seu "mundo próprio" (Lukács, 2011, p. 221) ou "microcosmos" (Benjamin, 2018, p. 138), as tensões da realidade. Nos termos do Benjamin ainda pré-marxista: "não é do nada que ela [a obra de arte] surge, mas sim do caos. [...] A vida que se agita nela deve aparecer paralisada e como que aprisionada" (Benjamin, 2009, p. 91).

É justamente por "aprisionar" as várias forças em constante conflito cotidiano que as obras de arte auxiliam na compreensão da realidade, pois seu "teor histórico" (Benjamin, 2007, p. 130) traz à superfície (do texto, do quadro, da canção etc.) comportamentos e situações que muitas vezes aparecem mistificadas no dia a dia. Os tipos de *Balzac* são exemplares nesse sentido. Em uma nota do livro 1 de *O Capital*, por exemplo, Marx recorre ao romance *Gobseck*, introduzindo um elemento estético no seio das categorizações econômicas. O momento argumentativo, no qual a referência literária desponta, gira em torno da necessidade das mercadorias circularem para que elas possam realizar o mais-valor que lhes foi acrescido pelo capital variável (força de trabalho), na fase de sua produção. Em outros termos, se a riqueza sai do processo de circulação, o capital não se valoriza, não acumula: "aferrolhar o dinheiro para que ele não circule seria exatamente o oposto de sua valorização como capital, e acumular mercadorias para entesourá-las, pura sandice" (Marx, 2013, p. 664).

Nos termos que me interessam, trata-se do "*preconceito popular que confunde a produção capitalista com o entesouramento*" (Marx, 2013, p. 664, grifo meu), ou seja, de uma "mentalidade" (Marx, 2013, p. 663), ou ainda, uma *fraseologia* que por ser entoada aos quatro ventos acaba por engendrar ações. No caso em questão, acho que posso traduzir a confusão com o provérbio "no poupar é que está o ganho".

Ora, é justamente nesse ponto que a remissão ao romance de Balzac aparece, pois como alguém "que estudou tão profundamente os

matizes da avareza", exprime, por meio do "velho Gobseck", a "infantilidade" de "formar um tesouro acumulando mercadorias" (Marx, 2013, p. 664, nota 28a). Postura de quem não está entendendo nada de seu tempo histórico, cuja reflexão estética se faz pela chave do ridículo. Ele acumula de tudo em um quarto de pensão: de comida estragada até itens de prata. Eis a descrição desse cômodo feita pelo personagem-narrador Derville⁷:

Na primeira peça que abri, tive a explicação das palavras que havia julgado insensatas, quando vi os *efeitos* de uma avareza [...]. No quarto contíguo ao que Gobseck expirou havia *pâtés* apodrecidos, uma grande quantidade de mantimentos de toda espécie, e até mariscos, peixes embolorecidos e cuja fetidez quase me asfixiou. [...] Em cima da lareira, numa sopeira de prata, havia avisos de chegada de mercadorias consignadas a seu nome, no Havre; fardos de algodão; barricas de açúcar; tonéis de rum; café; [...] um bazar completo de produtos coloniais (Balzac, 2012, p. 685).

Que se note: o romance não ensina sobre o papel do entesouramento para a sociedade capitalista, mas apresenta o absurdo de poupar por poupar. Estimula, por isso, as pessoas a gastarem e se engajarem no consumo. Ao mesmo tempo e por outra via, expressa, ainda que de modo velado, a ressignificação que a poupança desempenha na dinâmica do modo de produção capitalista. Sua posição, portanto, é a do capital, pois, como demonstram os livros 2 e 3 de *O Capital*, existe, sim, uma função para ela no atual modelo societário.

Ao tratar da necessidade de aumentar a produção (a reprodução ampliada) articulando-a com a esfera da circulação, Marx aponta para a necessidade de um acúmulo de dinheiro para ampliar o potencial produtivo em um próximo ciclo.

⁷ Trata-se de um advogado que intercede em favor de um casamento entre membros da aristocracia decadente, porém culta, e da burguesia endinheirada, mesmo que sem cultura. Trama através da qual o escritor nos conta do verdadeiro tema do romance, os padrões de comportamento do avarento Gobseck.

Para acumular capital, ele tem, antes de tudo, de retirar da circulação uma parte do mais-valor em forma-dinheiro, acumulá-lo como tesouro até que atinja as dimensões requeridas para a ampliação do negócio antigo ou para a abertura de um negócio subsidiário (Marx, 2014, p. 200).

Nessa mesma trilha de demarcar a inescapável direção para a sua autovalorização, esse montante que deve ser reinvestido para incrementar a produção e, por conseguinte, a exploração; pode, como, aliás, é o mais comum, advir do crédito, ou seja, o capital industrial recorre ao capital monetário. A poupança (inclusive da classe trabalhadora) revela, então, seu papel enquanto capital:

O desenvolvimento do sistema de crédito [...] dispõem cada vez mais de todas as poupanças de todas as classes da sociedade, assim como o fato da concentração progressiva dessas poupanças em quantidades nas quais elas podem atuar como capital monetário (Marx, 2017, p. 409).

Como poder-se-ia supor, o romance de Balzac não toca exatamente nessas determinações, mas ao dar forma a uma "base psicocultural" (Fernandes, 2020, p. 34) nos ensina sobre padrões de conduta, revela mistificações de uma conjuntura específica, traça contornos sobre posturas ideologicamente condicionadas etc.

4 Considerações finais

Estabelece-se, com isso, que a presença da obra de arte⁸ no pensamento marxiano não é demonstração de erudição. Como diz Francisco de Assis Silva⁹ (2018, p. 197), a "principal função da literatura" nos escritos de Marx é expor "as contradições do sistema capitalista [...]"

⁸ As referências literárias sem dúvida são as mais abundantes, mas outras ocorrem, como, por exemplo, a aproximação entre a orquestra e a divisão social do trabalho (cf. Marx, 2013, p. 406; Marx, 2017, p. 432-433).

⁹ Agradeço ao professor Mauro Castelo Branco de Moura pela indicação bibliográfica.

seja ao explorar a subjetividade dos personagens, seja para descrever uma situação política e os interesses nela implícito”.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Filosofia da nova música*. Trad. Magda França. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BALZAC, Honoré de. *A comédia humana vol. 3*. Trad. Vidal de Oliveira, Casimiro Fernandes e Wilson Lousada. 3. Ed. São Paulo: Globo, 2012.
- BENJAMIN, Walter. *O Anjo da história*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: UFMG / São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.
- BENJAMIN, Walter. *Ensaios reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krauz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas cidades / Editora 34, 2009.
- BENJAMIN, Walter. *Linguagem, tradução, literatura (filosofia, teoria e crítica)*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. Curitiba: Kottler / São Paulo: Contracorrente, 2020.
- LUKÁCS, György. *Marxismo e teoria da literatura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. São Paulo: Expressão popular, 2010.
- LUKÁCS, György. *Arte e sociedade: escritos estéticos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- MARX, Karl. *Grundrisse: esboço da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política, Livro I: O processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo, Boitempo: 2013.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*, Livro II: O processo de circulação do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo, Boitempo: 2014.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*, Livro III: O processo global da produção capitalista. Trad. Rubens Enderle. São Paulo, Boitempo: 2017.

MARX, Karl. *Miséria da filosofia: resposta à Filosofia da miséria*, do sr. Proudhon. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2018.

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 (1845-1846)*. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família: crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e seus consortes*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Trad. Sueli Tomazini Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2016.

SILVA, Francisco de Assis. *Marx: literatura e crítica da economia política em "O Capital"*. Tese de doutorado (Filosofia). Salvador: UFBA, 2018.

A resolução de uma dívida: considerações sobre *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, de Engels

Walber Nogueira da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.81.11>

1 Introdução

Em 1886, Engels foi instado pelo periódico alemão *Die Neue Zeit* a escrever, em “uma resenha crítica” (*eine kritische Besprechung*) de *Ludwig Feuerbach*, livro do professor dinamarquês C.N. Starcke, publicado um ano antes. O resultado foi *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, texto que saiu nos números 4 e 5 do periódico daquele ano e, posteriormente (1888), foi dado ao público na forma de livro.

Em Nota Prévia à primeira edição da obra, Engels lembra o famoso episódio contado por Marx no Prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, quando os dois — à época — jovens pensadores alemães decidiram “ajustar contas” com suas consciências filosóficas e daí nasceu, “sob a forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana”, um manuscrito, “dois grossos volumes em oitavo” que, não tendo como ser publicado naquele momento (por causa de uma “mudança das circunstâncias”), foi deixado “à crítica roedora dos ratos de tanto melhor

¹ Professor, advogado, tem formação em Psicanálise pelo Instituto Dédalus, é especialista em Filosofia Moderna do Direito pela ESMP/UECE, mestre em Filosofia pela UECE e doutorando em Filosofia pela UFC. É membro do Grupo de Estudos Marxistas (GEM-UFC) e da Rede Nacional de Advogadas e Advogados Populares (RENAP).

E-mail: walber18fortaleza@gmail.com

vontade quanto havíamos alcançado o nosso objetivo principal — auto-entendimento” (Engels, 1982, p. 96). Trata-se de *A Ideologia Alemã*, obra que só seria publicada na União Soviética em 1932.

O auto-intitulado “Segundo Violino”² segue contando que, depois da composição do manuscrito do que mais tarde seria *A Ideologia Alemã*, passaram mais de quarenta anos sem que ele e Marx voltassem ao assunto (ou seja, à crítica da filosofia pós-hegeliana). Lembra também que “sobre a nossa relação com Hegel, pronunciamo-nos em diversas passagens dispersas, contudo, em parte alguma num encadeamento abarcante”. De fato, Marx e Engels nunca escreveram nada de sistemático sobre o pensamento do autor da *Fenomenologia do Espírito*³. Já sobre Feuerbach, no mesmo trecho, Engels nos diz que “sob muitos aspectos, [ele] forma um elo intermédio entre a filosofia de Hegel e a nossa concepção, [e a Feuerbach] nunca tornamos a voltar” (Engels, 1982, p. 96).

Eis que surge o convite do periódico alemão e Engels aproveita para elaborar “uma exposição curta, encadeada, da nossa [dele e de Marx] relação com a filosofia de Hegel, da nossa saída assim como da nossa separação dela”. Ele aproveita também para reconhecer a “influência que Feuerbach — mais do que todos os outros filósofos pós-hegelianos — teve sobre nós durante o nosso período de tempestade e ímpeto (*Sturm und Drang*)”, o que era uma “dívida de honra não saldada” (Engels, 1982, p. 97).

² “I have spent a lifetime doing what I was fitted for, namely playing *second fiddle*, and indeed I believe I acquitted myself reasonably well. And I was happy to have so splendid a first fiddle as Marx”. Engels to Johann Philipp Becker. Disponível em: https://marxists.architexturez.net/archive/marx/works/1884/letters/84_10_15.htm. Acesso em: 04 jan. 2022.

³ Marx, em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel — Introdução* e nos assim chamados *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, fez críticas esparsas a partes dos *Princípios da Filosofia do Direito* e da *Fenomenologia do Espírito*, mas nada de sistemático.

A resolução de uma dívida: considerações sobre
Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, de Engels

Engels, então, volta ao manuscrito que havia sido deixado “à crítica roedora dos ratos” e constata que a seção sobre Feuerbach “não estava completada” e reconhece que seus conhecimentos e os de Marx eram, naquele tempo, ainda limitados:

A parte pronta consiste numa exposição da concepção materialista da história que apenas demonstra quão incompletos eram ainda, naquela altura, os nossos conhecimentos da história econômica. A crítica da própria doutrina de Feuerbach falta; para o presente objetivo era, portanto, inutilizável (Engels, 1982, p. 98).

E Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã está dividido em quatro capítulos. No primeiro, Engels trata da herança filosófica e do pensamento de Hegel; no segundo, discorre sobre o materialismo “vulgar”; no terceiro, se debruça sobre Feuerbach e, no quarto e último, apresenta sinteticamente, em contraposição aos dois pensadores inicialmente analisados, suas conclusões e as de Marx nos campos da filosofia e da história. Vejamos como se dá a análise de Engels.

2 Hegel

Engels está escrevendo em 1886 e o livro de Starcke, que ele resenha, leva-o de volta ao período pré-revolução de 1848 e, para Engels, o que tem acontecido desde então é decorrência desta Revolução⁴.

Como na França, também na Alemanha a revolução filosófica foi a antessala da revolução política. No entanto, na França, a filosofia se contrapunha ao estado, ao passo que, na Alemanha, a filosofia de Hegel era elevada ao nível de filosofia oficial do estado. Ocorre que não foi

⁴ *In verbis*, “O escrito que temos diante de nós leva-nos de volta a um período que, no tempo, fica atrás de nós uma boa geração, mas que se tornou para a geração actual na Alemanha tão estranho como se tivesse já um século inteiro de idade. E, no entanto, foi o período da preparação da Alemanha para a revolução de 1848; e tudo o que desde então tem acontecido entre nós é apenas uma continuação de 1848, apenas execução testamentária da revolução” (*Op. cit.*, p. 07).

percebido nem pelo estado prussiano nem pelos liberais que a filosofia hegeliana era o “prólogo da iminente revolução alemã”⁵.

Em Hegel, o que existe não é apenas real, é também necessário. Isso significa que o que é necessário apresenta-se como racional, como correspondente a razão, já que “está justificado para o tempo e as condições a que deve sua origem” (Engels, 1982, p. 11). No entanto, a realidade não é perene, não é um “atributo que caiba a um estado de coisas social ou político dado em todas as circunstâncias e em todos os tempos” (Engels, 1982, p. 9). Daí que, no curso de seu desenvolvimento, o que é real torna-se irreal, perdendo assim sua necessidade, seu direito de existência, sua racionalidade.

Conforme a dialética hegeliana, o que na história humana é real, torna-se com o tempo irracional e o que na cabeça dos homens é racional está destinado a tornar-se real. Daí que “tudo que existe merece perecer”⁶. Por isso, para Engels, a filosofia de Hegel, fechamento de um movimento que se inaugura com Kant, tem seu caráter revolucionário no fato de que a verdade reside no desenvolvimento histórico, no desenvolvimento do conhecimento filosófico ou de qualquer outro conhecimento, no próprio agir prático: a verdade reside no processo. Daí que não se pode chegar a uma *verdade absoluta* ou a uma *sociedade ideal*⁷ que seja um ponto em que não se pode avançar mais, seja no conhecimento de dado objeto, seja na organização societal. Como nos diz o autor da *Dialética da Natureza*, “todos os estados históricos que se seguem uns aos outros são apenas estádios transitórios no curso de

⁵ Segundo Engels (1975, p. 101), apenas Heinrich Heine o percebeu, o que, conforme Plekhanov, pode ser percebido pela série de artigos que o poeta publicou sobre a Alemanha na *Revue des Deux Mondes*, antes de editá-los em forma de livro.

⁶ Frase do *Fausto*, de Goethe, usada por Hegel.

⁷ Importante ressaltar que o comunismo, para Marx e Engels (2008, p. 103), não é uma sociedade ideal, mas “a expressão *positiva* da propriedade privada supressumida, acima de tudo a propriedade privada *universal*”.

desenvolvimento sem fim da sociedade humana do inferior para o superior” (Engels, 1982, pág. 11).

Hegel reúne todo o desenvolvimento filosófico no seu sistema, embasando-o num conhecimento minucioso da tradição ocidental, desde os gregos até os seus contemporâneos e socorrendo-se de uma apreciação seletiva dos resultados científicos acumulados até a entrada do século XIX, ao mesmo tempo que indicou o caminho para se sair do labirinto dos sistemas filosóficos em direção ao conhecimento do mundo real. Não à toa, o grandioso efeito que seu sistema teve no mundo cultural alemão. Mas tudo isso aconteceu não sem lutas internas. É que os hegelianos dividiam-se em dois grupos: as chamadas “esquerda” e “direita” hegelianas, cuja polêmica girava em torno da determinação “o racional é real, o real é racional”, presente no Prefácio da *Filosofia do Direito*. Sobre estes grupos, assim se expressou Frederico:

A direita hegeliana priorizou o segundo momento da frase para justificar a *racionalidade do real*, entendida por eles como a sociedade e o Estado prussianos onde viviam. Os jovens contestadores [i.e., a esquerda hegeliana], por sua vez, preferiram enfatizar o *racional* para contrapô-lo às mazelas da realidade, para mostrar que o momento da racionalidade ainda não tinha chegado e que ele só se efetivaria mediante a negação do existente e toda a sua gritante irracionalidade. O movimento da razão em direção à realidade, portanto, exige a superação do presente: esse não é, de forma alguma, o ponto final da história, mas um momento a ser necessariamente negado pelo movimento da Ideia em sua marcha inexorável rumo à plena racionalidade (Frederico, 2009, p. 19).

Ainda divagando sobre Hegel, Engels chama atenção para o fato de haver uma contradição entre o método e o sistema de Hegel: enquanto o método enxerga o real como processo, mudança, transformação, o sistema vê o estágio final do Espírito (o do Espírito Absoluto), como o *fim da história*. A conclusão de Engels é que o método hegeliano é revolucionário, mas o sistema é conservador. A ala mais contestadora e

revolucionária do hegelianismo, então, poria ênfase no método, a ala mais conservadora, no sistema.

Neste momento da vida alemã, se destacavam a religião e a política. Conforme o próprio Engels, a política “era um domínio muito espinhoso”, por isso a luta principal virou-se para a religião. Ademais, a crítica da religião era importante porque era necessário criticar a estrutura feudal que ainda existia na Alemanha (o atraso chamado “miséria alemã”⁸) e cujo sistema ideológico se encontrava na religião. Esta situação anacrônica devia ser superada, mas como fazê-lo se todo o organismo social era teologicamente justificado e a injusta ordem social vigente se colocava como portadora da vontade e onipotência divinas e, portanto, como sendo a única possível?

É quando, em 1841, Feuerbach publica *A Essência do Cristianismo*, obra que denuncia o idealismo de Hegel e acelera o processo de dissolução do hegelianismo. Engels fala dessa obra com palavras de entusiasmo: “uma pessoa tem, ela própria, que ter vivido o efeito libertador deste livro, para fazer uma ideia disso. O entusiasmo foi geral: momentaneamente fomos todos feuerbachianos” (ENGELS, 1982, págs. 20). No entanto, havia limites também no pensamento feuerbachiano e, à medida que avançavam em seus estudos, Marx e Engels, vão percebendo estes limites e também elaboram contra ele a devida crítica. A própria Revolução de 1848 vai pôr de lado Feuerbach da mesma forma que este fez com Hegel.

3 Materialismo

Estabelecidas a grandeza e as contradições de Hegel, Engels se debruça sobre o materialismo e o pensamento daquele que, como

⁸ A dramática situação de penúria material de grande parte da população e o atraso das instituições sociopolíticas alemãs que vigia no país na primeira metade do século XIX.

dissemos, acelerou o processo de dissolução do hegelianismo: Feuerbach.

Engels lembra que a questão fundamental da filosofia, notadamente a moderna, é a da relação entre pensar e ser. Esta relação pode também ser posta da seguinte forma: que é o originário: o espírito ou a Natureza? Ou ainda: criou deus o mundo ou existe o mundo desde a eternidade? (Engels, 1982, p. 23-24). A depender da resposta que se dá a esta questão, temos dois grandes grupos: o dos idealistas, que afirmam a precedência do espírito (ou do pensar ou de deus) sobre a Natureza (Hegel está entre estes); e o dos materialistas, que vêem a Natureza (ou o Ser) como precedente (Marx e Engels se posicionam aqui). Além deste, há um outro lado na relação entre pensar e ser: o da possibilidade de conhecimento do mundo real ou, como diz Engels, a “questão da identidade entre pensar e ser” (Engels, 1982, p. 23). Esta questão é respondida afirmativamente por Hegel e negativamente por Hume e Kant.

Engels afirma que Feuerbach parte do hegelianismo para, após uma ruptura com este, chegar ao materialismo. Neste ponto, ele nos oferece uma descrição do que entende por materialismo: “a matéria não é um produto [*Erzeugnis*] do espírito, mas o espírito é ele próprio apenas o produto [*Produkt*] supremo da matéria” (Engels, 1982, p. 29).

A “Ideia absoluta” hegeliana, portanto, nada mais é que fantasia. O mundo material é o único real e, por isso mesmo, o pensamento é produto do cérebro e, numa “inversão materialista”, Engels nos lembra que o espírito é produto da matéria e não o contrário. Esta “inversão” havia sido feita por Feuerbach quando, em crítica a Hegel, ele aponta que o ser é o sujeito e a consciência (ou Ideia), o predicado. Daí a perspicaz colocação de Engels: “o sistema de Hegel representou apenas um materialismo, segundo método e conteúdo idealistamente posto de cabeça para baixo” (Engels, 1982, p. 27).

Ocorre que Feuerbach chega a esta caracterização do materialismo, mas aí ele para. Segundo Engels, Feuerbach confunde o Materialismo (visão de mundo que defende uma determinada concepção da relação ser e pensar) com uma forma particular de como o Materialismo se manifestou num dado período histórico, mais especificamente, o século XVIII (a que Marx e Engels chamam de “materialismo vulgar”, para diferenciar de sua concepção de materialismo, que analisaremos adiante). Ocorre que, à medida que a Ciência e os conhecimentos científicos avançam, avança também a concepção materialista do mundo (e a própria concepção idealista também).

Este materialismo do século XVIII é limitado por ser mecânico, já que, das ciências da Natureza, apenas a mecânica tinha chegado a um desenvolvimento mais avançado. Havia, então, uma aplicação do padrão da mecânica a processos que são de natureza química e orgânica. Outra limitação era “sua incapacidade de apreender o mundo como um processo, como uma matéria compreendida numa continuada formação [*Fortbildung*] histórica” (Engels, 1982, p. 31) (como vimos, esta limitação é superada já em Hegel). Nesta compreensão, podemos perceber que a História, seja da Natureza, seja da sociedade, está ausente. Explica-se: a Ciência não havia se desenvolvido o suficiente para apresentar o desenvolvimento da Natureza ou da sociedade como um processo contínuo que sempre apresenta novos resultados. O próprio Hegel via a Natureza como condenada a repetir sempre o mesmo processo. A compreensão do mundo, expressa no materialismo, reflete esse estágio da Ciência.

Importante falar em Natureza e em sociedade para ressaltar que ambas têm uma história (se desenvolvem, portanto) e uma ciência. Estas ciências, as da Natureza e as da Sociedade, tinham que ser colocadas sobre bases materialistas, mas Feuerbach não percebeu esta necessidade.

Neste ponto, como diz Engels, ele permaneceu “preso nos laços idealistas tradicionais”⁹ (Engels, 1982, p. 35).

4 Feuerbach

Apesar de ser um crítico da religião, o que Feuerbach pretende, conforme Engels, não é superá-la, mas aperfeiçoá-la. A religião procura sua verdade numa imagem fantástica da realidade criada pelos homens: deus¹⁰. Esta imagem fantástica, essência objetivada do homem, é uma abstração, um produto do pensamento. Ocorre que, de um modo semelhante, o homem cuja imagem esse deus é, também não é um homem real, mas igualmente um homem abstrato, portanto, ele próprio também é uma abstração, uma imagem de pensamento (Engels, 1982, p. 44). Feuerbach, então, propõe uma religião do amor, onde a adoração de um Deus seja substituída pela adoração da humanidade, onde a verdade seja encontrada no amor entre Eu e Tu, sem mediações. Como lembra Frederico,

Engels criticou a visão idílica e a-histórica do amor como uma relação natural sem mediação, como se entre dois amantes não passasse toda a sociedade com os seus valores, interesses, critérios mutáveis de “beleza natural”, preconceitos etc. (Frederico, 2009, p. 34).

⁹ Na primeira das *Teses sobre Feuerbach*, Marx escreve que: “O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente. Daí o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo — que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]” (Marx; Engels, 2007, Pág. 533). O materialismo feuerbachiano é meramente contemplativo. Assim, a atividade humana é teórica, não atividade prática.

¹⁰ Para Feuerbach, o homem, desconhecendo suas potencialidades e atributos, os aliena numa entidade fantástica e superior — deus. Assim, aquele que é criador torna-se criatura e vice-versa. Na religião, o homem relaciona-se com sua essência como se esta lhe fosse estranha. Daí que o homem torna-se esvaziado porque ele transfere para deus toda a sua riqueza.

Feuerbach fica, assim, no meio do caminho, não conseguindo extrair maiores conseqüências de sua crítica da religião.

Feuerbach denunciou corretamente o caráter especulativo e místico da filosofia hegeliana e promoveu uma verdadeira “inversão materialista” ao situar como “ponto de partida do conhecimento filosófico a existência de uma realidade objetiva, independente do espírito — uma realidade que consiste em natureza e humanidade” (Netto, 2020, p. 88). No entanto, ele não conseguiu fugir do “reino das abstrações” e chegar à “realidade viva” porque não considerou os homens agindo historicamente e só apreendeu a atividade humana sensível como teoria, não como prática¹¹. Dessa forma, seu pensamento não chega a entender o processo de autotransformação do homem pelo trabalho, não havendo lugar nele para o ato humano de criação, para a História.

Tudo isso vai ser superado por Marx e Engels, cujo pensamento está alicerçado nos homens reais e em seu desenvolvimento histórico. É o que veremos adiante.

5 Marx & Engels

Daqueles jovens pensadores que constituíram a chamada “esquerda hegeliana” (Stirner, os irmãos Bauer, Strauss, Feuerbach), Marx e Engels reconhecem que Feuerbach foi o único verdadeiro filósofo¹², apesar de seus limites. Dada a dissolução do hegelianismo, o retorno ao materialismo era a tarefa que se impunha. Mas Hegel não podia simplesmente ser posto de lado. Como já demonstramos, conforme

¹¹ Tudo isso o impossibilitou de compreender o caráter das revoluções de 1848 (Engels, 1982, p. 52).

¹² Nos *Manuscritos de 1844*, Marx afirma que: “Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador [*Überwinder*] da velha filosofia” (Marx, 2008, p. 117).

A resolução de uma dívida: considerações sobre
Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, de Engels

Engels, o sistema hegeliano era conservador, mas seu método dialético era revolucionário. Este método não podia ser jogado fora.

No entanto, lembremo-nos, a dialética em Hegel é ainda idealista. Hegel vê o real como processo, mas processo de autodesenvolvimento do Espírito. Este desenvolvimento é resultado do trabalho, mas trabalho espiritual¹³.

O próprio Hegel chamava de “metafísico” o velho método de investigação e pensamento. Neste, as coisas são vistas como permanentes, como fixas. Era necessário, portanto, saber o que a coisa era, investigá-la primeiro, antes que transformações se dessem e se processassem nela. Assim é que as ciências da Natureza tomavam as coisas como prontas, acabadas. No entanto, no século XIX, as ciências da Natureza tornam-se ciências dos processos, “da origem e do desenvolvimento dessas coisas e da conexão que liga esses processos naturais num grande todo”¹⁴ (Engels, 1982, p. 59). E é disso mesmo que se trata, em linhas gerais, a dialética hegeliana: transformação, processo, mudança.

Observe-se que estamos tratando da dialética da Natureza. Mas como Engels vê o desenvolvimento (ou História) da Sociedade em comparação com a Natureza? Os processos são distintos. Na Natureza “há puramente fatores cegos, desprovidos de consciência, que atuam uns sobre os outros e em cujo jogo recíproco a lei universal se faz valer [...]. Nada acontece como objetivo consciente querido” (Engels, 1982, p. 62,

¹³ Por isso Hegel não vê o sentido negativo do trabalho, sentido este apontado por Marx nos *Manuscritos de 1844*.

¹⁴ Engels enumera três descobertas que “fizeram avançar a passos de gigante o nosso conhecimento da conexão dos processos naturais”: a descoberta da célula, como a unidade a partir de cuja multiplicação e diferenciação se desenvolve todo o corpo vegetal e animal; a transformação da energia que nos mostrou todas as chamadas forças, que atuam antes do mais na Natureza anorgânica; e a prova, desenvolvida por Darwin, de que o efetivo de produtos orgânicos da Natureza que hoje nos rodeia, incluindo os homens, é o resultado de um longo processo de desenvolvimento a partir de uns poucos germes unicelulares originários e que estes, por sua vez, provieram do protoplasma ou albumina, surgidos por via química (Engels, 1982, p. 60).

63). Já na Sociedade, os agentes, homens e mulheres, são dotados de consciência, agem com reflexão (ou mesmo com paixão) e trabalham com objetivos previamente definidos¹⁵. Entretanto, dados os choques das vontades individuais e a existência do acaso, os objetivos definidos podem não se realizar e as consequências das ações humanas podem ser totalmente inesperadas e até diferentes daquelas planejadas.

Por que é assim?, questiona Engels. Essa questão, aliás, não foi posta pelo velho materialismo, que não investigou que forças motrizes impulsionam a História. Já Hegel reconheceu que os homens agem historicamente, mas não procurou na própria História, na própria vida material dos homens, os poderes que movem a História. Antes, tratou de importar de fora, da ideologia filosófica, esta explicação.

Engels, então, trata de

[...] fundamentar as causas motrizes que aqui se refletem clara ou obscuramente, imediatamente ou em forma ideológica, mesmo em forma celestializada, na cabeça das massas que agem e dos seus dirigentes — os chamados grandes homens — como móveis conscientes (Engels, 1982, p. 66).

São três as causas que ele nos apresenta: as classes, o Estado e a religião.

As classes, surgidas de causas puramente econômicas, têm no conflito de seus interesses uma causa impulsionadora da História. Mais precisamente,

[...] todas as lutas políticas são lutas de classes e todas as lutas de emancipação das classes, apesar da sua forma necessariamente política

¹⁵ Analisando o processo de trabalho, Lukács, seguindo o que Marx já havia mostrado em *O Capital*, chamou a esta reflexão “prévia ideação”: o homem primeiro elabora em sua consciência o resultado que pretende alcançar para, depois, agir para alcançá-lo.

A resolução de uma dívida: considerações sobre
Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, de Engels

— pois, toda a luta de classes é uma luta política¹⁶ —, giram finalmente em torno da emancipação econômica (Engels, 1982, p. 70).

Aqui entra em cena o Estado. O Estado, no plano da aparência, é visto como o elemento determinante das relações sociais. No entanto, é a sociedade civil, o “reino das ligações econômicas” que ocupa o primeiro plano. O Estado é o subordinado. Isso ocorre porque a ordem política é, em última instância, determinada pelas relações econômicas, e não o contrário. O Estado é o primeiro poder ideológico (ou seja, de mistificação) de dominação sobre o homem. Daí que o próprio Estado aparece como determinante sobre a sociedade civil.

Quanto a religião, é evidente seu caráter de mistificação da realidade. Até mesmo seu surgimento se dá em razão de representações enganosas acerca do homem, de sua natureza e da Natureza. Mas o desenvolvimento das religiões, como de toda ideologia, se dá de maneira extraordinária:

Toda a ideologia, porém, uma vez dada, se desenvolve em ligação com o material de representação dado, elabora-o mais; se não não seria nenhuma ideologia, isto é, ocupação com pensamentos como essencialidades autônomas, desenvolvendo-se de modo independente, submetidas apenas às suas leis próprias (Engels, 1982, p. 75).

As religiões estão vinculadas às relações econômico-sociais dadas, como sofrem influências destas condições em seu processo de transformação. Embora a tradição seja um elemento constitutivo das religiões (e um elemento conservador), as transformações que se observam nas religiões se devem às lutas de classes, ou seja, às relações sócio-econômicas mantidas pelos homens em sua sociabilidade.

Por fim, Engels nos diz que, no pós-Revolução de 1848, a Alemanha culta transitou da teoria para a prática. No entanto, os

¹⁶ O Estado é o órgão de uma classe dominante que faz valer o poder desta classe contra a classe dominada. Por isso, a luta contra a classe dominante é uma luta política.

“representantes oficiais” das ciências históricas, a filosofia entre estas, “tornaram-se ideólogos indisfarçados da burguesia e do Estado existente”¹⁷ (Engels, 1982, p. 82) e, por via de consequência, em oposição à classe operária.

Entretanto, o desenvolvimento da Ciência tem respaldo nos interesses da classe operária e está consoante seus interesses. Daí Engels encerrar o texto apontando que:

A nova orientação, que reconheceu na história do desenvolvimento do trabalho a chave para o entendimento da história conjunta da sociedade, dirigiu-se de antemão preferencialmente à classe operária e encontrou aí a receptividade que não procurou nem esperava da ciência oficial. O movimento operário alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã (Engels, 1982, p. 82).

A “nova orientação” não é outra senão a legada por Marx e Engels: a concepção materialista da História.

6 Considerações finais

A obra de Engels analisada é um acerto de contas, como o próprio autor sobre ela se manifestou. Nela, o pensador alemão mostra (e isso está evidenciado em cada capítulo específico) como ele e Marx foram tributários e, fiéis ao método dialético, críticos de Hegel, dos pensadores materialistas e de Feuerbach. Ao tratar de suas conclusões nos campos da Filosofia e da História, Engels apresenta o marxismo como *síntese* (*aufhebung*) destes pensadores.

¹⁷ Este fenômeno, Lukács chamou de “decadência ideológica” (um “sintoma da capitulação objetiva em face das forças reacionárias da história” (Lukács, 2010, p. 93) e o situou no pós-Revolução de 1848.

A resolução de uma dívida: considerações sobre
Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, de Engels

Referências

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã. In: Marx; Engels. *Obras Escolhidas em Três Tomos*. Tomo III. Trad. José Barata-Moura. Lisboa: Editorial Avante, 1982.

ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofia Clasica Alemana*. Sem indicação do tradutor. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.

FREDERICO, Celso. *O Jovem Marx. 1843-1844: As Origens da Ontologia do Ser Social*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

NETTO, José Paulo. *Karl Marx: uma Biografia*. São Paulo: Boitempo, 2020.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É com grande satisfação que compartilhamos, neste livro, uma amostra significativa das pesquisas apresentadas no âmbito do GT Marxismo durante o XIX Encontro Nacional da ANPOF, ocorrido em Goiânia, entre 10 e 14 de outubro de 2022.

O que o leitor encontrará é uma multiplicidade de temas, autores e abordagens, que compõem uma parcela do cada vez mais prolífico panorama de estudos sobre Marx e os marxismos no Brasil. Tanto nos capítulos voltados para a análise exegética de textos clássicos, como naqueles que procuram refletir, a partir das ferramentas conceituais oferecidas tradição dialética, temas candentes e desafios para a vida social contemporânea, os capítulos que compõem este volume demonstram o vigor crescente das pesquisas filosóficas inscritas no âmbito dessa tradição. E, como motivação implícita, fazendo jus ao legado de nosso campo, trazem consigo a esperança renovada de que a reflexão teórica possa contribuir na elaboração de novas práticas sociais, tendo em vista a construção de uma sociedade mais justa e igualitária, livre da égide alienante do capital.

