

MARX E MARXISMOS
TEORIA CRÍTICA
ESTÉTICA E FILOSOFIA DA ARTE



ÍTALO ALVES
ÉMERSON PIROLA
EDUARDO GARCIA LARA
(ORGS.)



XVII SEMANA ACADÊMICA
DO PPG EM FILOSOFIA DA PUCRS
VOLUME 2

ESTE SEGUNDO VOLUME DE ARTIGOS DA **XVII SEMANA ACADÊMICA DO PPG EM FILOSOFIA DA PUCRS** CONTEMPLA OS TRABALHOS APRESENTADOS NAS SESSÕES SOBRE **MARX E MARXISMOS, TEORIA CRÍTICA, ESTÉTICA E FILOSOFIA DA ARTE.**



VOLUME 1

FIENOMENOLOGIA, HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE
ESTRUTURALISMO
FILOSOFIA ALEMÃ



VOLUME 2

MARX E MARXISMOS
TEORIA CRÍTICA
ESTÉTICA E FILOSOFIA DA ARTE



VOLUME 3

FILOSOFIA ANTIGA
FILOSOFIA MEDIEVAL
FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA
FILOSOFIA DO DIREITO



VOLUME 4

CIÊNCIA E EDUCAÇÃO
EPISTEMOLOGIA ANALÍTICA E SOCIAL
FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA
LÓGICA E FILOSOFIA DA MENTE
METAÉTICA

XVII SEMANA ACADÊMICA
DO PPG EM FILOSOFIA DA PUCRS
VOLUME 2

Comitê Científico

Renata Floriano de Sousa

Mestre e Doutoranda em Filosofia pela PUCRS

Áreas de pesquisa: História da Filosofia, Filosofia Clássica, Filosofia Medieval (Escolástica Colonial), Direito Internacional, Direitos Humanos, Feminismo e Violência

Guido J. R. Alt

Mestrando em Filosofia pela PUCRS.

Áreas de pesquisa: Filosofia na Idade Média, Metafísica, Ética e Hermenêutica

Ítalo S. Alves

Mestrando em Filosofia pela PUCRS.

Áreas de pesquisa: Teoria e Filosofia Política e Social

Marcos Lentino Messerschmidt

Mestrando em Filosofia pela PUCRS.

Áreas de pesquisa: Ética, Filosofia Política e Fundamentação da Ética

Sabrina Ruggeri

Mestre e Doutoranda em Filosofia pela PUCRS

Áreas de pesquisa: Filosofia Contemporânea, Metafísica, Estética e Filosofia Política

Tiago dos Santos Rodrigues

Mestre e Doutorando em Filosofia pela PUCRS

Áreas de pesquisa: Filosofia Política Contemporânea, Economia Política, Fundamentações da Ética.

Felipe Fortes Silveira

Mestrando em Filosofia pela PUCRS.

Áreas de pesquisa: Filosofia Francesa Contemporânea, Estruturalismo e Ontologia.

Emerson dos Santos Pirola

Mestrando em Filosofia pela PUCRS.

Áreas de pesquisa: Marxismo, Filosofia Francesa Contemporânea, Virada Ontológica na Antropologia e Ontologia.

João Rizzio Vicente Fett

Mestre e Doutorando em Filosofia pela PUCRS

Áreas de pesquisa: Epistemologia Analítica, Lógica e Filosofia da Mente.

Samuel Vicente Basso Cibils

Mestrando em Filosofia pela PUCRS.

Áreas de pesquisa: Lógica e Epistemologia Analítica.

Tatiane Marks Heck

Mestranda em Filosofia pela PUCRS.

Áreas de pesquisa: Epistemologia analítica e social, filosofia da informação e metafísica analítica contemporânea

Eduardo Garcia Lara

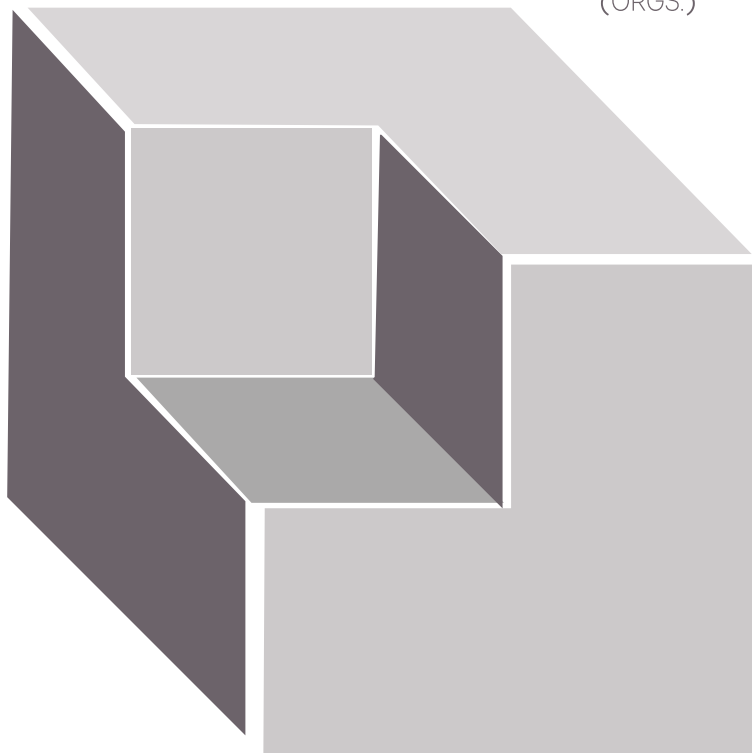
Doutorando em Filosofia pela PUCRS

Área de pesquisa: Idealismo Alemão, Filosofia Social, Dialética

XVII SEMANA ACADÊMICA DO PPG EM FILOSOFIA DA PUCRS **VOLUME 2**

MARX E MARXISMOS
TEORIA CRÍTICA
ESTÉTICA E FILOSOFIA DA ARTE

ÍTALO ALVES
ÉMERSON PIROLA
EDUARDO GARCIA
(ORGS.)



Editora fi

Capa: Tatiane Marks

Diagramação: Lucas Fontella Margoni

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

ALVES, Ítalo; PIROLA, Émerson; LARA, Eduardo Garcia (Orgs.)

XVII Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS: volume 2 [recurso eletrônico] / Ítalo Alves; Émerson Pirola; Eduardo Garcia Lara (Orgs.) -- Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

299 p.

ISBN - 978-85-5696-244-7

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Programa de Pós-Graduação. 3. Anais. 4. Revista. I. Título.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Apresentação	9
---------------------	----------

I - Marx e Marxismos

A autonomia da esfera política no materialismo histórico Lutiero Cardoso Esswein	17
Hegel e os fundamentos metodológicos da crítica da economia política marxiana: breves apontamentos sobre valor e dinheiro na Filosofia do Direito e na Doutrina do Ser Eduardo Garcia Lara	33
Antonio Negri, multidão e classe social - pensar com Marx depois do humanismo Émerson dos Santos Pirola	51

II - Teoria Crítica: História e Política

A crise da normatividade e sua implicação na cidade: uma crítica à urbanização partir da noção de “vida danificada” Denise dos Santos Simões; Talins Pires de Souza	67
Estado e Direito: da violência na origem à greve geral Bruna de Oliveira Bortolini	85
Walter Benjamin: contribuições e diálogos à escrita da História João Evangelista Dos Santos Filho	101

III - Teoria Crítica: Estética e Modernidade

Os choques da modernidade e a melancolia Matheus Hein Souza	115
O problema do narrador e da narração: debate entre Benjamin, Lukács e Adorno Vinícius Canhoto	131
A não-reificação do ator soviético Bruno dos Santos Coelho	157

IV - Teoria Crítica: : Normatividade e Sociedade

Filosofia Social e argumento sócio-ontológico: a instituição social como fonte de pesquisa crítica	
José Henrique Sousa Assai	175
Práticas performativas no escopo da crítica imanente	
Ítalo Alves	187
Reconhecimento e eticidade: a base da reconstrução normativa em Honneth	
Kassius Marques Kirsten	197
Relacionando justiça e gênero: uma construção “meramente cultural”	
Graziella Alcântara Mazzei	207
O papel do reconhecimento e da autonomia nos debates em torno do multiculturalismo	
Odair Camati	221
Filosofia e Educação: Ação, Comunicação e Aprendizagem	
Fernanda Felix de Oliveira	237

V - Estética e Filosofia da Arte

Apontamentos preliminares sobre historiografia e a definição de arte à luz da lebensform wittgensteiniana	
Guilherme Mautone	249
A impossibilidade da autorrepresentação em <i>O nascimento da tragédia</i>	
Thiago Gruner	267
A inquietante presença em <i>O Coração Delator</i>, de Edgar Allan Poe	
Thamise Silva da Rocha	281
As Reflexões de Paul Valéry a respeito da Ditadura	
João Francisco Cortes Bustamante	291

Apresentação

Realizada entre os dias 09 e 11 de outubro de 2017, a XVII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS contou com a apresentação de trabalhos alunos de graduação e pós-graduação de dezoito instituições de todo o Brasil, dos mais variados campos filosóficos e de áreas correlatas. Foram 109 comunicações distribuídas em 27 sessões, além de cinco palestras principais e uma mesa-redonda, totalizando mais de 22 horas de apresentação.

Ao montarmos a programação de palestras, procuramos contemplar um amplo espectro de saberes, passando por áreas como Metafísica, Ética, Filosofia Política, Feminismo, Estética e Lógica. As falas, distribuídas ao longo dos três dias de evento, foram proferidas por Hans-Georg Flickinger (Kassel), falando sobre a “Crítica e Metafísica: o legado filosófico de Karl Marx”; Ricardo Timm de Souza (PUCRS), discorrendo sobre “A destruição da idolatria”; Pedro Savi Neto (PUCRS), apresentando a “Justiça anamnética e dever de memória em Reyes Mate”; Juliana Missaggia (UFMS), expondo as “Contribuições da teoria feminista para a ética: uma introdução crítica”; e Frank Sautter (UFMS), explicando a “Abordagem informacional à lógica”. Além do rico debate suscitado pelas palestras, tivemos a oportunidade de promover a mesa-redonda “Ética e Estética: Um diálogo entre a arte e a política”, com a presença de Ronel Alberti da Rosa (PUCRS), Davide Carbonai (UFRGS) e Gaudêncio Fidélis.

Os quatro volumes agora publicados são resultado das comunicações realizadas durante a Semana e estão assim organizados:

- **Volume 1** - *Fenomenologia, Hermenêutica e Psicanálise; Estruturalismo; Filosofia Alemã*. (Organizadores: Felipe Fortes, Sabrina Ruggeri e Tiago Rodrigues)
- **Volume 2** - *Marx e Marxismos; Teoria Crítica; Estética e Filosofia da Arte*. (Organizadores: Ítalo Alves, Émerson Pirola e Eduardo Garcia.)
- **Volume 3** - *História da Filosofia; Filosofia Política Contemporânea; Filosofia do Direito*. (Organizadores: Guido J. R. Alt, Marcos Messerschmidt e Renata Floriano de Sousa)
- **Volume 4** - *Ciência e Educação; Epistemologia Analítica e Social; Filosofia Política Contemporânea; Lógica e Filosofia da Mente; Metaética*. (Organizadores: João Fett, Samuel Cibils e Tatiane Marks.)

A comissão responsável pela organização da XVII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS foi composta pela doutoranda Renata Floriano de Sousa, além dos mestrandos Guido J. R. Alt, Ítalo Alves e Marcos Messerschmidt. A comissão científica, responsável pela organização destes quatro volumes, foi composta por Eduardo Garcia, Émerson Pirola, Felipe Fortes, Guido J. R. Alt, Ítalo Alves, João Fett, Marcos Messerschmidt, Renata Floriano de Sousa, Sabrina Ruggeri, Samuel Cibils, Tatiane Marks e Tiago Rodrigues.

Gostaríamos de agradecer o apoio do PPG em Filosofia da PUCRS, em especial ao seu coordenador, Prof. Dr. Agemir Bavaresco, e à secretária Andréa Simioni, sem os quais nem o evento nem a presente publicação seriam possíveis, bem como a cada um dos palestrantes. Estendemos o agradecimento aos membros da comissão científica e a todos os autores que colaboraram na elaboração destes volumes.

* * *

No presente volume, concentram-se os trabalhos sobre Marx e marxismos, teoria crítica, estética e filosofia da arte. Os textos aqui

publicados foram originalmente apresentados em seis sessões da XVII Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS – a sessão “Marx e Filosofia Social”, que ocorreu na manhã do dia 9 de outubro de 2017; as sessões “Estética e Filosofia da Arte 1” e “Teoria Crítica: Última Geração”, que ocorreram na tarde do dia 9 de outubro; a sessão “Filosofia”, que ocorreu na manhã do dia 10 de outubro; e, por fim, as sessões “Teoria Crítica: Primeira Geração”, “Estética e Filosofia da Arte 2” e “Filosofia da Ciência e Educação”, que ocorreram na tarde do dia 10 de outubro. Para fins de organização, os capítulos do volume foram divididos em cinco seções, que visam a espelhar as sessões do evento: *Marx e marxismos*, *Teoria crítica: história e política*, *Teoria crítica: estética e modernidade*, *Teoria crítica: normatividade e sociedade* e *Filosofia da arte*.

Os trabalhos apresentados na Seção I – *Marx e marxismos* analisam as reflexões de Karl Marx (1818–1883) sobre a sociedade capitalista – tanto seu lugar no âmbito de uma teorização mais ampla sobre a história, dentro do arcabouço do materialismo histórico, quanto suas especificidades e tendências internas –, e sua influência nas mais diversas áreas e temas da teoria social contemporânea. A seção conta com os trabalhos de Lutiero Cardoso Esswein (*A autonomia da esfera política no materialismo histórico*), Eduardo Garcia Lara (*Valor, mercadoria e circulação na Filosofia do direito: uma leitura marxiana*) e Émerson dos Santos Pirola (*Antonio Negri, multidão e classe - pensar com Marx depois do humanismo*).

A seção II – *Teoria crítica: história e política* reúne artigos da chamada primeira geração da teoria crítica frankfurtiana. Ainda que o estatuto da relação de Walter Benjamin com a Escola de Frankfurt seja de possível polêmica, é usual ligar o autor aos tradicionais nomes de Theodor Adorno e Max Horkheimer, visto que é a partir de um campo comum de problemáticas e conceitos que os autores produziram suas críticas da história, da ideologia, do direito e, de uma maneira geral, da política. A seção é composta pelos trabalhos de Talins Pires de Souza (*Gentrificação e políticas públicas segundo a vida danificada em Theodor W. Adorno*), Bruna de Oliveira Bortolini (*Violência e*

legalidade: a crítica de Walter Benjamin ao direito como “destino”) e João Evangelista Santos Filho (*Walter Benjamin e a historiografia*).

Na seção *III – Teoria crítica: estética e modernidade*, encontram-se, retomando, trabalhos realizados sobre os autores ligados, direta ou indiretamente, à primeira geração frankfurtiana, como Benjamin e Adorno, além de György Lukács, uma de suas principais influências. Diferentemente da seção *II*, porém, aqui o foco das problemáticas dos artigos é intimamente ligado à questões estéticas e artísticas – o que não quer dizer, vale salientar, que não o sejam, também, sociais e políticos, visto que é nas artes e na estética que os primeiros frankfurtianos concentraram suas pesquisas em um intento de caracterização da modernidade e de seus possíveis caminhos. Nesta seção constam os artigos de Matheus Hein Souza (*Os Choques da Modernidade e a Melancolia*), Vinícius Canhoto (*O problema do narrador e da narração: debate entre Benjamin, Lukács e Adorno*) e Bruno dos Santos Coelho (*A não-reificação do ator soviético*).

Os trabalhos apresentados na seção *IV – Teoria crítica: normatividade e sociedade* giram em torno do que se convencionou chamar de segunda e terceira gerações da teoria crítica frankfurtiana. Aquela, influenciada pelas viradas linguística e normativa operadas por Jürgen Habermas, principalmente em *Teoria da Ação Comunicativa e Consciência Moral e Agir Comunicativo*; esta, encabeçada por Axel Honneth e interlocutores, autores em geral norte-americanos e ligados a uma compreensão expandida da Escola de Frankfurt, como Nancy Fraser e Charles Taylor, preocupados com questões envolvendo justiça social e multiculturalismo. Os trabalhos apresentados lidam com questões atuais sobre as fontes da normatividade social, condições e efetividade da justiça e os desafios teóricos da teoria social contemporânea. A seção conta com os trabalhos de José Henrique Sousa Assai (*Filosofia social e argumento social-ontológico: breves considerações sobre a instituição social como fonte de pesquisa crítico-normativa*), Ítalo Alves (*Práticas performativas no escopo da crítica imanente*); Kassius Marques Kirsten (*Liberdade e Reconhecimento: propósitos de uma eticidade em teorias da justiça*), Graziella Mazzei

(*Relacionando justiça e gênero: uma construção “meramente cultural”*) e Odair Camati (*O papel do reconhecimento e da autonomia nos debates em torno do multiculturalismo*).

Por fim, a seção V – *Filosofia da Arte* elenca trabalhos que estabelecem diálogos vivos entre filosofia da linguagem, teoria e filosofia da arte, literatura e política – tanto de forma teórica, com apresentação de projetos filosóficos particulares e discussão de questões críticas ou de tendências teóricas operadas historicamente, quanto através de análises detidas de obras específicas através de questões propriamente filosóficas. São apresentados os trabalhos de Thiago Gruner (*A (im)possibilidade da autorrepresentação em “O nascimento da tragédia”*), Guilherme Mautone (*A Vida da Arte: da introdução da 'lebensform' de Wittgenstein no cenário fraturado da historiografia da arte*), Thamise Silva da Rocha (*A inquietante presença em O Coração Delator, de Edgar Allan Poe*), e João Francisco Cortes Bustamante (*As reflexões de Paul Valéry a respeito da Ditadura*).

Organizado a partir de apresentações feitas no decorrer de três dias de evento, os trabalhos que apresentamos neste volume formam uma mostra representativa, considerado o recorte temático, das pesquisas conduzidas atualmente no Brasil em nível de pós-graduação. Espera-se que o material possa servir tanto para o leitor que procura uma primeira introdução aos temas abordados quanto para o que busca um retrato dos temas atualmente em discussão nos campos de estudos sobre Marx e marxismos, teoria crítica, estética e filosofia da arte.

Ítalo Alves
Émerson Pirola
Eduardo Garcia Lara

I

Marx e Marxismos

A autonomia da esfera política no materialismo histórico

Lutiero Cardoso Esswein¹

A interpretação ortodoxa do materialismo histórico, também denominada de economicista ou de determinista, se define por atribuir à teoria da história de Marx a tese de que, em cada período histórico, as relações de produção mais eficientes em desenvolver as forças produtivas predominam ou estão em vias de predominar. Entre seus primeiros adeptos se destacam Kautsky, Plekhanov e Labriola. Nas discussões contemporâneas, o principal defensor do determinismo é Gerald Cohen; por sua posição central nos debates concernentes a esta interpretação, sua exposição será usada neste texto como paradigma da interpretação ortodoxa do materialismo histórico.

O principal texto de Marx utilizado pelos adeptos do determinismo para sustentar sua interpretação é o *Prefácio do Para uma Crítica da Economia Política*. Nele, Marx afirma que:

[...] na produção social da sua vida os homens entram em determinadas relações necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada etapa de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais [...].

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bolsista: CAPES. E-mail: Lutieroess@gmail.com

Numa certa etapa do seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é apenas uma expressão jurídica delas, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham até aí movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se em grilhões das mesmas. Ocorre então uma época de revolução social. (MARX, 2008, p.47).

A compreensão do que Marx está afirmando neste parágrafo depende da exposição do significado de seus conceitos principais. Estes, tais como relações de produção, forças de produção e, implicitamente, as classes econômicas, são para a teoria de Marx os elementos mais simples e abstratos, porém também os mais essenciais para se compreender a totalidade social, pois de suas características dependem as determinações de outras esferas da sociedade. Como afirma Cohen em seu livro denominado de *Karl Marx's Theory of History*, o materialismo histórico atribui um caráter funcional às instituições políticas e às formas gerais de pensamento de uma época: elas devem ser tais que permitam o bom funcionamento das relações de produção vigentes. Deste modo, as relações de produção - a que Marx denomina de base econômica, em contraposição aos demais aspectos da sociedade, que formam a sua superestrutura -, estabelecem determinações às instituições políticas e formas gerais do pensamento de uma época.

O conceito de forças de produção diz respeito a tudo aquilo que agrega ao poder de produção dos indivíduos e da sociedade. Fazem parte das forças de produção ferramentas e máquinas utilizadas para produzir e formas de cooperação do trabalho que aumentam a capacidade da produção. Em suma, este conceito se refere à capacidade humana de controlar a natureza e diminuir a escassez material.

As relações de produção dizem respeito às relações entre os indivíduos de uma sociedade quanto à apropriação e controle dos recursos de produção. As relações de produção em que há a

propriedade privada dos meios de produção são relações estabelecidas entre um grupo de indivíduos que controla os recursos de produção, a saber, os meios de produção e a força de trabalho, e os indivíduos que não possuem propriedade sobre meios de produção e têm sua força de trabalho sob controle do primeiro grupo. Estes grupos são chamados de classes. O primeiro grupo é denominado de classe dominante. O segundo grupo de classe dominada ou de "produtores imediatos". As relações de produção são assim relações que determinam quem controla os recursos produtivos e estabelece os fins da produção. Os indivíduos que formam a classe dominante organizam a produção de acordo com seus interesses individuais e de classe.

Uma sociedade não é formada apenas por uma relação de produção: a base econômica diz respeito a um intrincado conjunto de relações de produção que se conectam no processo de produção material. Quando temos em consideração todas as relações de produção existentes em uma sociedade, assim como sua superestrutura, temos então a totalidade concreta desta sociedade, a sua formação social. As formações sociais são caracterizadas conforme a que tipo de relação de produção suas instituições políticas e crenças favorecem. Uma formação social feudal ou capitalista se define como tal porque as crenças ideológicas e as instituições políticas desta sociedade favorecem a classe feudal ou capitalista².

Com a elucidação destes conceitos, é possível agora apresentar a análise determinista do *Prefácio* do livro *Para uma Crítica da Economia Política*. Segundo Cohen em seu livro anteriormente citado, Marx estaria afirmando que o processo de

² É neste sentido que Perry Anderson, em seu *Lineages of the Absolutist State* (1974), caracteriza a idade moderna, em seu recorte espacial europeu-ocidental, como sendo constituída principalmente de formações sociais feudais: ainda que neste período as relações feudais estivessem declinando, e as relações capitalistas - tanto o capital mercantil quanto o arrendamento de terra e mesmo o capital manufatureiro - estivessem abarcando um número cada vez maior de agentes econômicos, as instituições políticas destas sociedades visavam à defesa dos interesses dos senhores feudais, e deste modo, estas sociedades são caracterizadas como formações sociais feudais.

sucessão de relações de produção se dá pela substituição de relações de produção menos eficientes em desenvolver as forças de produção por relações de produção com maior eficiência neste desenvolvimento. As relações de produção que predominam em uma época são aquelas mais capazes de desenvolver as forças de produção, e sempre que aparecerem novas relações de produção com maior capacidade em desenvolver as forças produtivas, elas necessariamente vão prevalecer sobre as que predominavam até então. Esta tese é denominada de tese da primazia.

Quando uma relação de produção impede que outra mais eficaz em desenvolver as forças de produção se torne a relação econômica predominante, ela está contendo também o potencial da sociedade em aumentar sua riqueza material. Segundo a interpretação determinista do materialismo histórico, Marx estaria afirmando que a relação econômica mais capaz de aumentar as forças produtivas humanas sempre irá prevalecer. Quando se dá esta substituição de uma relação de produção por outra, temos então uma transformação na estrutura econômica da sociedade.

Cohen propõe a tese da escolha racional como justificativa para a tese da primazia: posto que os seres humanos são seres racionais, e posto que eles vivem sob condições de escassez material, eles sempre farão a escolha racional de relações de produção que diminuam sua escassez material. A justificativa de Cohen para a tese da primazia, tal como caracterizada acima, se mostra como sendo universalista: em qualquer período histórico, a substituição de uma relação de produção por outra se dará pelos mesmos motivos.

A exposição feita até aqui da concepção determinista do materialismo histórico parece bastante plausível: indivíduos que produzem socialmente e que, deste modo, compartilham dos frutos da produção social, vão sempre preferir aquelas relações que mantêm entre si que aumentam a sua capacidade de criar riqueza. Entretanto, esta exposição abstrai de uma determinação essencial da maioria das sociedades: a de que estas são constituídas por classes.

As relações de produção se configuram como relações de poder de um grupo de indivíduos sobre os meios de produção e a força de trabalho. Disto se segue que a substituição de uma relação de produção predominante por outra equivale à substituição de uma classe dominante por outra. A classe dominante da forma econômica defasada vai pretender preservar esta organização social. Ainda que a substituição de uma relação de produção defasada por outra que já se mostra factível e que exhibe uma capacidade maior em desenvolver as forças de produção seja um avanço da capacidade de aumentar a riqueza da sociedade, para os indivíduos da classe dominante daquela forma social defasada esta substituição representa a perda de sua posição social de domínio e privilégio. Sendo assim, é racional esperar que os indivíduos desta classe façam de tudo para manter a relação de produção vigente.

Por definição, a classe dominante controla a superestrutura e vai utilizar a mesma para preservar a ordem econômica vigente. É na instância da superestrutura, na luta entre ideias e pelo poder do estado, que se realiza o conflito entre classes. O estado é um elemento central da superestrutura, pois sendo ele o monopólio da força, é o poder coercitivo capaz de impor sobre as demais classes a vontade daqueles grupos sociais que o controlam. Uma revolução é a transferência do poder do estado de uma classe para outra. A partir do momento em que uma classe toma o estado, despojando seu controle de outra, ela deve fazer valer seus interesses específicos de classe, modificando as instituições que antes eram utilizadas para os interesses da classe dominante anterior, fazendo delas meios para atingir seus fins, criando as condições sociais para a melhor realização destes fins. Portanto, a substituição de uma relação de produção por outra somente é possível por meio de uma luta entre classes, luta esta cujo objetivo principal é o controle do estado. Deste modo, a luta entre classes é o mecanismo essencial pelo qual se dá a substituição de uma relação de produção defasada por outra mais eficiente sob a perspectiva da capacidade de produção.

Se for assumido que a substituição de uma relação de produção por outra mais eficiente em desenvolver as forças de produção é inevitável, tal como afirma a tese da primazia, e se for assumido também que esta substituição somente pode se realizar por meio de uma luta entre classes, disto se segue necessariamente que aquela classe à qual corresponde uma forma de propriedade mais eficiente em desenvolver as forças de produção necessariamente sobrepujará a classe dominante cuja forma de propriedade dos meios de produção é menos eficiente. Com isto, pode-se concluir que, para o determinismo tecnológico de Cohen, o resultado da guerra entre classes já está pré-determinado pelo conflito entre relações de produção e forças de produção.

Cohen argumenta que a racionalidade dos indivíduos que pertencem às classes dominadas de uma formação social leva a que eles se esforcem para transformar a estrutura econômica da sociedade quando se apresenta a possibilidade de uma relação de produção mais eficiente quanto à capacidade de criar riqueza. Para Cohen, isso se deve à sua concepção de escolha racional. Admitindo esta racionalidade e o surgimento de novas relações de produção factíveis mais eficientes, o autor conclui que o número de indivíduos da classe dominada que se juntarão para transformar a estrutura econômica é tal que a substituição de uma relação de produção por outra mais eficiente se torna inevitável. Esta é sua tese da escolha racional reformulada para incluir os elementos do conflito político.

A tese da primazia estabelece que, para que uma relação de produção predomine em uma época, é condição necessária e suficiente que esta forma econômica seja a mais eficiente em desenvolver as forças de produção. Porém, é possível construir uma crítica à interpretação determinista de Marx a partir de outros textos em que o autor propõe condições políticas necessárias para que se realize uma revolução na base econômica da sociedade que não se mostram vinculadas ao desenvolvimento das forças de produção. Como afirma Levine em *Arguing for Socialism* (1984), estas condições são a formação de uma consciência e identidade de

interesses de classe, a organização política das classes revolucionárias e a incapacidade da classe dominante vigente em se perpetuar no poder.

A concepção de Marx de que existem condições históricas particulares para a formação de uma consciência de classe pode ser apresentada como uma refutação da tese da escolha racional de Cohen. Segundo esta última, os indivíduos pertencentes às classes subjugadas de uma formação social refletem e agem fundamentados restritamente em uma compreensão racional das suas condições materiais de produção e de seus interesses de classe. Entretanto, para Marx, diversos elementos provenientes das condições econômicas e do conflito político obscurecem a compreensão das relações de produção e de identidade de classe. A este fenômeno de obscurecimento Marx dá o nome de ideologia. Segundo Allen Wood em seu livro *Karl Marx* (2004), podemos distinguir duas formas distintas de ideologia: “ideologia funcional”, que diz respeito às crenças de uma sociedade que legitimam determinadas relações de produção e mesmo práticas de exploração econômica inerentes a algumas; e a “ilusão ideológica”, que consiste em uma falsa concepção da realidade na qual as relações materiais de produção aparecem obscurecidas. Ambos os sentidos de ideologia não são excludentes entre si, e em geral, aparecem imbricados. Sobre a ideologia em seu sentido funcional, Marx afirma que:

As ideias da classe dominante são as ideias dominantes em cada época, quer dizer, a classe que exerce o poder objetivo dominante na sociedade é, ao mesmo tempo, seu poder espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios para a produção material dispõe ao mesmo tempo, com isso, dos meios para a produção espiritual, o que faz com que lhe sejam submetidas, da mesma forma e em média, as ideias daqueles que carecem dos meios para produzir espiritualmente. As ideias dominantes não são outra coisa a não ser a expressão ideal das relações materiais dominantes. (MARX, 2007a, p.71).

Ou seja, a classe dominante de uma época possui os meios para estabelecer certas crenças legitimadoras das práticas de exploração das demais classes. Um exemplo deste sentido de ideologia são as relações feudais. A exploração econômica inerente a elas é imediatamente visível aos indivíduos da classe explorada: o servo sabe muito bem o tempo de trabalho que ele realiza para si e o tempo de trabalho que ele realiza para o seu senhor. Porém, impera nesta época a crença de que as relações econômicas que lhe são próprias são necessárias, imutáveis³.

A ideologia em seu sentido de ilusão ideológica diz respeito ao obscurecimento na consciência dos indivíduos quanto às suas próprias relações materiais. O exemplo mais citado deste tipo de ideologia é o fetichismo das mercadorias. As relações mercantis encobrem o fato de que por trás das mercadorias que são trocadas no mercado está o trabalho humano materializado; e deste modo, fica encoberto também que os indivíduos trocam os seus produtos em proporção ao trabalho objetificado nos mesmos. Quando a produção mercantil se torna produção capitalista, esta forma de fetichismo obscurece a exploração que se dá na relação entre o capitalista e o assalariado: ao contrário do servo, o assalariado não tem consciência de que parte do tempo de trabalho que ele realiza não lhe é paga, tornando-se excedente absorvido pelo capital em seu processo de acumulação. Deste modo, a ilusão ideológica do fetichismo do capital é também uma forma de ideologia funcional, pois ao encobrir a exploração que se dá no processo de produção capitalista, contribui para atenuar a revolta da classe explorada.

Deste modo, o conceito de ideologia apresenta uma barreira à veracidade da tese da escolha racional de Cohen, pois dependendo do contexto histórico em que se dá a produção material, pode ocorrer um obscurecimento na consciência dos indivíduos das

³ Levine em *Arguing for Socialism* (1984) aponta como uma forma de ideologia funcional no capitalismo o sentimento de individualismo, que acaba impossibilitando o surgimento de qualquer interesse comum de classe, criado por mecanismos como a concorrência dentro do mercado de trabalho e ideais de vida voltados ao consumo individualista.

classes subjugadas quanto à sua identidade de classe ou interesse comum de classe. Os servos na idade média eram incapazes de formar uma força política de classe capaz de derrubar o regime feudal, pois sua condição material de existência, que implicava em um isolamento dos produtores imediatos entre si, dificultava o reconhecimento destes indivíduos de pertencerem a um mesmo grupo social como também de compartilharem interesses comuns em oposição aos interesses de outras classes⁴.

Marx estabelece como uma das condições que possibilitam uma revolução comunista o processo de tomada de consciência dos proletários de pertencerem a uma mesma classe. No *Manifesto Comunista*, o autor propõe que a própria burguesia desenvolve as condições para que os proletários tomem consciência de seu pertencimento a um mesmo grupo social. Isto se deve a que, por meio do desenvolvimento da grande indústria, ocorre uma concentração de trabalhadores em poucas unidades produtivas, ao contrário do trabalho efetuado no campo durante o modo de produção feudal que se caracteriza como sendo disperso. Esta concentração dos trabalhadores em espaços menores facilita a comunicação e identificação dos indivíduos entre si de pertencerem a um mesmo grupo social, possibilitando o desenvolvimento de uma consciência de classe. Além disto, o desenvolvimento da indústria do século XIX aumentou a demanda por trabalho de baixa qualificação, criando uma massa crescente de proletários exercendo funções que não exigiam qualquer complexidade e mal remunerados. Esta constituição de iguais condições materiais de existência favorecia também a identificação dos indivíduos de pertencimento a uma mesma classe. Como afirma o autor alemão:

[...] com o desenvolvimento da indústria, o proletariado não apenas se multiplica; comprime-se em massas cada vez maiores,

⁴ Jon Elster, em *Making Sense of Marx*, propõe que os escravos no mundo antigo eram incapazes de constituir uma força política de classe em razão de provirem de culturas diferentes, dificultando a comunicação e constituição de uma identidade comum.

sua força cresce e ele adquire consciência dela. Os interesses, as condições de existência do proletariado se igualam cada vez mais à medida que a máquina extingue toda diferença de trabalho e quase por toda parte reduz o salário a um nível igualmente baixo. (MARX, 2007b, p.47)

A tendência de uma constituição de condições homogêneas de existência às quais eram submetidos os trabalhadores nas formações capitalistas desenvolvidas do século XIX acabou se revertendo no desenvolvimento ulterior do capitalismo. A divisão social do trabalho se diversificou, como também os trabalhos e técnicas exigidas por aquela. Foi constituída uma hierarquia financeira e de poder no seio da própria classe trabalhadora. Com isto, as condições de existência do proletariado se tornaram cada vez mais heterogêneas, dificultando a formação de uma identidade de classe entre os trabalhadores.

A tese da escolha racional supõe indivíduos que agem segundo o interesse de sua classe. Porém, como mostrado acima, a formação de uma identidade de classe depende das condições materiais de produção e da conjuntura política. Sendo assim, a explicação universalista da história segundo a qual os indivíduos das classes subalternas sempre agirão racionalmente e segundo os interesses de sua classe quando as relações de produção vigentes estiverem defasadas vai de encontro com o fato de que a possibilidade de se formar uma consciência de classe depende das particularidades de cada modo de produção.

A formação de uma consciência de classe faz parte das condições políticas de uma revolução, assim como a capacidade de organização das classes revolucionárias e a capacidade de organização da classe dominante vigente à qual interessa a manutenção das relações de produção que correspondem a esse seu domínio de classe. No *Manifesto Comunista*, Marx descreve o desenvolvimento da capacidade de organização da classe proletária tendo em vista uma revolução comunista. Segundo o filósofo alemão, a classe trabalhadora se constituía como uma massa

dispersa e sem coesão até ser organizada politicamente pela burguesia, com a finalidade de combater a classe dominante vigente até então, a classe dos senhores feudais. Esta primeira forma de organização é o gérmen que se desdobra em uma força política autônoma.

No mesmo texto, o filósofo alemão também estabelece a capacidade de comunicação e deslocamento como elementos importantes para a organização de uma classe revolucionária:

[...] O verdadeiro resultado de suas lutas não é o êxito imediato, mas a união cada vez mais amplas dos trabalhadores. Esta união é facilitada pelo crescimento dos meios de comunicação criados pela grande indústria e que permitem o contato entre operários de diferentes localidades. Basta, porém, este contato para concentrar as numerosas lutas locais, que têm o mesmo caráter em toda parte, em uma luta nacional, uma luta entre classes. Mas toda luta de classes é uma luta política. E a união que os burgueses da Idade Média, com seus caminhos vicinais, levaram séculos a realizar os proletários modernos realizam em poucos anos por meio de ferrovias. (MARX, 2007b, p.48)

Marx coloca também a constituição de alianças entre classes dentre as condições de organização de uma classe revolucionária. A derrubada do estado absolutista somente foi possível porque a burguesia se aliou às classes subalternas presentes na formação social feudal. Este elemento das condições políticas de uma revolução acaba se apresentando em concordância com a tese da escolha racional, pois segundo a exposição de Marx, é vantajoso aos indivíduos que fazem parte do proletariado, no que concerne às expectativas de ascensão social, que o regime feudal seja sobrepujado pelo modo de produção capitalista. Quanto às condições relativas à revolução comunista, Marx dá pouca atenção à aliança do proletariado com as demais camadas sociais, pois segundo suas previsões, fundamentadas naquilo que se apresentava como tendência em meados do século XIX, a classe proletária absorveria um imenso contingente proveniente das fileiras das

classes médias, consequência da concentração de capital. Com isto, a fração da sociedade abarcada pela classe proletária seria grande o suficiente para derrubar o regime capitalista.

Mesmo se supusermos que as condições políticas de formação de uma identidade e consciência de classe e de capacidade de organização da classe revolucionária sejam satisfeitas, ainda assim seria necessário para que houvesse uma revolução da base econômica de uma sociedade que a classe dominante das relações de produção defasadas não tivesse a capacidade de conter o movimento revolucionário. Que exista a possibilidade de relações de produção factuais mais eficientes em gerar riqueza que as que predominam no momento atual, e que exista uma classe revolucionária organizada tendo em vista a derrubada da formação social vigente, disto não se segue que aquela classe que controla a superestrutura da sociedade não conseguirá, por meio de seus recursos políticos e ideológicos, se perpetuar no poder do estado. Na disputa pelo poder deste último, a classe dominante vigente sempre leva vantagem por ter ao seu dispor, de antemão, o próprio estado como recurso para combater seus adversários⁵.

A partir do que foi dito sobre as condições políticas de uma revolução, pode ser feita agora uma reconsideração da tese da escolha racional de Cohen. Segundo esta, a perspectiva de novas relações de produção mais eficientes em produzir riqueza gera uma expectativa de aumento de bem-estar material nas classes subalternas, que são constituídas pela maior fração da sociedade. A expectativa de diminuição da escassez material da maioria das pessoas de uma sociedade seria condição necessária e suficiente para tornar as revoluções inevitáveis. Entretanto, como mostrado acima, as condições políticas para que uma revolução se realize não se reduzem às motivações racionais vinculadas à diminuição de

5 Por exemplo, em seu *Lineages of the Absolutist State*, Perry Anderson explica que o estado absolutista foi o instrumento por meio do qual a classe feudal se manteve no poder por séculos apesar de sua forma de propriedade ser menos eficiente em desenvolver as forças de produção do que a propriedade capitalista e de sofrer pressão política tanto das camadas urbanas quanto dos camponeses.

escassez material e ao número de indivíduos aos quais interessaria uma revolução. As motivações ligadas à expectativa de aumento do bem-estar material e o número de indivíduos que ingressam em forças revolucionárias realmente importam nas explicações de Marx, como por exemplo, na aliança da burguesia com outras classes dominadas para derrubar o regime feudal, porém, sem a formação de uma identidade de interesses de classe, que independe do aumento das forças de produção, e sem uma capacidade de organização política, que também é uma variável não condicionada pelo desenvolvimento das forças de produção, a transformação da base econômica se mostra impossível. Deste modo, a tese da escolha racional se mostra insuficiente para justificar a tese da primazia.

A tese da escolha racional não é formulada por Marx. Ela é construída por Cohen na tentativa de estabelecer uma justificativa para a tese da primazia. Se aceitarmos que esta última está de acordo com a formulação de Marx do materialismo histórico exposta no *Prefácio* do livro *Contribuição à Crítica da Economia Política*, fica então caracterizada uma lacuna ou mesmo incompatibilidade entre ela e a tese das condições políticas de uma revolução. Não há nenhum vínculo necessário entre o desenvolvimento das forças produtivas e as condições políticas necessárias de uma revolução, a saber, a formação de uma consciência de classe, a capacidade de organização da classe revolucionária e a incapacidade da classe dominante vigente em se perpetuar no poder. Deste modo, a afirmação de que as relações de produção necessariamente se sucedem tendo em vista sua capacidade em desenvolver as forças produtivas parece injustificável, pois o conflito político, do qual depende essa sucessão, possui relativa autonomia em relação ao desenvolvimento das forças produtivas. Ou em outros termos, o surgimento de relações de produção mais eficientes em desenvolver as forças de produção é condição insuficiente para a transformação na base econômica da sociedade, pois esta transformação depende também da luta entre classes, cujo resultado não é condicionado pelo desenvolvimento das forças de produção.

Disto parece se seguir que há uma incompatibilidade entre a exposição do materialismo histórico do *Prefácio* acima citado e sua exposição em outros textos em que as condições políticas de uma revolução são analisadas. Richard Miller, no artigo *Productive Forces and the Forces of Change* (1981), defende que esta incompatibilidade se dá entre as explicações de Marx do processo histórico que se pretendem universalistas, explicações estas que procuram demonstrar as causas e condições das transformações na base econômica que seriam comuns a todos os períodos de transição, e as explicações de períodos históricos específicos, como a transição do feudalismo para o capitalismo, ou a transição deste para o comunismo. Para Miller, nas explicações de casos particulares de transição, Marx estabelece como causa das revoluções elementos específicos de cada modo de produção, que por sua especificidade histórica, não podem ser tratados como causas universais comuns a todos os períodos de transição.

Apesar de não haver um vínculo necessário entre o desenvolvimento das forças de produção e as condições políticas de uma revolução, disto não se segue que não exista uma relação necessária entre as forças de produção e as relações de produção. Na *Ideologia Alemã*, Marx estabelece que um grande desenvolvimento das forças de produção é uma condição necessária para o advento do comunismo, pois do contrário, a sociedade comunista se fragmentaria em grupos de interesses tendo em vista a luta por recursos econômicos escassos. O capitalismo somente é possível se existir um determinado desenvolvimento das forças de produção, pois sem este não há excedente de produção, e conseqüentemente, não há mercadorias, unidade básica da riqueza no modo de produção capitalista. Neste sentido, Levine afirma que podemos conceber a teoria histórica de Marx como uma teoria das possibilidades de relações de produção e não uma teoria determinista. Segundo esta leitura de Levine do materialismo histórico, o desenvolvimento das forças de produção estabelece as condições de possibilidade de um conjunto de relações de produção.

Entretanto, é a guerra entre classes que vai ser o fator decisivo na determinação de qual relação de produção vai predominar entre todas as possíveis.

Referências

- ANDERSON, P. Lineages of the Absolutist State. London: NLB, 1974.
- COHEN, G.A. Karl Marx's Theory of History: A Defence. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- ELSTER, J. Making Sense of Marx. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- LEVINE, A. Arguing for Socialism: Theoretical Considerations. London: Routledge, 1984, p.157-195.
- MARX, K. A Ideologia Alemã. Trad: Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007 [A].
- MARX, K.M. Contribuição à Crítica da Economia Política. Trad: Florestan Fernandes. 2.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p.47-48.
- MARX, K.M. Manifesto Comunista. Trad: Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2007 [B].
- MILLER, R.W. Productive Forces and the Forces of Change: A Review of Gerald A. Cohen, Karl Marx's Theory of History: A Defense. The Philosophical Review, Durham, Vol. 90, n.1, p.91-117, Jan.1981.
- WOOD, A.W. Karl Marx. 2.ed. London: Routledge, 2004.

Hegel e os fundamentos metodológicos da crítica da economia política marxiana: breves apontamentos sobre valor e dinheiro na Filosofia do Direito e na Doutrina do Ser

*Eduardo Garcia Lara*¹

O que eu gostaria de fazer hoje é uma análise do objeto da crítica da economia política marxiana a partir de um recurso à filosofia hegeliana do direito e da *Ciência da Lógica*. Meu problema central aqui é a contradição entre o caráter geral da mercadoria, como valor de troca, e seu caráter particular, como valor de uso. Dito de outro modo, trata-se de perguntar como é possível que um produto qualitativamente único de um tipo de trabalho naturalmente especificado torne-se quantitativamente equivalente a todos os outros como um determinado produto (MEANEY, 2011). O problema da origem da mercadoria pode ser formulado em termos da dupla existência da mercadoria. Na formulação clássica, de *O Capital*:

As mercadorias vêm ao mundo na forma de valores de uso ou corpos de mercadorias, como ferro, linho, trigo etc. Essa é sua forma natural originária. Porém, elas só são mercadorias porque

¹ Doutorando PPG-Filosofia PUCRS sob orientação do Prof. Dr. Agemir Bavaresco. Bolsista CAPES. E-mail: eduardo-g-1@hotmail.com.

são algo duplo: objetos úteis e, ao mesmo tempo, suportes de valor. Por isso, elas só aparecem como mercadorias ou só possuem a forma de mercadorias na medida em que possuem esta dupla forma: a forma natural e a forma de valor (MARX, 2013, p. 172).²

Para Karl Marx, com efeito, a unidade específica da teoria do valor e da teoria do dinheiro era de grande importância. Antes dele, autor algum logra compreender completamente as origens da forma-mercadoria—o obter o dinheiro como medida de valor dos produtos específicos do trabalho humano: nem Smith nem Ricardo conseguiram fornecer uma investigação que expusesse interconexão interna necessária entre mercadoria, valor e dinheiro.³ A ideia

² Um pouco antes, Marx esclarecera os termos da análise: “A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. Mas essa utilidade não flutua no ar. Condição pelas propriedades do corpo da mercadoria [...], ela não existe sem esse corpo. Por isso, o próprio corpo da mercadoria, como ferro, trigo, diamante etc., é um valor de uso ou um bem. Esse seu caráter não depende do fato de a apropriação de suas qualidades úteis custar muito ou pouco trabalho aos homens. [...] O valor de uso se efetiva apenas no uso ou no consumo. Os valores de uso formam o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta. Na forma de sociedade que iremos analisar [i.e., na sociedade capitalista], eles constituem, ao mesmo tempo, os suportes materiais [...] do valor de troca. O valor de troca aparece inicialmente como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo, uma relação que se altera constantemente no tempo e no espaço. Por isso, o valor de troca parece algo acidental e puramente relativo, um valor de troca intrínseco, imanente à mercadoria [...]; portanto, uma [...] [contradição nos próprios termos]” (MARX, 2013, p. 158). Uma primeira versão plenamente desenvolvida do argumento do capítulo 1 de *O Capital* encontra-se em *Contribuição à crítica da economia política* (1859) — em que apreende o dinheiro como expressão material, materialização (*Materiatur*), do trabalho universal abstrato, esse entendido como substância do valor da mercadoria. Entretanto, a discussão da *Contribuição à crítica* diferencia-se daquela de *O Capital* na medida em que, nela, Marx ainda não fizera a distinção entre valor e valor de troca que viria a desenvolver em *O Capital*. Na *Contribuição à crítica* e nos *Grundrisse*, seu argumento é desenvolvido em tons mais claramente hegelianos e Marx dedica maior atenção ao dinheiro que em *O Capital*—em cuja a discussão sobre o dinheiro remete o leitor a primeiro texto.

³ “É verdade que a economia política analisou, mesmo que incompletamente, o valor e a grandeza de valor e revelou o conteúdo que se esconde nessas formas. Mas ela jamais sequer colocou a seguinte questão: por que esse conteúdo assume aquela forma, e por que, portanto, o trabalho se representa no valor e a medida do trabalho, por meio de sua duração temporal, na grandeza de valor do produto do trabalho? Tais formas, em cuja testa está escrito que elas pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção, são consideradas por sua consciência burguesa como uma necessidade natural tão evidente quanto o próprio trabalho produtivo” (MARX, 2013, p. 216). Em *Die Wissenschaft vom Wert*, Michael Heinrich fornece uma redefinição do conceito althusseriano de “campo teórico” de acordo com a qual a ruptura com o “campo teórico” comum da economia política clássica e vulgar pode ser entendida como o conteúdo conceitual central da “revolução científica” de Marx. De acordo com Heinrich, sem implicar ausência de diferenças entre as duas concepções, tanto a “economia clássica” quanto a “economia vulgar”

subjacente ao argumento de minha apresentação é que a influência de Hegel permitiu que Marx desenvolvesse a crítica à economia política clássica no que concerne ao problema da gênese do valor e seu desenvolvimento em capital na medida em que essa tarefa demanda um esquema conceitual que permita a transição do conceito de qualidade para o conceito de quantidade, de tal modo a não somente coloca-los lado a lado, mas, mais que isso, deriva a quantidade da qualidade (MEANEY, 2011).

Valor e propriedade no direito abstrato

Uma abordagem de Hegel para a questão do valor já aparece em seus textos de Jena.⁴ Em seu primeiro esforço de construir um

compartilham um “campo teórico”, concepções fundamentais constitutivas dos fundamentos de seus discursos: ahistoricismo (de acordo com o qual o modo de produção capitalista seria concebido como forma eterna e natural de produção social); antropologismo (de acordo com o qual a suposição de uma “essência humana” fixa norteia a formação teórica); individualismo (de acordo com o qual parece que os indivíduos constituem imediatamente a inter-relação social); e empirismo (de acordo com o qual a inter-relação social parece imediatamente transparente, com uma “essência” e uma “manifestação” coincidindo de maneira direta) (HENRICH, 1999). No caso específico de David Ricardo, Marx critica-o por ter erroneamente subscrito a uma teoria do valor como tempo de trabalho incorporado, onde o valor da mercadoria é simplesmente o tempo de trabalho gasto nela. Ou seja, para Ricardo, os preços relativos são regulados pelo tempo de trabalho incorporado no produto. Para Marx, o valor de uma mercadoria é, em, em vez disso, o tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-la — o que só pode ser quando a mercadoria é colocada no mercado. Em consequência disso, Ricardo não estabelece uma distinção entre trabalho abstrato (que produz valor) e o trabalho concreto (que produz valores de uso); tampouco desenvolve uma distinção entre o trabalho socialmente necessário (que determina a quantidade precisa de tempo de trabalho incorporada a uma determinada mercadoria) e trabalho particular. Para Marx, uma vez que as funções do dinheiro só podem ser explicadas por meio do recurso à categoria abstrata “valor”, Ricardo não logra compreender a verdadeira natureza do dinheiro. Em uma análise como a que procuro desenvolver, entretanto, o objetivo de Marx não é defender a redistribuição da mais-valia (conforme defendiam os socialistas ricardianos); em vez disso, trata-se de abolir o valor. Conforme aponta Patrick Murray, a interpretação ricardiana não leva em consideração a crítica de Marx à teoria burguesa do direito. Assim, a mais-valia não é o resultado de uma violação da lei da igualdade da troca de mercadorias, mas a pressuposição e uma consequência necessária da troca generalizada de mercadorias — mais-valia é a condição para a existência da lei do valor (MURRAY, 2009).

⁴ Estes são, em tradução livre para o português: “Sistema de eticidade” (de 1802/3, disponível em uma coleção Hegel editada por G. Lasson, em 1923, na edição de Leipzig), os “Fragmentos de notas de aula sobre a filosofia da natureza e do espírito” (1803/4, disponível no *Gesammelte Werke*, tomo 6, *Jenaer Systementwürfe I*), “Notas de aula sobre filosofia do real” (de 1805/6, disponível no tomo 8, *Jenaer*

sistema filosófico, “uma dessas mediações chaves foi a atividade produtiva” (ARTHUR, 1988, p. 25, tradução nossa). No sistema de Jena, Hegel se preocupa com o reconhecimento mútuo efetuado pelos proprietários e sustenta essa forma jurídica com uma forma de valor suportada por “necessidades e trabalhos”, gerando também uma abstração do trabalho. Para o Hegel de Jena, o trabalho já não é um instinto, mas incorpora uma apreciação racional da relação de finalidades a partir de uma dialética sujeito-objeto bastante específica. Nesses trabalhos, Hegel já desenvolvia uma análise da circulação de mercadorias no mundo moderno (ARTHUR, 1988).⁵

Na *Filosofia do Direito*, a síntese social das necessidades e dos trabalhos na reprodução material da sociedade é tratada após a forma de valor já ter sido estabelecida. Em *Hegel's theory of value*, Christopher J. Arthur fala em uma “certa perda de concretude na Filosofia do Direito em comparação com a derivação no sistema de Jena” (ARTHUR, 1988, p. 34, tradução nossa)⁶: Hegel, para ele, em vez de ter derivado a forma de valor da produção dissociada e da troca, apresenta o valor que se origina, primeiro, no lado do uso (parágrafo 63), na medida em que a consciência (em vez da prática material) efetua essa abstração dos particulares. Ademais, este universal, quando concretizado como equivalente, ou como

Systementwürfe III). Os esforços sistemáticos anteriores a *Fenomenologia do Espírito*, de Jena, não estavam disponíveis a Marx.

⁵ “Embora nesses primeiros manuscritos descobramos que Hegel frequentemente passa pelo mesmo material em níveis mais altos de mediação, o impulso geral é claro: as categorias jurídicas são derivadas conceitualmente de [categorias] econômicas” (ARTHUR, 1988, p. 29, tradução nossa). Para Arthur, “[a] importância dos fragmentos de Jena vai além da das primeiras antecipações do sistema posterior, ou [d]a evidência que eles fornecem do impacto de [Adam] Smith sobre o jovem Hegel. Eles têm um estatuto independente como esforços para compreender a dialética da totalidade social. Lukács [LUKÁCS, 1948, cap. 5, “Hegel's economics during the Jena period”; cap. 7, “The limitations of Hegel's economic thought”] e Habermas [HABERMAS, 1974, Cap. 4, “Labour and Interaction: remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind”] estão absolutamente certos quando [...]ressaltam] a diferença qualitativa dos esforços de sistematização de Jena e no sistema maduro. [Os fragmentos de Jena] são um pouco mais crítico[s] e materialista[s] em seu desenvolvimento dialético das determinações da estrutura social que [...] o [trabalho] posterior [i.e., a *Filosofia do Direito*]. Em particular, “[a]o sistema de necessidades e trabalho” é dado um papel fundamentalmente constitutivo que [...] não aparece] na *Filosofia do Direito*” (ARTHUR, 1988, p. 24, tradução nossa).

⁶ Não pretendo aqui, porém, lidar com sua tese da homologia.

dinheiro, é apresentado como um “símbolo”, isto é, uma medida convencional, e não como mediação concreta, como no sistema de Jena.⁷

Assim, Arthur argumenta, no sistema de Jena, Hegel se preocupa em justificar a duplicação jurídica da vida econômica, enquanto que, na *Filosofia do Direito*, o sistema de necessidades e trabalho não é tratado até “a metade do percurso” — “agora como um conteúdo material de uma sociedade civil já constituída por formas éticas e jurídicas, independentemente da dialética do trabalho” (ARTHUR, 1988, p. 30, tradução nossa).⁸ Para Arthur, inverte-se aqui o ordenamento das determinações econômicas e jurídicas. Para ele, a tensão entre um materialismo incipiente e a limitação de seu ponto de vista burguês resulta em uma reconciliação idealista do espírito com as formas substanciais da

⁷ Na *Filosofia do Direito*, não obstante, “Hegel não tematiza o valor na seção sobre necessidades e trabalho, mas muito antes, no início de todo o desenvolvimento. Essa primeira parte, ‘Direito abstrato’, corresponde às preocupações tradicionais da teoria da ‘lei natural’, especificamente a justificativa de uma instituição de direito de propriedade. A própria propriedade é tratada aqui não como expressão de relações de produção, mas de maneira mais idealista como apropriação através de um exercício de vontade; e até mesmo ‘formar’ o objeto é entendido como tendo o significado meramente de uma ‘marca’ pelo qual outros podem reconhecer uma reivindicação de propriedade” (ARTHUR, 1988, p. 31, tradução nossa).

⁸ Para Patrick Murray, embora o jovem Hegel fosse crítico da sociedade mercantil moderna (sociedade civil), ele, posteriormente, se reconcilia com ela. “Isso é verdade desde os primeiros escritos de Jena até a *Filosofia do Direito*, quase 20 anos depois”. Murray explica: “Permanece muito da sociedade civil com que Hegel acredita que devemos nos reconciliar se pretendemos defender o grande avanço do mundo moderno, a saber, ‘o princípio da personalidade autossuficiente e inerentemente infinita do indivíduo, o princípio da liberdade subjetiva’ (§185N)” (MURRAY, 2009, p. 180, tradução nossa). Contudo, Murray destaca que, embora Hegel reconcilie-se com a sociedade civil por meio de um longo encadeamento de mediações, sua concepção de valor e a peculiar forma social de trabalho que produz valor é profundamente crítica. “[O]s descontentes da sociedade civil não são desarraigados [...] ‘a sociedade civil oferece um espetáculo de extravagância e miséria, bem como da corrupção física e ética comum a ambos’ (§185); A pobreza, em particular, ‘agita e atormenta’ a sociedade civil incessantemente” (MURRAY, 2009, p. 181, tradução nossa). No mais, Murray atenta que, não obstante Hegel e Marx compartilhem ideias a respeito da circulação de mercadorias, permanecem uma série de diferenças – sobretudo o fato de Hegel não articular um conceito de capital: assim, ele não logra estabelecer uma distinção entre a esfera da circulação de mercadorias e a esfera da circulação do capital como duas formas de conceber o mercado. Tampouco, então, Hegel vê a circulação do capital como o pressuposto da circulação de mercadorias (MURRAY, 2009).

vida burguesa — na qual ele funda a atividade social em sujeitos que se reconhecem como proprietários.⁹

Na Filosofia do Direito, embora o *locus classicus* da análise de Hegel sobre o valor na economia política seja o parágrafo 189, sobre o “sistema de necessidades”, — do ponto de vista sistemático, formulada no escopo de sua filosofia de direito, componente da filosofia do espírito objetivo — , o valor encontra sua primeira formulação ainda no âmbito do Direito Abstrato, em que a vontade permanece em seu imediatismo como um universal abstrato que se expressa na personalidade e no direito universal à posse das coisas externas na propriedade. O “Direito abstrato”, corresponde às preocupações tradicionais da teoria da “lei natural”, especificamente a justificativa de uma instituição de direito de propriedade. Na síntese de Christopher J. Arthur, em vez de tratá-la como expressão de relações de produção, a propriedade aqui é tratada como apropriação por meio de um exercício de vontade pelo qual outros podem reconhecer uma reivindicação de propriedade (ARTHUR, 1988). O direito à propriedade é introduzido em virtude da necessidade da vontade de exibir sua liberdade essencial em “uma esfera externa” (parágrafos 41-4).¹⁰

⁹ Em sua primeira tentativa de desenvolver uma teoria sistemática da consciência social, pretende incluir em seus fundamentos formas intimamente identificadas com o sistema de necessidades e com o trabalho. Contudo, na medida em que percebe que, no mundo burguês, a dialética desta esfera não escapa das formas de relações reificadas, parece-lhe que o espírito deve ser atualizado em um terreno diferente. As intenções de Hegel são, na expressão de Christopher Arthur, “manifestamente apoloéticas” e, quando mostra que esse valor é uma forma social adquirida pelo produto do trabalho, ele declara que essa forma é a “realidade substancial” da coisa, fetichizando, assim, a forma de valor.

¹⁰ “[U]ma maneira de fazer isso é ‘formar e moldar’ as coisas (parágrafo 56), outra é utilizá-las (parágrafos 59-64), e outra [ainda] é trocá-las (parágrafos 65 e 71), mas nada disso tem algum significado econômico no nível de abstração [com] que Hegel está preocupado aqui. Todas essas determinações de posse são empregadas por Hegel para articular o conceito abstrato de direito. Isto, portanto, quando atualizado em uma ordem concreta de direito, socialmente constituída, ou seja, o ‘sistema de vida ética’, já é dado como a forma em que a vida econômica deve ser expressa e regulamentada. Uma vez que Hegel já derivou a categoria de valor em sua consideração de ‘direito abstrato’, [esse] não tem conexão essencial com ‘o sistema de necessidades e trabalho’ como a ordem concreta de reprodução social da base material da sociedade burguesa. Se, como Hegel concede (parágrafo 196), os objetos que atendem às necessidades são em grande parte os produtos do trabalho humano, o valor deve ser criado nas formas jurídicas pressupostas por essa atividade e não ao nível do conteúdo econômico (necessidades e trabalho) regulado por ele” (ARTHUR, 1988, p. 31, tradução

No parágrafo 63, Hegel assinala que uma coisa em uso é uma coisa individual determinada quantitativa e qualitativamente e relacionada a uma necessidade específica: no processo de troca, a simetria e reciprocidade entre as suas partes pressupõe um relativo grau de igualdade entre os objetos da troca, ainda que tais objetos sejam qualitativamente distintos entre si. Hegel desenvolve a ideia de que é no valor da coisa que a substancialidade genuína se torna determinada e um objeto de consciência (parágrafo 63).¹¹ Nesse sentido, o conceito de valor emerge a partir da comparação e incomensurabilidade aparente de duas coisas. Essa definição envolve o processo de abstração e de transformação do qualitativo em quantitativo, ainda que — isso é importante — esses retenham integralmente suas capacidades e determinem o quantum.¹²

A utilidade de uma coisa específica, “enquanto determinada quantitativamente” (HEGEL, 2010, § 63), é comparável tanto com outras coisas da mesma utilidade, quanto com o “carecimento em geral” — “e nisso é, quanto à sua particularidade, igualmente comparável a outros carecimentos”. Em consequência, Hegel assinala, “a Coisa também é comparável com outras, que são utilizáveis para outros carecimentos” (HEGEL, 2010, § 63).¹³ Dito de

nossa). O intérprete britânico analisa os motivos de Hegel: “Como Smith, ele combinou a categoria de atividade produtiva com a do trabalho, tal como é determinada nas relações sociais prevalentes. O papel constitutivo do trabalho, na autoformação do indivíduo e no ser social, é comprometido pela divisão social do trabalho. Em particular, o verdadeiro reconhecimento recíproco de agentes econômicos não pode ocorrer a esse nível, pois seu intercurso se condensa na esfera de valor reificada. No âmbito econômico, são mercadorias que se reconhecem mutuamente. Somente no nível jurídico, os sujeitos afetam esse reconhecimento na medida em que seus produtos se tornam socialmente reconhecidos como pertences de seus donos que os alienam através de contratos” (ARTHUR, 1988, p. 29, tradução nossa).

¹¹ “Ao afirmar que a coisa tem ‘substância genuína’ para nós apenas no valor, Hegel terminou assim fetichizando a forma da mercadoria” (ARTHUR, 1988, p. 35, tradução nossa).

¹² “A Coisa no uso é uma Coisa singular, determinada segundo a qualidade e a quantidade e em relação com um carecimento específico” (HEGEL, 2010, § 63).

¹³ “Mas sua utilidade específica é, ao mesmo tempo, enquanto determinada quantitativamente, comparável com outras coisas da mesma utilidade, assim como o carecimento específico a que ela serve é, ao mesmo tempo, carecimento em geral, e nisso é, quanto à sua particularidade, igualmente comparável a outros carecimentos e, em consequência, a Coisa também é comparável com outras, que são utilizáveis para outros carecimentos” (HEGEL, 2010, § 63).

outro modo, o qualitativo é suprasumido na forma do quantitativo e sua utilidade específica, quantitativamente determinada, torna-se mensurável, passível de comparação, com a utilidade específica de outras coisas de semelhante utilidade. Da mesma forma, a necessidade específica que algo satisfaz é ao mesmo tempo necessidade em geral e, portanto, é comparável em seu aspecto particular com outras necessidades, enquanto a coisa em virtude das mesmas considerações é comparável com coisas que atendem a outras necessidades.

Essa universalidade, “cuja determinidade simples surge da particularidade da Coisa”, torna-se, por outro lado, abstraída dessa qualidade específica. Trata-se do valor da coisa, “no qual a substancialidade verdadeira da Coisa é determinada e é objeto da consciência”.¹⁴ Para Hegel, a universalidade da coisa, cujo caráter simples determinado surge da particularidade do objeto — de tal forma que é, ao mesmo tempo, abstraída da qualidade específica da coisa, é o valor da coisa, em que sua substancialidade se torna determinada e um objeto da consciência. Como proprietário pleno de algo, sou o proprietário de fato de seu valor, bem como de seu uso.¹⁵ Colocando-se de maneira distinta, quando se fala em “necessidade”, fala-se de algo sob a qual as coisas mais diversas podem ser comensuradas. Para Hegel, o “avanço do pensamento” aqui, portanto, é da qualidade específica de uma coisa para um personagem indiferente à qualidade, ou seja, quantidade.

¹⁴ “Essa sua universalidade, cuja determinidade simples surge da particularidade da Coisa, de modo que, ao mesmo tempo, torna-se abstraída dessa qualidade específica, é o valor da Coisa, no qual a substancialidade verdadeira da Coisa é determinada e é objeto da consciência. Enquanto proprietário pleno da Coisa, eu sou proprietário tanto de seu valor como de seu uso” (HEGEL, 2010, § 63).

¹⁵ No feudalismo, o caráter distintivo da propriedade de um vassalo é que ele é o proprietário do uso apenas — não do valor do objeto. No parágrafo, Hegel assinala que é possível, em princípio, ser dono ou dona de uma coisa sem, ao mesmo tempo, ser proprietário ou proprietária do seu valor. Por exemplo, se uma família não pode vender nem penhorar seus bens, ela não é a proprietária do seu valor. Contudo, Hegel atenta, em sua época, uma vez que essa forma de propriedade não está de acordo com o conceito de propriedade, tais restrições à propriedade (posse feudal, fideicomisos testamentários), elas estão, em grande parte, em processo de desaparecimento.

Na propriedade, o caráter quantitativo que emerge do qualitativo é o valor. Expresso mais pormenorizadamente, o qualitativo fornece a quantidade com seu quantum e, em consequência, é tanto preservado na quantidade quanto substituído por ela. Para Hegel, a fim de analisarmos o conceito de valor, devemos olhar à própria coisa apenas como um sinal. Ela conta apenas como que vale. No caso de uma nota de câmbio, por exemplo, ela não representa o que realmente é, um pedaço de papel, mas é um sinal de outro universal, o valor. Para Hegel, o valor de uma coisa depende da necessidade e pode ser bastante heterogêneo. Para ele, o valor de uma coisa não é expresso em sua especificidade, mas em abstrato. E é o dinheiro que expressa isso. O dinheiro representa todas e cada coisa, embora não retrate a própria necessidade, mas é apenas um sinal disso, na medida em que é “controlado” pelo valor específico da mercadoria. Ou seja, o dinheiro, como algo abstrato, expressa esse valor.

É na próxima referência de Hegel ao valor, quando aborda o contrato, no parágrafo 77, que, através da forma de identidade postulada em contratos de troca, Hegel apresenta uma determinação de valor mais objetiva¹⁶: valores separados do uso e comensurados entre si só adquirem significado com a troca e, um pouco mais tarde, no parágrafo 80, o dinheiro é introduzido em uma forma contrastante de troca para simples troca de mercadorias: no parágrafo 80, em que aborda a classificação dos contratos, Hegel assinala que a classificação dos contratos e um tratamento das suas

¹⁶ “Dado que, no contrato real, cada um conserva a mesma propriedade, com a qual ele entra e, ao mesmo tempo, ele cede, assim essa propriedade que permanece idêntica, enquanto propriedade sendo em si no contrato, distingue-se das coisas exteriores, que na troca mudam seus proprietários. Essa propriedade é o valor, no qual os objetos do contrato, apesar de toda a sua diversidade qualitativa externa das Coisas, são iguais uns aos outros, é o universal das mesmas (§ 63)” (HEGEL, 2010, §77). Colocando-se de outro modo, para Hegel, uma vez que, no contrato real, cada parte mantém a mesma propriedade com a qual entrou no contrato e que — ao mesmo tempo — cede-a, essa propriedade que permanece idêntica ao longo da propriedade intrínseca [do contrato] é distinta das coisas externas que proprietários trocam quando esse processo de troca é feito. O que permanece idêntico é o valor em relação ao qual os objetos do contrato são iguais uns aos outros, independentemente das diferenças qualitativas externas entre as coisas que foram trocadas. O valor é o aspecto universal (ver § 63).

várias espécies não são derivadas de circunstâncias externas, mas de distinções referentes à própria natureza do contrato (*e.g.*, entre contratos formais e reais; entre propriedade, posse e uso; e entre valor e coisa específica). No caso da venda e compra, por exemplo, tem-se a troca de uma coisa específica por outra, caracterizada como universal que conta apenas como valor e que não possui a outra determinação específica de utilidade — *i.e.*, por dinheiro.

A Doutrina do Ser e a gênese da consciência do valor

Agora, tampouco pretendo analisar o *locus classicus* da análise de Hegel sobre o valor na economia política, o parágrafo 189 da *Filosofia do direito* — a seção sobre o “sistema de necessidades”. Em vez disso, eu gostaria de analisar o valor na *Filosofia do direito* a partir das seções sobre “Qualidade”, “Quantidade” e “Medida” na *Ciência da lógica e na Enciclopédia*, posto que é nela, na Lógica, que Hegel deriva e “reconstrói” as determinações do pensamento¹⁷ que, com efeito, permitem definir valor a partir de duas determinações contraditórias da mercadoria — valor de uso e valor de troca¹⁸. Para

¹⁷ “Se a homologia sugerida pelos textos [*i.e.*, a *Filosofia do Direito e a Lógica*] é correta, [...] [ela] ensina uma lição importante para o significado categórico do valor: o valor de uma coisa é mais do que um número abstrato aplicado a uma coisa que permanece indiferente a ela, o valor capta algo essencial sobre a coisa valorada. [...] Com a medida, pela primeira vez na Lógica, o particular e os momentos universais são integrados em uma unidade, como refletidos um no outro: [...] na medida, o fator quantitativo (abstrato e universal) é uma expressão ou reflexo dos momentos qualitativos (particulares). Aplicando isso ao valor: é verdade que o valor é um fator quantitativo que reduz a particularidade qualitativa a uma essência abstrata e comensurável, mas se o valor, definido como comensurabilidade, [ele] é, de fato, uma figura da Medida, [...] ela própria [...] uma prefiguração reflexiva da própria essência, o que confirma a afirmação de que o valor é a expressão abstrata e quantitativa da própria essência da coisa valorada” (DERANTY, 2005, p. 310, 314, tradução nossa). Conforme coloca Hegel na *Ciência da Lógica*: “A regra ou o padrão de medida, do qual já se falou, é, inicialmente, como uma grandeza determinada em si, a qual é unidade frente a um quantum que é uma existência particular, que é, que existe em um algo diferente do algo da regra, [e que] é medido nela, ou seja, determinado como valor numérico daquela unidade. Essa comparação é um atuar externo, aquela própria unidade é uma grandeza arbitrária, que igualmente pode, de novo, ser posta como valor numérico (o pé como um valor numérico de polegadas). Mas a medida é não somente regra externa, mas também, como específica, ela é relacionar-se nela mesma com seu outro, que é um quantum” (HEGEL, 2016, p. 361).

¹⁸ “Marx concentra-se em dois aspectos da mercadoria, ‘semelhança natural’ e ‘valor de troca’. No entanto, [...] [n]o ‘Capítulo sobre o dinheiro’ [...] [Marx] se abstém de utilizar o termo popular ‘valor

isso, o proponho-me a seguir a interpretação de Hiroschi Uchida em *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, em que Uchida fornece uma chave de leitura à relação entre os *Grundrisse* e a lógica hegeliana por meio de uma interpretação na qual são estabelecidos paralelos entre, respectivamente, a Introdução de 1857 e a Doutrina do Conceito na Lógica de Hegel; entre o capítulo sobre o dinheiro e a Doutrina do Ser; e, por fim, entre o capítulo sobre capital e a Doutrina da Essência. Para Uchida, Marx tenta procura desenvolver a filosofia de Hegel a partir de aspectos materialistas da filosofia aristotélica a fim de analisar como a vida moderna se desenvolve através da força do capital. Entretanto, mais que simplesmente deslocar o idealismo hegeliano a uma base materialista, o objetivo de Marx teria sido converter sua filosofia da alienação e da reificação em categorias históricas, que ele utiliza para esclarecer a vida pervertida no capitalismo, e, por sua vez, ler a “ideia” de Hegel como uma forma de consciência burguesa.¹⁹

de uso' [...]. Ele usa outros termos, [como] 'propriedades naturais' [...], 'existência natural' [...], 'ser determinado natural' [...], etc. [...]. [Marx] pretende considerar a gênese do dinheiro usando termos encontrados nos trabalhos de Aristóteles [...]. [...] ele coloca o 'indivíduo' como 'coisa tangível' na agenda como 'o produto'. Ele o chama de 'substância' no sentido de 'substância primária' [...] mencionada por Aristóteles [e] considera o valor de troca com referência à substância secundária de Aristóteles. A mercadoria, portanto, consiste na substância primária ou natural e na substância secundária, valor de troca". (UCHIDA, 1988, p. 38, tradução nossa).

¹⁹ “[...] na sociedade burguesa ‘homem’ e natureza, corpo e mente, são separados e reconectados através da relação do intercâmbio privado. Sua relação é alienada das pessoas que formam essa relação, que é mediada pelo valor. Eles se tornam ‘sujeitos-valor’, e aqueles que possuem valor suficiente também governam a sociedade. A *lógica*, de fato, descreve o sujeito de valor de maneira abstrata. Na sociedade burguesa, o sujeito-valor também rege a natureza, a condição indispensável da vida, porque o sujeito monopoliza o trabalho físico e mental, de modo que o não-possuidor da natureza é obrigado a praticar o trabalho físico. Esta coerção é aparentemente não-violenta e é legalmente mediada pela relação de valor em que a propriedade moderna é fundada. Na sociedade moderna, há ampla aceitação da legitimidade de uma pessoa que controla o produto do trabalho de outro, e o próprio trabalho do outro, para apropriar um produto excedente. Essa aprovação é baseada na relação de valor e na ‘forma’ da mercadoria.

O valor é abstrato e imaginado na mente, e também incorporado no dinheiro. A *Lógica* de Hegel atribui implicitamente uma espécie de poder ao dinheiro, e Marx o apresenta como demiurgos da sociedade burguesa. É por isso que ele caracteriza a *Lógica* como ‘o dinheiro do espírito’. Sua tarefa nos *Grundrisse* consiste, portanto, em demonstrar que a gênese do valor e seu desenvolvimento em capital são descritas na *Lógica*, embora em um sistema aparentemente fechado que se reproduz a si mesmo [...] (UCHIDA, 1988, p. 6). Mais adiante, Uchida assinala: “[s]e é possível dizer que, como o sufixo “ismo” pode expressar algum tipo de estado em que algo é dominante [...], o idealismo de Hegel pode

No Capítulo 2, Uchida lê o *Capítulo sobre o Dinheiro* nos *Grundrisse*, de Marx, a partir da Doutrina do Ser, na Lógica, de Hegel, por meio das quais interpreta, com efeito, a gênese da consciência do valor (através do uso das relações entre “semelhança e dissemelhança” e “idealidade e ser para si”), do dinheiro (através do uso das relações entre “uno e múltiplo”, “repulsão e atração” e da categoria do *quantum*) e da circulação (em termos do capítulo sobre a Medida). Em sua leitura, dos *Grundrisse*, Marx interpretaria a Doutrina do Ser de Hegel como a “gênese da consciência de valor compartilhada entre a burguesia, de fato uma fenomenologia do espírito burguês” (UCHIDA, 1988, p. 32, tradução nossa), o que envolveria, então, uma reinterpretação da própria ideia hegeliana, que em Marx, seria representada por uma abstração na qual pessoas privadas inconsciente e inevitavelmente produzem um fator de equalização quando estabelecem relações de troca.²⁰

Para Uchida, o uso da definição hegeliana de “semelhança” (identidade do que não é idêntico) no valor de troca permite que Marx logre estudar as mercadorias sobre uma base completamente distinta de seus predecessores. Ou seja, partindo-se do problema supracitado do duplo aspecto da mercadoria, que o produto como mercadoria não é posicionado como entidade natural, auto-idêntica, ou valor de uso, mas como diferente de si próprio—, tem-se que o valor de troca surge através da ação de equiparação de produtos como mercadorias, o que pode ocorrer somente por causa da

ser interpretado como um estado em que a ideia é dominante. No idealismo de Hegel, Marx vê o reflexo abstrato da sociedade civil moderna ou do capitalismo, onde o sujeito ideal, ou seja, o aumento do valor, é dominante” (UCHIDA, 1988, p. 12).

²⁰ Na formulação de O Capital: “O fato de que nas formas dos valores das mercadorias todos os trabalhos são expressos como trabalho humano igual e, desse modo, como dotados do mesmo valor é algo que Aristóteles não podia deduzir da própria forma de valor, posto que a sociedade grega se baseava no trabalho escravo e, por conseguinte, tinha como base natural a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho. O segredo da expressão do valor, a igualdade e equivalência de todos os trabalhos porque e na medida em que são trabalho humano em geral, só pode ser decifrado quando o conceito de igualdade humana já possui a fixidez de um preconceito popular. Mas isso só é possível numa sociedade em que a forma-mercadoria [...] é a forma universal do produto do trabalho e, portanto, também a relação entre os homens como possuidores de mercadorias é a relação social dominante” (MARX, 2013, p. 189)

pressuposição de que existe um valor de troca equivalente em cada mercadoria e que, com efeito, como valor de troca, na medida em que uma mercadoria não pode simplesmente existir como tal, mas, como “ser determinado” — *i.e.*, é o produto que o capital pressupusera.

Assim, Marx logra demonstrar que o dinheiro é gerado a partir da relação-mercadoria, de acordo com Uchida, por meio das supramencionadas relações lógicas entre “uno e múltiplos” e “repulsão e atração” e, em seguida, por meio da categoria hegeliana do quantum, define preço, assumindo o dinheiro como pressuposto.²¹ Dito de outro modo, como finitude, o produto é determinado de modo que ele é equiparado ou equacionado através de um “terceiro” ideal com a sua realidade como valor de uso.²² O que torna possível essa análise é a resolução para a contradição engendrada pelo mau infinito que Hegel formula na *Enciclopédia* como “a verdade do finito é sua idealidade” (parágrafo 95). Marx usa essa perspectiva metodológica no “Capítulo sobre o dinheiro” e analisa os dois aspectos da mercadoria — valor de uso e valor de troca — por meio das definições hegelianas “realidade do ser determinado” e “idealidade de ser para si”. De acordo com Uchida, por meio das relações lógicas entre “uno e múltiplos” e “repulsão e atração”, Marx demonstra que o dinheiro é gerado a partir da relação-mercadoria. Em seguida, por meio da categoria do quantum na Lógica hegeliana, Marx define preço, assumindo o dinheiro como

²¹ Uchida atenta primeiramente ao fato de ambos os parágrafos se utilizarem de termos bastante específicos, tais como “quantum”, “unidade” e “quantidade” e de que, em ambas as análises, o “quantum” é colocado no mesmo nível lógico que “unidade” e “quantidade”. Depois de descrever a transformação de produtos em mercadorias e a transformação delas em dinheiro, Marx define preço: “O valor de troca posto na determinabilidade do dinheiro é o preço. No preço, o valor de troca é expresso como um determinado quantum de dinheiro. No preço, o dinheiro aparece, primeiramente, como a unidade de todos os valores de troca; em segundo lugar, como unidade da qual os valores de troca contêm uma determinada quantidade, de modo que, por comparação com o dinheiro, é expressa a determinabilidade quantitativa dos valores de troca, a sua relação quantitativa recíproca” (MARX, 2015, p. 202). Para Uchida, Marx remete às análises de Hegel sobre “quantum” na Doutrina do Ser. O intérprete cita o parágrafo 102 da *Enciclopédia*.

²² Uchida cita os parágrafos 117-8 da *Lógica Menor*.

pressuposto. O preço de uma mercadoria, então, concerne à idealidade do valor. Marx nota, pois, que a mercadoria possui valor em uma quantidade limitada, ou quantum expresso por meio de uma certa determinada quantia de dinheiro que, com efeito, expressa o preço e, na medida em que todo valor é expresso por meio do dinheiro, esse é, pois, unidade e tem tanto uma qualidade particular quanto uma quantidade fixa.²³

Não obstante os indivíduos na sociedade capitalista estejam conscientes do valor de troca na forma de preços, eles o presumem infinitude imanente ao produto como finitude. De acordo com a leitura de Uchida, embora Hegel avance, na medida em que afirma

²³ Uchida remete aos parágrafos 101-102 da *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (vol. 1). Ele atenta primeiramente ao fato de ambos os parágrafos se utilizarem de termos bastante específicos, tais como “quantum”, “unidade” e “quantidade” e de que, em ambas as análises, o “quantum” é colocado no mesmo nível lógico que “unidade” e “quantidade”. A equação de mercadoria e dinheiro, ou preço, deve ser distinguida do valor de troca imediato efetivo que a mercadoria possui em relação a todas as outras mercadorias. No caso da efetivação no preço, a mercadoria adquire uma “qualidade refletida”, função da determinação externa e o dinheiro se opõe à mercadoria como medida de permutabilidade. A mercadoria com um preço se torna (idealmente) dinheiro em si. A mercadoria com um preço se torna o equivalente universal, a medida da permutabilidade (MEANEY, 2011). Para Meaney, o tratamento de Marx da natureza do preço e sua estreita relação com a exposição de medida de Hegel torna-se mais evidente quando Marx argumenta que, enquanto a mercadoria inicialmente se opõe ao dinheiro, ela se torna uma medida na equação: nas seções “O Quantum específico” e “Medida especificada”, Hegel detalha a forma como o quantum específico que emergiu como uma medida relaciona-se e determina os quanta relacionados. Este “algo que se opõe à medida adquire a qualidade do mensurável como consequência de sua relação com o padrão” (MEANEY, 2011, p. 34, tradução nossa): inicialmente, essa qualidade é externa a esse algo, mas, posteriormente, esse assimila a nova qualidade que lhe foi imposta pelo quantum qualitativo. A coisa mensurável se torna um quantum qualitativo - torna-se uma medida. Essa especificação da medida é, por sua vez, expressa em um expoente, que expressa a relação entre a medida original e as medidas recém-determinadas. Consequentemente, é somente quando a medida aparece como realizada no mensurável que é uma medida real - em outras palavras, é uma medida real somente quando o algo mensurável se torna uma medida. A oposição entre medida e a coisa mensurável, e a suprassunção da oposição na geração de um expoente (na matemática contemporânea, uma razão ou uma proporção), é o esquema lógico que demonstra como o dinheiro é efetivado como medida. A mercadoria primeiramente se opõe ao dinheiro, e em seguida, adquire uma “qualidade refletida” expressa em um expoente, o preço da mercadoria. “A mercadoria idealmente se torna uma medida de preço e, em seguida, torna-se uma medida real no ato de troca” (MEANEY, 2011, p. 34, tradução nossa). Por meio da medida, o particular e os momentos universais são integrados em uma unidade como refletidos em no outro, de modo que o aspecto quantitativo (abstrato e universal) é uma expressão ou reflexo dos momentos qualitativos (particular). Colocando-se essa análise no âmbito do valor, tem-se, então, que esse é um fator quantitativo que reduz a particularidade qualitativa a uma essência abstrata e comensurável e, justamente na medida em que é definido como comensurabilidade, é, de fato, uma figura da Medida – uma prefiguração reflexiva da essência.

que o produto se torna mercadoria na troca privada, na qual a mercadoria é determinada não apenas como valor de uso (finitude ou realidade), mas como valor de troca (infinito ou idealidade), tem-se em Hegel essa situação como natural (Uchida remete-a à propensão para a troca, de Adam Smith²⁴) — diferentemente de Marx, que a toma, por outro lado, como historicamente estabelecida. Na sua compreensão, a lógica se torna, na crítica da economia política, a análise do autorreconhecimento da sociedade burguesa: Marx, nas palavras de Uchida, “não censura o idealismo de Hegel [de maneira] transcendental, mas vê dentro dele uma expressão ideal de atividade privada e alienada, a forma social da produção privada” (UCHIDA, 1988, p. 37, tradução nossa).

Considerações finais

A crítica marxiana a Hegel, sobretudo nos *Grundrisse*, deve ser lida sob o pano de fundo da crítica ao fetichismo das mercadorias que Marx desenvolve especialmente na quarta seção do primeiro capítulo de *O Capital*, em que aponta que, em vez de uma instituição através da qual os preços são derivados dos tempos de trabalho de maneira mecânica, a troca é um sistema particular de relação social. Enquanto, na circulação, o que ter-se-ia seria a pressuposição de que o valor de troca existe originalmente em uma mercadoria—ou seja, está ausente a consciência de que o valor de troca deriva de um reflexo inconsciente da própria relação de troca entre seus produtos — Hegel vai além disso quando afirma que o produto, de fato, torne-se mercadoria na troca privada, na qual é determinada não apenas como valor de uso (finitude ou realidade), mas como valor de troca (infinito ou idealidade). Diferentemente, porém, de Marx, que a

²⁴ “Marx associa a imagem de [Adam] Smith da pessoa como sujeito econômico com as definições de Hegel de ‘ser determinado’ e ‘ser para si’. Smith pensa que o ‘homem’ nasceu com propensão à troca dada pela natureza que fixa uma certa divisão do trabalho. Smith insiste que isso inevitavelmente resulta em sociedade civilizada ou sociedade comercial, que é de fato o capitalismo” (UCHIDA, 1988, p. 52, tradução nossa).

toma como historicamente estabelecida, Hegel considera essa situação natural. Conforme assinala Artur, Hegel acaba por fetichizar a forma-valor.

Em uma leitura hegeliana do problema do duplo caráter da mercadoria conforme, acredita-se, foi desenvolvida por Marx nos *Grundrisse*, o núcleo da crítica marxiana a Hegel na *Doutrina do Ser*, diz respeito ao naturalismo que Hegel compartilhou com os autores da economia política clássica. Marx enxergaria, pois, na lógica de Hegel, concorda-se com Uchida, a “expressão ideal de atividade privada e alienada, a forma social da produção privada” (1988, p. 37), de modo que, no contexto da crítica da economia política, a lógica hegeliana torna-se a análise do autorreconhecimento da sociedade burguesa, o que envolveria, contudo, toda uma reinterpretação da ideia hegeliana, que em Marx, seria representada pela abstração por meio da qual pessoas privadas produzem um fator de equalização quando estabelecem relações de troca.

Referências

- ARTHUR, Christopher J. *Hegel's theory of value*. In: WILLIAMS, Michael (Org.). *Value, social form and the state*. London: Palgrave Macmillan UK, 1988, p. 21-41.
- DERANTY, Jean-Philippe. *Hegel's social theory of value*. *The Philosophical Forum*, v. 36, n. 3, p. 307-331, 2005.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica*. 1. A doutrina do ser. Trad. Christian G Iber, Marloren L Miranda; Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, et al. Recife; São Paulo; São Leopoldo: UNICAP; Loyola; Unisinos, 2010.
- HEINRICH, Michael. *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2017.

- MARX, Karl. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política.* Trad. Mario Duayer; Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015. (Coleção Marx e Engels).
- MARX, Karl. *O capital. Crítica da economia política: Livro I. O processo de produção do capital.* Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013. (Coleção Marx e Engels).
- MEANEY, Mark E. *Capital as organic unity. The role of Hegel's science of logic in Marx's Grundrisse.* Dordrecht; London: Springer, 2011.
- MURRAY, Patrick. *Value, Money and Capital in Hegel and Marx.* In: CHITTY, Andrew; MCIVOR, Martin (Orgs.). *Karl Marx and Contemporary Philosophy.* London: Palgrave Macmillan UK, 2009, p. 174–187.
- UCHIDA, Hiroshi. *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic.* Trad. Terrell Carver. London; New York: Routledge, 1988.

Antonio Negri, multidão e classe social - pensar com Marx depois do humanismo

Émerson dos Santos Pirola¹

Nota prévia

O que seguirá no presente texto não será mais do que um desdobramento ou uma explicação, um tanto quanto fragmentada, do título acima - *Antonio Negri, multidão e classe social - Pensar com Marx depois do humanismo*. Como a exigência de dar um título à então futura apresentação veio antes de haver grande pista ou desenvolvimento da pesquisa, acho justo dizer que o título em questão é, ao mesmo tempo e no mesmo movimento, a colocação de uma problemática e a intuição de uma resposta. De forma grosseira: o problema: como “pensar com Marx depois do fim do humanismo”?; a resposta ou hipótese: o trabalho de Antonio Negri e o desenvolvimento do conceito de multidão como um conceito de classe social (marxista).

Introdução

Gostaria de começar esclarecendo uma dupla provocação presente no título: o “fim do humanismo”. Por um lado, ela provoca,

¹ Mestrando em Filosofia pela PUCRS. Bolsista CNPq. E-mail: emerson.pirola@acad.pucrs.br.

tanto o humanista quanto o não humanista (seja “pós” ou “anti”), por ser facilmente constatável que o humanismo não acabou, mas, pelo contrário, continua firme e forte, presente por exemplo, no discurso da universalidade dos direitos humanos ou da dignidade da pessoa humana. Com a diferença de que o humanista se incomoda por ter seus valores afetados e o não humanista, talvez, exatamente por constatar que esses valores, com os quais ele discorda, continuam a regra. Falo, porém, em “fim do humanismo” de um ponto de vista mais restrito: o humanismo implicado é, acompanhando o movimento do anti-humanismo de Louis Althusser, o (anti-)humanismo *teórico* (2002). A prática e a ideologia humanistas, como aludido, estão longe de acabar, justamente porque são “fruto da cultura burguesa enquanto tal” (NEGRI, 2013, p. 62) e, sendo a cultura burguesa a cultura do capital, ela está no nosso cotidiano. Não importa o quanto o critiquemos do ponto de vista da teoria ou da ciência, enquanto ideologia o humanismo “recairá sempre sobre os seus próprios pés, pois, como toda boa ideologia, ele não os tem” (ALTHUSSER, 2002, p. 60). Com isso não nos livramos, porém, da provocação que é afirmar o “fim do humanismo” *teórico*, pois, ainda que a tendência do momento filosófico atual seja o engajamento com propostas não humanistas, a teoria tem, via de regra, imensa dificuldade de se desvencilhar da ideologia – “Não nos iludamos, o humanismo teórico tem, por muito tempo ainda, ‘belíssimos dias’ à sua frente.” (ALTHUSSER, 1999, p. 17). Há, sem dúvida, filósofos que insistem na defesa de um humanismo, e nisso partimos para o segundo aspecto da dupla provocação mencionada.

Um leitor relativamente familiarizado com a obra de Antonio Negri pode vir a sentir certo estranhamento ao perceber o que poderíamos chamar de paradoxo: falar em pensar depois do fim do humanismo ao mesmo tempo em que se vincula a empreitada com o trabalho do italiano seria “paradoxal” ou “contraditório” na medida em que uma defesa de uma proposta humanista perpassa a obra inteira do autor (MURPHY, 2012), desde os trabalhos sobre

Kant, Descartes e Hegel, nos anos 60, os vinculados ao *operaismo* e à *Autonomia Operaia*, nos anos 70, passando pelos seus trabalhos de ontologia política nas décadas de 80 e 90, até os trabalhos em parceria de Michael Hardt, mais concentrados em uma análise da “globalização”, a partir da borda com o século XX.

Negri intenta resgatar um humanismo específico, que ele afirma ter se constituído no *Renascimento*, mas que teria sido capturado ou apagado pela reação que foi o humanismo da modernidade burguesa, um humanismo vinculado ao individualismo, a um sujeito universal e racionalista, que de “universal” só teria o nome – resumidamente, haveria um humanismo imanente (o da Renascença) e um humanismo transcendente (o burguês), o que, inclusive, faz Negri e Hardt afirmarem a existência de duas modernidades simultâneas e em conflito (NEGRI & HARDT, 2001). Na sequência debaterei, portanto, o estatuto desse humanismo defendido por Negri, tendo como horizonte “o fim do humanismo”, ou melhor, a exigência de produzir uma filosofia que supere o paradigma humanista *moderno-burguês* – em que medida a proposta de Negri se desvencilha desse humanismo? Mais especificamente, visto que se intenta “pensar com Marx”, como pensar um conceito de classe social ou de “sujeito” (por ora sem problematizações) que passe pelo crivo da crítica althusseriana? Para tanto, partiremos de dois desafios legados pela tradição marxista: o já mencionado anti-humanismo de Althusser, de um lado; a necessidade de pensar a *subjetividade* ou o *sujeito* na formação (*making*) das classes sociais, creditada, aqui, ao marxismo humanista de Edward Palmer Thompson, de outro.

Os desafios

Na segunda metade do século XX, sobretudo a partir da crise do socialismo real e da difusão do stalinismo enquanto problema, o marxismo foi palco de um famoso e infinito (não-)

debate: de um lado, o anti-humanismo, vinculado ao estruturalismo francês, tendo Althusser como o grande nome; do outro, o socialismo humanista, tendo o inglês E. P. Thompson como grande representante²; – de um lado, a ciência, a estrutura; de outro, o Sujeito, a História. Esse debate não é objeto da presente apresentação, apenas o tomamos como alavanca para a problemática lançada no título através de um resgate dos desafios tanto humanista quanto anti-humanista. Dessa forma, indo em direção a Negri, tomamos como *exigência*, do lado de Althusser, as necessidades de pensar: a história como processo sem sujeito; um não essencialismo humano – “essência ou natureza do Homem” (2002, p. 50; 1978); os elementos estruturais que de alguma maneira determinam os movimentos do e no modo de produção (ou, em linguagem mais tradicional, mas geral, o aspecto objetivo). De Thompson, de forma mais simples, tomamos a necessidade de pensar a formação³ da classe e sua constituição enquanto sujeito em luta (ou aspecto subjetivo).

“Pensar com Marx” - A Multidão como proposta de classe

A polêmica de Negri contra o universalismo do humanismo moderno, com o que ele identifica como a transcendência, vem de longa data. Nos concentraremos, porém, na sua construção do conceito de multidão, resgatado de Spinoza, e

² Estamos cientes de que a concepção de Thompson não abarca todas as nuances que possam haver dentro do que enquadra-se como “marxismo humanista”, porém, visto que: 1) os grandes nomes desse diálogo nunca devidamente acontecido são Thompson e Althusser; 2) Negri alude a Thompson para afirmar a necessidade de pensar a formação da classe em luta e o coloca como efetuando, em termos gerias, o mesmo movimento do *operaísmo* italiano, qual seja, pensar o *sujeito* (NEGRI & HARDT, 2001, p. 450; 2016, p. 447);, optamos por tornar Thompson o “nome” do movimento. Na verdade, na perspectiva anti-humanista althusseriana, o que importa para o debate em questão pode ignorar as nuances entre diferentes propostas de marxismo humanista, visto que os elementos ideológicos que as compõe são os mesmos.

³ Atentamos que com a tradução do termo thompsoniano “making”, título de sua obra “*The Making of the English Working Class*”, traduzida como *A Formação da Classe Operária Inglesa* (THOMPSON, 1987), perde-se certo aspecto de ação, de movimento. “Formação” é um substantivo, passivo. “Making”, por outro lado, além de substantivo, possui uma dimensão contínua, dada pelo gerúndio.

articulado com suas concepções marxistas prévias e, logo, na multidão como classe social. Portanto, poderíamos dizer, correndo o risco de contrariarmos o vocabulário mais corrente do autor, a multidão é uma proposta de pensar uma nova forma de sujeito de classe e revolucionário. Como Negri pensa, ou melhor, como nós o usamos para pensar uma *composição de classe* efetiva depois do anti-humanismo? Diante do desafio colocado por Althusser, de pensar as estruturas *objetivas* da produção, tomaremos como sinônimo, cientes de efetuar um passo generalista em demasia, a noção de *composição técnica*; diante do desafio thompsoniano de pensar a classe em sua dimensão *subjetiva*, tomaremos a noção de *composição política*. Como resume Matteo Mandarinini na introdução a um livro de 1985 escrito por Negri e Félix Guattari,

a noção de composição de classe reúne dois aspectos: um aspecto técnico, que envolve uma análise do mundo da produção, sua transformação, e os efeitos sobre o sujeito do trabalho, incluindo o desenvolvimento de um certo nível de necessidades e desejos. O segundo aspecto, a composição política, refere-se às formas que este primeiro - pelo menos parcialmente, determinado tecnologicamente - pode ser apropriados politicamente (MANDARINI, 2010, p. 19. Tradução minha.)

Perpassa-se pela obra de Negri uma constante preocupação em pensar as diferentes composições de classe desde o início do século XX – dessa forma, através de análise dos processos de trabalho pode-se afirmar a existência do “operário profissional”, na Rússia de Lenin antes de Outubro, o “operário massa” como o tradicional operário do fordismo e do Estado de bem estar, para então, na pesquisa que marcou a tradição *operaístas* nos anos 70, assinalar a transição para o chamado “operário social” (MURPHY, 2013). Esse último já contém, de maneira geral, os elementos que serão característicos da multidão enquanto classe nos trabalhos com Michael Hardt. Basicamente, enquanto o “operário-massa”, industrial, possuía grande homogeneidade e trabalhava em um

regime disciplinar claro, com a fábrica concentrando todo o tempo de trabalho necessário e mais-trabalho, o “operário-social” possuirá a terciarização e “imaterialização” como tendência – o chão de fábrica perde centralidade na medida em que a própria sociedade devém local de produção, “fábrica-social”. O conceito de multidão, “emprestado” de Spinoza, se tornará o novo nome de classe a partir da década de 90, quando esses aspectos tendenciais identificados pelo *operaísmo* se tornarão cada vez mais intensos e visíveis na medida em que a sociedade como um todo será subsumida pelo processo capitalista – o processo de valorização e o correlato conceito de trabalho produtivo (trabalho que produz (mais-)valor ao capital) se ampliarão, tornando-se “cada vez mais difícil manter distinções entre trabalho produtivo, reprodutivo e improdutivo.” (NEGRI & HARDT, 2001, p. 426). A própria vida se torna a “base” do processo de produção capitalista - o que pode ser resumido, em seu aspecto mais político, no conceito foucaultiano de *biopolítica*, e em seu aspecto mais econômico, no conceito marxista de *subsunção real* da sociedade ao capital: “O mundo do trabalho explora enquanto bios, isto é, já não só como força de trabalho e sim como forma viva, não só como máquina de produção e sim como corpo comum da sociedade.” (NEGRI, 2015, p. 61). A partir desse novo momento da composição de classe a composição técnica pode ser resumida com o famoso conceito de *trabalho imaterial*⁴ como a tendência geral do trabalho no capitalismo.

A *subsunção real*, na medida em que transfere a relação “capital-trabalho” para fora dos muros da fábrica, transformando toda a sociedade em local de produção e todo trabalho em trabalho produtivo acaba por engendrar uma confusão efetiva entre o “capital constante” (“trabalho morto”) e o “capital variável”

⁴ Para evitar mal-entendidos ou críticas ligeiras: “Devemos enfatizar que o trabalho envolvido em toda a produção imaterial continua sendo material - mobiliza nossos corpos e nossos cérebros, como qualquer trabalho. O que é imaterial é o *seu produto*. Reconhecemos que a este ponto a expressão *trabalho imaterial* é muito ambígua.” (HARDT & NEGRI, 2014, p. 150. Grifo dos autores). Ainda assim, “imaterial” deve ser entendido de maneira banal, cotidiana, visto que de uma perspectiva filosófica radicalmente materialista em alguma medida tudo é matéria.

(“trabalho vivo”). Para André Gorz, que em seu último trabalho entrou na problemática do trabalho imaterial⁵, “a economia deixa de dominar a sociedade, as forças e as capacidades humanas deixam de ser *meios* de produzir riqueza; elas são a riqueza, ela mesma. [...] A diferença entre produzir e se produzir tende a se apagar” (2005, p. 62. Grifo do autor). Como a exploração explora a própria reprodução social, seus circuitos de comunicação e circulação, ela acaba por depender diretamente do que “está na cabeça das pessoas” – não estamos mais diante de uma relação entre um operário qualquer e uma máquina X (meio de produção-capital constante separado do produtor), onde se trabalhará uma quantidade determinada de horas e se receberá apenas uma parte; estamos diante de uma (re)produção difusa que se dá em rede, na qual parte fundamental dos nós dessa rede são o que possui o “capital constante”: o conhecimento, os afetos, a “matéria prima” de que o capitalismo tardio necessita para intensificar e reproduzir a exploração. No limite, o próprio humano devém o “capital constante”. Dessa forma, é necessário abandonar qualquer perspectiva marxista que pensa o proletariado através de uma dialética negativa, lendo as colocações do *Manifesto* sobre a falta de religião, moral, nação, etc. do proletariado e o mote “os proletários nada têm a perder a não ser os seus grilhões” (MARX & ENGELS, 2002, p. 69) de uma forma puramente negativa e logicista. Uma tal leitura, além de correr o risco de tomar o Capital o sujeito do processo, não consegue pensar a classe em sua dimensão própria e positiva, apagando a multiplicidade de singularidades em uma essência negativa da massa uniforme de trabalhadores, reproduzindo um discurso anacrônico que estaria mais próximo do

⁵ Giuseppe Cocco atenta que anteriormente Gorz havia tido contato e comentado a literatura de Negri e Lazzarato, mas de maneira crítica, definindo as teorias do trabalho imaterial como puro teoricismo (COCCO, 2014). Em *O Imaterial* (2005 [2003]), por outro lado, Gorz “assume definitivamente essa literatura como referência para apreender metamorfoses do capitalismo e os horizontes da crítica da era da globalização e do conhecimento” (COCCO, 2013, p. 8).

“operário-massa” aludido anteriormente.⁶ A nova classe, então chamada de multidão, tentará ser desenvolvida em termos de singularidade, multiplicidade e positividade não por uma filiação filosófica específica, mas por uma análise das condições de trabalho imaterial colocadas pelo capitalismo contemporâneo. Nessas condições “o trabalho e o valor tornaram-se biopolíticos na medida em que viver e produzir tendem a ser coisas indistinguíveis. Na medida em que a vida tende a ser completamente investida por atos de produção e reprodução, a própria vida social torna-se uma máquina produtiva” (HARDT & NEGRI, 2014, p. 196). Dito isso, podemos passar a concepção da multidão como projeto político humanista.

“Humanismo depois da morte do homem”⁷

O humanismo que Negri intenta resgatar do renascimento deve ser concebido antes como uma artificialização⁸ do humano e uma produção do humano pelo humano (“*homohomo*”) do que uma espécie de tentativa de resgatar qualquer espécie de essência humana alienada – seja ela o trabalho, a razão, etc. Esse humanismo essencialista seria exatamente a ideologia da modernidade burguesa, que apaga as singularidades do campo de imanência e sua artificialidade produtiva em alguma forma de universalismo transcendente, como o povo, o Estado... o Homem. Negri e Hardt

⁶ Não entramos na discussão, por vezes pertinentes, de se a leitura dialética de classe foi efetiva em momentos anteriores e o que mudou foi a própria dinâmica do real (ou do capital) ou se ela nunca foi a melhor abordagem para pensar a composição de classe revolucionária e o movimento do capitalismo. Além disso, não discordamos das concepções da “desposseção” como propriedade do proletariado, apenas discordamos da leitura dialético-negativa. Os próprios Hardt e Negri a desenvolvem, a seu modo, para pensar a figura do pobre (2014; 2016).

⁷ Esse é o título de uma das subseções de *Império* (2001) e é, obviamente, uma referência direta à obra foucaultiana.

⁸ Murphy (2013) utiliza reiteradamente a noção de “constructivist humanism” para se referir, ao que parece, ao mesmo processo. Ainda que devamos a ele boas percepções sobre o “humanismo” em Negri evitamos esse termo devido à sua vinculação a determinadas escolas de pensamento social. Além disso, os próprios Negri e Hardt utilizam o substantivo “artificial” e seus derivados reiteradamente.

estão muito cientes das críticas estruturalistas e pós-estruturalistas ao Sujeito-Homem, mas mesmo assim não abandonam o seu humanismo – muito pelo contrário, o seu humanismo é compreendido na esteira do anti-humanismo e do pós-humanismo:

O anti-humanismo que foi projeto tão importante para Foucault e Althusser na década de 1960 pode ser vinculado efetivamente a uma batalha sustentada por Spinoza trezentos anos antes. Spinoza denunciou qualquer entendimento da humanidade como *imperium in imperio*. Em outras palavras, ele se recusou a conceder à natureza humana qualquer lei que fosse diferente das leis da natureza. Donna Haraway leva adiante o projeto de Spinoza em nossos dias quando insiste em derrubar as barreiras que impusemos entre o humano, o animal e a máquina. Se tivéssemos de o conceber separado da natureza, o Homem não existiria. Esse reconhecimento é justamente a morte do Homem. (HARDT & NEGRI, 2001, p. 109)

Dessa forma, podemos dizer que é um humanismo enquanto projeto ético essencialmente ligado às condições materiais de (re)produção, projeto que, após a reação burguesa, possui hoje, como nunca antes, as possibilidades de se concretizar (HARDT & NEGRI, 2014, p. 436). Exatamente pela produção e a vida estarem cada vez mais vinculadas e o trabalho vivo ter uma positividade separada da dominação e da dialética capitalista – num primeiro momento, ao menos, visto que o Capital chega “depois” e captura o trabalho vivo – é que as singularidades produtivas têm um caminho aberto para a constituição desse projeto humanista. Dessa forma, afirmar um antagonismo de classe – para além das sínteses dialéticas operadas pelo controle capitalista, visto que “o antagonismo pode existir unicamente se a relação social do capital não se encerrar na síntese” (NEGRI, 2016, p. 66) – é imediatamente afirmar a positividade de um projeto alternativo. Aqui, finalmente, retoma-se a concepção spinozista político-ontológica da multidão enquanto encontro e composição de corpos para adicionar-lhe seu caráter de *democracia absoluta*:

Os encontros resultam em decomposição em corpos menores ou em composição num novo corpo maior. Na política de Spinoza, a multidão é [...] um corpo complexo e misto, composto pela lógica de clinamen e encontro. Desse modo, a multidão é um corpo inclusivo no sentido de que se mostra aberto a encontros com todos os outros corpos [...]. Spinoza, finalmente, dá o essencial e decisivo passo na definição dessa multidão como o único possível sujeito da democracia. (HARDT & NEGRI, 2016, p. 59-60).

O perverso plano de imanência instituído pelo capitalismo imperial, globalizado, flexível, abre, ao mesmo tempo, o caminho para a multiplicação dos encontros dos corpos singulares na constituição de um novo corpo político e produtivo, que já não é exatamente um corpo, na medida em que é irreduzível à qualquer forma do uno e possui uma potência de metamorfose constante – na verdade, é disso mesmo que o capital necessita, restando para os explorados e subjugados a questão de como compor bons encontros, encontros que possam, num mesmo movimento positivo, escapar do controle e da captura biocapitalista e instituir uma política do comum: “a resistência, o êxodo, o esvaziamento do poder do inimigo e a construção de uma nova sociedade por parte da multidão constituem um único processo” (HARDT & NEGRI, 2014, p. 104).

Cuidados, problemas e apontamentos inconclusivos

Consegue a multidão ser uma proposta de classe que sobreviva às críticas do humanismo efetuadas pelo estruturalismo e pelo pós-estruturalismo? A proposta de Negri claramente se desvencilha dos problemas relacionados a pensar o sujeito em termos universalistas, identitários, essencialistas, transcendentais – vide a própria preocupação em se vincular aos projetos feministas, “cibernéticos” e pós-humanistas (como Haraway e Deleuze & Guattari) (HARDT & NEGRI, 2002, p. 470-1). Por outro lado, se pensarmos na crítica desconstrucionista do humanismo (através do comentário de Derrida [1991] a Heidegger), em que qualquer

metafísica do sujeito é um humanismo e qualquer humanismo é uma metafísica⁹, temos de tomar certos cuidados ao conceber a multidão político-ontológica. Se lermos a multidão como uma “metafísica do Sujeito”, ou seja, como um sujeito que tem uma relação privilegiada com o ontológico e sua produção – “proximidade” ou “presença” em relação ao “ser”, em Derrida (1991) - não estaremos distantes do “Homem como sujeito da história” tão criticado por Althusser. Como o marxista estruturalista comenta, “só Deus ‘faz’ a matéria com a qual ‘faz’ o mundo” (ALTHUSSER, 1978, p. 22) – o sujeito *da* história só pode o ser se for transcendente com relação ao resto, ao não sujeito, ao “objeto”, ao mundo histórico que ele mesmo produz. Em tal linha de pensamento, o homem é um “pequeno deus laico” (ALTHUSSER, 1978, p. 22). Se a multidão for entendida como tendo um privilégio ontológico na “produção do homem pelo homem” e do universo da produção ela continua sendo “sujeito *da* História” e, mesmo que a multidão seja um sujeito “diferencial”, “cibernético”, “pós-humano”, “para além da cisão entre natureza e cultura”, ela continua transcendente e carrega os mesmos (ou alguns) dos problemas do humanismo burguês. Nessa leitura, criticada por Mutman como uma “reversão do humanismo” que não é mais que um “humanismo pós-moderno” (2007, p. 149. Tradução minha), toma os aspectos “naturais”, “maquínicos”, “artificiais” e “animais” que constituem o humano e os levam a sério só até certo ponto, visto que ao final submetem os mesmos a apenas próteses de um sujeito que é, no final das contas, o Humano em seu excepcionalismo ontológico típico da modernidade.

Para concluir, aponto que para escapar da leitura aludida acima é preciso ter o cuidado de não tomar a multidão como tendo um privilégio ontológico, e, logo, como sujeito da história, o que não quer dizer que ela não seja um sujeito, ou melhor, uma incessante *produção de* subjetividade - dessa forma, a multidão se constituiria

⁹ “Todo o humanismo se funda, ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal metafísica.” (HEIDEGGER, 1991, p. 8).

em um *campo de produção ontológico* dado, retirando qualquer aspecto de excepcionalismo ou privilégio ontológico dado ao sujeito, mas sem dúvida não sua dimensão ontológica. Como coloca Lazzarato, outro parceiro intelectual de Negri, “o conceito de produção consiste efetivamente em apreender ao mesmo tempo a estrutura e o sujeito” (LAZZARATO, 2013, p. 101). Dessa forma, a noção de produção é efetivamente o maior elo, ao menos em Negri, entre Spinoza e Marx, na medida em que podemos conceber o infinito processo produtivo da *natura naturans* como a maneira de abarcar ao mesmo tempo as estruturas produtivas ontológicas e econômicas (com a devida atenção às diferentes “determinações” que as constituem, como precavia Marx em sua *Introdução de 57* [2011]), e os sujeitos que fazem parte de sua composição, de uma forma que mantenha o sujeito-multidão no plano de imanência¹⁰. Essa leitura, parece-nos, tanto livra-se das possíveis críticas desconstrucionistas e althusserianas quanto consegue levar ao limite a concepção do sujeito pós-humano enquanto ciborgue, enquanto diferença.

Referências

ALTHUSSER, Louis. *Posições 1*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

_____. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

_____. A querela do humanismo. *Crítica Marxista*, São Paulo, Xamã, nº 9, 1999.

_____. A querela do humanismo II. *Crítica Marxista*, São Paulo: Boitempo, v.1, n.14, 2002, p. 48-72.

COCCO, Giuseppe. Introdução à 2ª edição. In: LAZZARATO, M.; NEGRI, A. *Trabalho imaterial: Formas de vida e produção de subjetividade*. Tradução

¹⁰ Ainda que acreditamos que Negri não se distancia dessa posição ele mesmo – muito pelo contrário! –, somos devedores, aqui, do “Tudo é produção” de Deleuze e Guattari (2010, p. 14).

de Monica de Jesus Cesar. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013, p. 7 – 31.

_____. *KorpoBraz* – Por uma política dos corpos. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo* – capitalismo e esquizofrenia 1. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DERRIDA, Jacques. Os fins do Homem. In: *As Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991, p. 149 – 77.

ENGELS, Friedrich & MARX, Karl. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2002.

GORZ, André. *O Imaterial: Conhecimento, Valor e Capital*. São Paulo: Annablume, 2005.

HARDT, Michael. & NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*. Tradução de Clóvis Marques. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

_____. *Bem-Estar Comum*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

LAZZARATO, Maurizio. O “trabalho: um novo debate para velhas alternativas. In: LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial: Formas de vida e produção de subjetividade*. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013, p. 88 – 106.

LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial: Formas de vida e produção de subjetividade*. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.

MANDARINI, Matteo. Organising Communism. In: GUATTARI, Félix; NEGRI, Antonio. *New Lines of Alliance, New Spaces of Liberty*. New York: Autonomedia, 2010.

MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario de Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MURPHY, Timothy S. *Antonio Negri: Modernity and the multitude*. Cambridge: Polity, 2012.

MUTMAN, Mahmut. Difference, Event, Subject: Antonio Negri's Political Theory as Postmodern Metaphysics. In: MURPHY, T. S.; MUSTAPHA, A. K. (eds.). *The Philosophy of Antonio Negri - Volume Two: Revolution in Theory*. London: Pluto Press, 2007, p. 143 – 68.

NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre Império*. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. A favor de Althusser. Notas sobre a evolução do pensamento do último Althusser. Tradução de Pedro Eduardo Zini Davoglio. *Lugar Comum*, n° 41, p. 51 – 69, setdez. 2013.

_____. *Biocapitalismo: entre Spinoza e a constituição política do presente*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2015.

_____. *Marx além de Marx: Ciência da crise e da subversão – Cadernos de trabalho sobre os Grundrisse*. Tradução de Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

THOMPSON, Edward Palmer. *A Formação da Classe Operária Inglesa – A árvore da liberdade*. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

II

Teoria Crítica: História e Política

A crise da normatividade e sua implicação na cidade: uma crítica à urbanização partir da noção de “vida danificada”

*Denise dos Santos Simões*¹

*Talins Pires de Souza*²

Introdução

*“... é no olhar para o desviante, no ódio à banalidade, na busca do que ainda não está gasto, do que ainda não foi capturado pelo esquema conceitual geral, que reside a derradeira chance do pensamento”*³

Theodor W. Adorno

A complexidade dos conflitos sociais expõe insuficiência e incapacidade da política em questão para resolver minimamente o projeto humanista que, mesmo frágil, ainda é de contexto do liberalismo político e econômico, como é o caso brasileiro. Mas por que a via de uma *política democrática* ainda seria uma maneira de

¹ Arquiteta e Urbanista pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: ldsimoes@yahoo.com.br.

² Mestre pelo Curso de Pós de Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Tem formação em Arquitetura e Urbanismo (UNIRITTER) e Artes Visuais (UFRGS). Contato: talinss@hotmail.com.

³ ADORNO, 1992 [1951], §41, p. 58.

resolver conflitos e dar rumos compartilhados mais certos a toda população de um país? Por ora, uma resposta pode vir primeiro em nossa mente que talvez seja a ideia de distribuir de igual modo entre as classes a função de governo. Distribuir-se-ia igualmente o poder pelo propósito de superar execração da diferença, desigualdades políticas e econômicas⁴, o que pode ser asserido como uma democracia ou Estado democrático. Uma via reformadora do liberalismo, o caso do liberalismo igualitário, jamais dará cabo de transformar aquilo que realmente é problema do tipo estrutural ou social, exatamente porque sua receita sempre é um placebo de mudança, tal como uma medicina é ligada à indústria farmacêutica. Isto é, mantém a relação entre senhor e escravo na cidade em ambos os casos. Como todo o comportamento ‘idolátrico’ de *autopreservação*, o liberalismo não quer aceitar que criou problemas, ou ainda que dele decorrem imperfeições. Desse modo, ele usualmente se serve daquilo que não o representa como escudo de suas debilidades. Segundo Henri Lefebvre (1901-1991), Karl Marx (1818-1883) já tinha denunciado que a *democracia burguesa* era um regime instável que polariza as forças divergentes em tendências partidárias, as faz pretensamente digladiarem-se e, quando se sente enfraquecida, usa a *crise política* como ameaça de retorno ao “monarquismo” ou ao “reacionarismo” (LEFEBVRE, 2016 [1948], p. 97-8).

O breve quadro exposto de tentativas frustradas para resolver impasses e conflitos sociais sugere novas incursões ao problema. Como contraponto, busca-se um pensamento que comece pela análise sobre o que ‘retarda’ uma política verdadeiramente democrática capaz de não facultar as partes em suas conjuntas deliberações, que possa enfim eliminar a estrutura de exploração humana no meio urbano, tomando por base a noção de “vida danificada” de Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno (1903-1969). As características do quadro social brasileiro nos permitem pensar,

⁴ Assim como, mais ou menos, imaginou John Rawls (1921-2002) um liberalismo igualitário.

pelo menos por ora, a *política democrática de direito*⁵ ainda como um modo para solucionar crises sociais do país, tendo em vista a marcha acelerada ao neoliberalismo. Cabe também a este trabalho a análise de como certas formas de governo usam da espectralidade como expediente administrativo, pois desejam ter fora de mira a participação popular. A proposta de ensaio quer então discutir visões político-administrativas que danificam a vida e porque tais visões não estão genuinamente a serviço da “vida reta”⁶. A hipótese levantada é que as características circunscritas em ‘competição’ e ‘interesse’, imanentes do neoliberalismo, impulsionam o colapso moral da sociedade capitalista, além de serem prováveis traços de racionalidade que interferem nos princípios de liberdade e certa coletividade, ambas preceitos caros ao pensamento liberal. À luz da primeira geração da *Teoria Crítica*, talvez se possa investigar melhor os fenômenos entre o controle social e a cidade. A *Teoria Crítica* se propunha ser uma teoria complexa sem perder de vista a dialética. De outro lado, a reflexão do *direito à cidade* de Lefebvre nos oferece uma aposta política cujo teor versa sobre uma cidade mais humana, que pode ser alcançada por uma certa “práxis social” ou, pelo menos, por um pensamento mais abrangente sobre a *cidade* e a *vida urbana*.

1. O jogo espectral da política na cidade

Entre tantas outras significações, aos poucos a cidade também virou sinônimo de lugar de *controle populacional*, até porque nela atavicamente se desenvolveu a política. Na cidade da era clássica se desenvolveu a riqueza como *status* moral, ou seja, os ricos representavam a moralidade. Inclusive a riqueza era entendida como bondade, “o elemento que cimenta o mundo” (ADORNO, 1992

⁵ É necessário, evidentemente, alinhamento e *participação democrática* dos poderes (legislativo, judiciário e executivo), seja em nível municipal, estadual ou federal.

⁶ Em resumo, para Adorno a vida falsa impede a vida reta, inclusive, porque, segundo ele, “não existe vida correta na falsa”.

[1951], §119, p. 162). Ela significava a possibilidade intramundana de garantir a tão desejada reunificação pelo “esforço sem limites do homem de negócios”. O cristianismo foi o primeiro a negar essa comezinha identificação, onde ensina Cristo que “é mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus⁷.” O sucesso material entretantes era o amálgama entre o indivíduo e a sociedade da antiguidade.

Se a influência visível no Estado é o critério para medir uma pessoa, como uma qualidade sua, a riqueza material, que é prova tangível daquela influência, dado que sua substância era moral – do mesmo modo como mais tarde na filosofia de Hegel - deve ser constituída por sua participação na substancia objetiva, social (ADORNO, 1992 [1951], §119, p. 162).

O rico então “se transforma, com o poder econômico, em poder social e se transforma na encarnação do princípio que une todas as coisas” (ADORNO, 1992 [1951], §119, p. 162-3). Alcançando a bondade pela riqueza ele mesmo, o rico, se sente “a realização do princípio universal”. Infelizmente, “a sociedade se mantém coesa através de uma desigualdade econômica brutal” (ADORNO, 1992 [1951], §119, p. 163), o que, não obstante, parece irracionalidade.

O mecanismo de reprodução da vida, de sua dominação e aniquilação, é imediatamente o mesmo, e em conformidade com ele a indústria, o Estado e a propaganda se amalgamam. Aquele antigo exagero dos liberais cétricos, de que a guerra é um negócio, tornou-se realidade: o poder estatal renunciou à própria aparência de independência em relação aos interesses particulares de lucro, pondo-se agora não só de fato a serviço destes - o que sempre fez -, mas também ideologicamente (ADORNO, 1992, §33, p. 45-48).

Não é mero acaso que a sociedade se reproduz e definitivamente *manece*, ela se atualiza pela onipotência da lei que a

⁷ Passagem bíblica recorrente em três evangelhos do Novo Testamento: Mt 19:24; Mc 10:25 e Lc 18:25.

favorece. Os ricos passam por benfeitores ao fazer a sociedade participar dos progressos técnicos dos meios de produção. Os privilégios obtidos de antemão pelo aparato que beneficia os ricos faz parecer que abandonam gentilmente aquilo que de fato lhes pertencem. Mas, na realidade, o que fazem mesmo é apenas deixar uma “parte do lucro refluir para a sociedade”. A “razão de Estado da economia” se estende ao “comportamento dos indivíduos”, que nem mesmo isso mais são, nessa situação demagógica. O movimento de ascese da pobreza à riqueza é o jargão moral do tacanho homem de bem, “gente de bem, os bons” (ADORNO, 1992 [1951], §119, p. 163). Todavia, no calor do momento daqueles que reclamam pelo acesso a seu quinhão e por justiça social, o policial, anacronicamente ainda o feitor de escravos do senhor, por vezes hostiliza o grevista, entre outras coisas. Ele projeta gases de ‘efeito moral’ para afastar a algaravia uníssona dos manifestantes por dignidade, com o porrete de borracha ou de madeira faz dar a doer naquele que ousa desobedecer ao poderoso e atira com bala de borracha para ‘simbolizar’ a morte do espírito e do corpo do insurgente, enquanto “o filho do industrial pode tomar *whisky* ocasional com o escritor progressista” (ADORNO, 1992 [1951], §119, p. 163). Ora, não passa de cinismo, tanto do rico, quanto daqueles poucos sedentos que receberam suas benesses e o jargão moral da riqueza. “Segundo todos os desideratos da moral privada, [...] o rico poderia [...] de fato ser melhor que o pobre” (ADORNO, 1992 [1951], §119, p. 163). A classe dominante pretende com esse tipo de embuste de logro moral afastar o indivíduo da consciência da “injustiça imediata” que é concentração de riqueza e poder para poucos. Esse quadro pode ser dito como o ofuscamento de hierarquia moral que é fundamento para o poder da classe dominante.

Cabe recordar que tanto para Karl Marx (1818-1883) quanto para Friedrich Engels (1820-1895) a política é a técnica secular *administrativa* ou *controle social* no interior da cidade daqueles que detém o poder econômico e os meios de produção. Na mesma proporção, para eles assim é o *direito* que é ligado à cultura

burguesa (de outrora), que é gênese cultural da cidade. Pelo seu histórico, o direito é propriamente o *logos* da política liberal, que nada mais é do que uma forma secular de controle ou *economia social*, em substituição ao que foi a Igreja (Católica) para o feudalismo (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 17 ss.). A contrapelo dos adversários de Marx e Engels, não é possível associar tão simplesmente o direito e a política ao marxismo como mero argumento contra o Estado. Mesmo a luta revolucionária pela posse do Estado não pode ser considerada como apologia a ele, tal como divulga o enfatiante alarido dos arautos do “Estado mínimo”. Ter a ‘propriedade’ temporária do Estado era para o marxismo um passo que tinha como objetivo esfacelar paulatinamente o direito burguês que *reifica* o valor das coisas. A estrutura de pretensa separação de classes controlada por Estado é originalmente observada no liberalismo pelo marxismo, e não o contrário⁸.

Logo que as classes se separam e se opõem, é necessário que surja acima delas um poder maior e interior, pelo menos aparentemente. Para impedir que a classe dominante esmague a classe oprimida ao ponto de fazê-la desaparecer e, portanto, suprimir as condições de sua própria dominação, a fim de proteger os oprimidos contra os excessos de certos indivíduos entre os opressores, com o fito de arbitrar os conflitos entre os indivíduos e os grupos, e particularmente os que surgem entre os opressores - é necessário um poder de Estado (LEFEBVRE, 2016 [1948], p. 93-4).

Vê-se, o “poder de Estado” foi instaurado para controle de conflitos entre as “classes dominantes” e as “classes oprimidas”. Tal poder é propriamente um dispositivo criado pela sociedade que se ‘justifica’ pela necessidade de não extinguir sumariamente os desfavorecidos, sob pena de colocar em risco também as condições

⁸ É mais pertinente e correto considerar o Estado propriamente um dispositivo de controle de classe dos regimes que desejam a economia social como foi, e ainda é, o caso do liberalismo, do que imputar isso ao marxismo.

de existência da própria classe dominante (LEFEBVRE, 2016 [1948], p. 93-4). Aliás, conforme alertou Lefebvre, para o marxismo, a política é coisa de “Estado político” que realiza as funções *administrativas* ou *jurídicas* “visando os interesses da classe dominante” (LEFEBVRE, 2016 [1948], p. 95). Por outro lado, falar em “Estado democrático” já é admitir um quadro que manifesta a inserção da resistência da classe explorada na função administrativa de governo, mas onde ainda há a supremacia econômica da classe dominante (LEFEBVRE, 2016 [1948], p. 95). Restou algo dessa disputa ainda não encerrado que é um “regime instável”, tal como nos conta Lefebvre sobre a datada *democracia burguesa*.

O resultado de tudo isso é que a democracia burguesa é um regime instável. Ela comporta uma direita e uma esquerda que se digladiam pelo poder. É um regime de partidos. No seu conjunto, os partidos representam as classes existentes [...] De tudo isso, resulta uma vida política complexa, agitada, cada vez mais nitidamente polarizada, como Marx descreveu e analisou em suas obras especificamente políticas (LEFEBVRE, 2016 [1948], p. 95).

O *Estado democrático* teria sido apenas um momento de tolerância da classe dominante quando, para derrotar seus verdadeiros adversários, os senhores feudais, foi imprescindível a ajuda dos oprimidos, os trabalhadores. Foi essa aproximação um “relacionamento momentâneo das forças no interior das nações” (LEFEBVRE, 2016 [1948], p. 97) para subsumir o modelo de organização societária anterior. Dito desse modo, parece então que a *democracia burguesa* era um compromisso, um pacto, entre as classes opressoras e oprimidas que logo foi quebrado para providencial e unilateralmente recolocar a classe dominante vitoriosa no poder.

Visto de outro prisma, tanto no contexto de disputas internas do *Estado democrático*, quanto mais tarde na judicialização da vida pelo *Estado democrático de direito*, a cidade parece ter papel secundário para a política. Isso se dá, inclusive, porque o real “direito

à cidade” é factualmente suspenso em momentos de conflitos, e se torna fictício ao assimilar uma normatividade mitigadora ligada a certos preceitos de economia financeira e social. Para Lefebvre, “quando a exploração substitui a opressão” a excelência criadora desaparece nos indivíduos. Observemos o que trata a sua tese:

Quando a exploração substitui a opressão a capacidade criadora desaparece. A própria noção de ‘criação’ se detém ou degenera, misturando-se no fazer e na criatividade (o ‘faça-você-mesmo’ etc.). O que traz argumentos para apoiar uma tese: a cidade e a realidade urbana dependem do valor de uso. O valor de troca e a generalização da mercadoria pela industrialização tendem a destruir, ao subordiná-las a si, a cidade e a realidade urbana, refúgios do valor de uso, embriões de uma virtual predominância e de uma revalorização do uso (LEFEBVRE, 2001 [1968], p. 14).

A “substituição” da opressão pela exploração é argumento para pensarmos o problema da “generalização” gerada pela indústria também à cidade e à realidade da vida urbana além das mercadorias. A “generalização da mercadoria” e o “valor de troca”, efeitos observados no intermédio da industrialização, quando não são diretamente os responsáveis, “tendem a destruir a cidade e a realidade urbana”. Significa dizer que os efeitos da generalização ou da massificação são cotidianamente prejudiciais à vida em seus diversos níveis.

Adorno e Lefebvre parecem estar em consonância sobre o ponto em que ambos afirmam existir a reificação das coisas pelo advento da indústria. Mas, diferentemente de Adorno, Lefebvre é da opinião que a cidade e a vida urbana são refúgios e embriões onde o “valor de uso” se revaloriza. O pensamento de Lefebvre a respeito de uma ‘reparação’ do curso da vida urbana parece estar calcado na mera superação da reificação. No ponto de vista de Adorno e Horkheimer, a cidade constituída na pós-industrialização é irremediavelmente produto de “indústria cultural”, porquanto seria ela, a cidade, incapaz de escapar da reificação. Ela igualmente seria

incapaz de ‘emprestar’, por seus dispositivos de controle e seus artifícios, distinção artística e cultural aos prédios instalados nela, por exemplo. Dito isso de outro modo, sob a mentalidade da “indústria cultural” a cidade, a vida urbana e a arquitetura permanecem inaptas e afastadas de qualquer qualidade, pois nem mesmo teriam as condições necessárias para isso.

Os decorativos prédios administrativos e os centros de exposição industrial mal se distinguem nos países autoritários e nos demais países. Os edifícios monumentais e luminosos que se elevam por toda a parte são os sinais exteriores do engenhoso planejamento das corporações internacionais, para o qual já se precipitava a livre-iniciativa dos empresários, cujos monumentos são os sombrios prédios residenciais e comerciais de nossas desoladoras cidades. (...) Mas os projetos de urbanização que, em pequenos apartamentos higiênicos, destinam-se a perpetuar o indivíduo como se ele fosse independente, submetem-no ainda mais profundamente a seu adversário, o poder absoluto do capital (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944], p.99).

Conhecendo, ou não, a *Teoria crítica*, é possível observar exemplares arquitetônicos em diferentes partes do mundo que, de um modo ou outro, são resultados de resistência crítica à “indústria cultural”, porém isso definitivamente não é uma regra. O que torna difícil a análise das obras é que para estar fora do escopo da “indústria cultural” não basta aparentemente ser outra coisa, pois não é uma cisma em relação à aparência que está em questão. Até porque replicar por inteiro o que é completamente diferente já é suficiente para ingressar na esfera da “indústria cultural”. Portanto, uma obra de arte não reificada não é uma obra diversa tão somente na sua aparência. No âmbito da arquitetura, o que se percebe é o predomínio de tipos arquitetônicos e urbanísticos que pouco dizem respeito ao contexto específico em que são inseridos, tal como a replicação de habitações e a imposição de exóticos equipamentos

urbanos ou cidades artificiais⁹ à cultura e ao ambiente. A submissão a modelos arquitetônicos e urbanísticos significa pelos seus artífices a subestimação da vida urbana e a desolação sumária desses objetos em seu estado concreto.

Sem qualquer cerimônia, o sistema faz esfacelar os termos, assim como ameaça à linguagem (LEFEBVRE, 2001 [1968], p. 9). Os sistemas não se afetam pela alteridade, já que tendem a consentir e consolidar o encarceramento da reflexão; ou seja, têm por finalidade danificar o pensamento, até porque fazem ecoar coercitivamente seu tedioso refrão. Como saída à razão axiomática, Lefebvre assere que um pensamento que se inclina à abertura trava o seu combate contra uma forma de reflexão afeita a formalismos. No caso, o formalismo em questão aqui tem seu ruído atualizado pelo ditame econômico-financeiro. É preciso encontrar um ambiente para que as novidades floresçam, mas de qual modo? Certamente deve ser dado um passo crucial nessa direção. É preciso superar o universo mítico, a racionalidade ontológica e o essencialismo, tampouco virá uma mudança através de quem procura ou tem cristalizado para si um sistema. Baseado em Adorno, os sistemas se perpetuam no *mundo da vida* afetado pela "indústria cultural" fruto do desejo por controle social. Para Lefebvre o "processo de industrialização" é o ponto de partida para a atual problemática urbana visto que, há algum tempo, pelo menos um século e meio, tem sido um motor para transformações da sociedade (LEFEBVRE, 2001 [1968], §1, p. 11). Por outro lado, "a industrialização caracteriza a cidade moderna", todavia não é necessário que a cidade moderna tenha como consequência uma "sociedade industrial". Não é segredo que a industrialização torna enredados os processos econômico-financeiros e a organização social pela 'garantia' de abundância aos detentores dos meios de produção e pela 'promessa' de trabalho às massas.

⁹ Chandigarh, cidade na Índia, e Brasília, capital do Brasil, não são tipos de cidade, mas arquétipos de cidade.

Usualmente, governos que adotam medidas de austeridade econômica ocasionam a precarização de direitos do trabalhador e diminuição salarial, além do recorrente esfacelamento do Estado. Ademais, a constante precarização da classe trabalhadora pode ocasionar graves problemas sociais, como a fome e a falta de moradia, e, até mesmo, a estagnação do consumo pela incapacidade financeira para tanto. Parece-nos ‘irracional’ a proposição de tais medidas que, como consequência, prejudicaria o consumo dos produtos do mercado. O comportamento para o consumo pode temporariamente estar se adaptando, entretanto, a estrutura que garante o ‘rentismo’ e o lucro previsto da economia capitalista permanece preservada, de modo que apenas se trata de um deslocamento de dividendos, como nos movimentos de um jogo estratégico. Desprotegida também pelas leis, a classe oprimida trabalhadora é covardemente hostilizada e facilmente responsabilizada pelo decréscimo econômico de um país. E, do ponto de vista da economia, é estratégico para a classe economicamente dominante e detentora dos meios de produção que sejam os trabalhadores os primeiros, e quase sempre os únicos, a sofrerem os maiores sacrifícios quando são implementados os programas de austeridade econômica, sob o pretexto de ‘salvar’ o prejuízo de um sistema financeiro nacional.

Desafortunadamente, a vida é tratada clara e trivialmente em um balcão de negócios no interior desse *modelo de organização social* que poderia ser chamado de perverso. Para o tacanho entendimento da elite econômica brasileira, deve-se estender a austeridade político-econômica às sempre ‘supérfluas’ educação, cultura e saúde, além do trabalho. Essas medidas causam reais humilhações à imensa maioria da população brasileira que, com efeito, são minorias políticas. Significa dizer que isso afeta a quem necessita da assistência de um poder mediador estatal democrático para acessar seus direitos a educação, cultura, saúde e trabalho, para alcançar um ponto econômico apenas módico, se deseja viver dignamente.

A própria cidade é uma obra, e esta característica contrasta com a orientação irreversível na direção do dinheiro, na direção do comércio, na direção das trocas, na direção dos produtos. Com efeito, a obra é valor de uso e o produto é valor de troca. O uso principal da cidade, isto é, das ruas e das praças, dos edifícios e dos monumentos, é a Festa (que consome improdutivamente, sem nenhuma outra vantagem além do prazer e do prestígio, enormes riquezas em objetos e em dinheiro) (LEFEBVRE, 2001 [1968], §3, p. 12).

A estagnação de um certo modelo de economia não é pior mal para a cidade do que a estagnação da educação, da cultura, da saúde e, inclusive, do lazer. Conclusivamente, a cidade tem chance de ser democrática e viva visto de outro modo que não pelo lado da mera produção de mercadorias. É uma tendência um instrumento político na mão de um *gestor público* se transformar em mecanismo de produtividade que atende, quase que exclusivamente, ao viés econômico-financeiro. A *linguagem pública*, inclusive, é mitigada e o *Estado democrático* é desautorizado pelo gestor, a contrapelo do *Estado democrático de direito* que rege a vida social do País. A *razão de mercado*, que nem era tão escusa em comício, assume o protagonismo unilateral no crescimento da cidade, afastando dela o real desenvolvimento e qualificação de seus múltiplos aspectos. Quando em campanha pela administração pública, os candidatos a gestor que condenaram o alinhamento público-privado, devido as triviais promessas compensatórias, onde se diz “é dando que se recebe” ou “não há almoço grátis”, ao assumir o posto de comando pós-pleito atenuam hipocritamente seus discursos para não perder a ‘filiação’ dos investimentos para a governança. Portanto, o certame espectral da política tem sido tão somente o jogo em função do poder de *administrar* em defesa do acúmulo concentrado de capital. Significa dizer que usualmente *não há política democrática sendo feita realmente*.

2. O direito à vida urbana

“...romper o sistema não para substituí-lo por um outro sistema, mas para abrir o pensamento e a ação na direção de possibilidades que mostrem novos horizontes e caminhos”.¹⁰

Henri Lefebvre

Parte da aposta de Lefebvre é concentrada em um ponto de vista desfavorável aos sistemas que se ocupam em teorizar a cidade para realmente libertá-la da mesquinha de estruturas racionais quase sempre esclerosadas. Deve se dar à cidade de fato um caráter mais humano, que pode ser alcançado mediante um pensamento mais abrangente sobre ela. O “direito à cidade”, portanto, não é apenas um tema ou dispositivo a ser logicamente demonstrado. Esse *direito* seria o mesmo que o “direito à vida urbana”, de acordo com a visão de Lefebvre (LEFEBVRE, 2001 [1968], p. 9). Pelo advento de uma ‘robusta’ espiritualidade talvez seja possível mitigar os infortúnios que a *racionalidade instrumental* causa à realidade geral. O *direito à cidade* pode ser pensado como a consolidação de um direito sob condição de um humanismo e uma democracia, ambos renovados (LEFEBVRE, 2001 [1968], p. 7).

A outra parte da aposta de Lefebvre foi imaginada por ele como uma certa mudança no interior do reconhecido contexto do liberalismo político e econômico em que vivemos, para pensar justamente a cidade na sua amplitude e multiplicidade; ou seja, desafia-se assumir efetiva e politicamente a cidade no tempo atual. Essa posição certamente reformadora da política adotada por Lefebvre talvez fosse um impasse para Adorno, podendo ser tomado por ele como uma séria impostura, já que em seus termos “não existe vida correta na falsa” (ADORNO, 1992 [1951], §41, p. 58). A ‘posição’ de Lefebvre frente à cidade e à política, aparentemente, ainda está no escopo do marxismo, que ora tratava a *política*

¹⁰ LEFEBVRE, 2001 [1968], p. 9.

democrática como uma ‘junção’ inevitável quando do surgimento das classes.

O problema do *mal-estar na cultura* é anterior à construção da cidade (SELIGMANN-SILVA In: FREUD, 2017, p. 24). E, embora a suspeita de haver “o mal-estar na cultura” (FREUD, 2017, p. 27), a cidade atual não deixa de ser prenhe de acontecimentos. Segundo Freud, “o mal-estar” é algo atávico oculto no inconsciente da população, trata-se de uma memória ou um tempo que nos exigiria reflexão. Entretanto, apesar do *mal-estar*, segue-se com a vida pois, forçosamente, no lugar dele se coloca uma objetividade oca típica de indústria cultural e de técnica de organização social. O efeito disso é o *controle pulsional* contra a necessária ‘vertigem’ da vida não administrada pela indústria cultural. Um movimento reificado não deixa de ser um movimento programado, isto é, o movimento programado é tal qual um comportamento. E a “indústria cultural” se ocupa em estabelecer comportamento à população. A liberdade do indivíduo não passa de um tipo ideal de liberdade na política liberal. A liberdade no contexto do capitalismo é a liberdade de consumir e de ‘vestir-se’ com a aparência dela e nada mais. Nesse sentido, a liberdade ocupa tão somente o plano teórico do pensamento liberal, quando não é mesmo uma falácia ao ser proferida por demagogos.

A questão que indaga se ‘pode haver um deslocamento não reificado da cidade e dos cidadãos’ causa perplexidade. Pela multiplicidade que contempla uma cidade, é plausível que o seu cidadão não deixe de se movimentar, quer internamente, quer se direcionando para dentro ou para fora da margem urbana. Por isso a cidade é algo flagrantemente movente e mutante, apesar de uma *indústria cultural* capaz de constituir comportamentos. A cidade também não se transforma apenas segundo intenções estritamente corporativas, como pela especulação imobiliária; quando isso acontece, em geral, representa manobras mercadológicas ajustadas entre a esfera pública e a esfera privada, com o interesse de atender

a demanda de acúmulo de capital muito mais desta esfera do que daquela.

Um *direito à vida urbana*, no que implica a *Teoria crítica* de Adorno, ainda é parte do processo de esclarecimento e, portanto, de “indústria cultural”. O que significa dizer que para ele o direito é dispositivo de controle de massas próprio do sistema liberal¹¹. Esse direito, o direito à vida urbana, à justiça na cidade, é fácil e claramente fustigado pelo conluio entre iniciativa privada e administração pública, quando estas não priorizam a *soberania popular*.

É possível notar o esvaziamento do direito à cidade quando uma administração pública passa a defender a esfera privada e seus interesses em detrimento da normatividade consolidada que representa o *pacto social*. A relação entre a cidade e o cidadão se consolida em esta simbiose acordada, mas, desafortunadamente, é quebrada por certos *interesses*.

A tragédia da *vida urbana* mostra que, considerando o contexto de liberalismo político, onde há escárnio à política [*politiké*], na mesma proporção há escárnio à cidade [*polis*]. Cumpre ressaltar que Lefebvre quer contar com uma política verdadeiramente democrática e levada a sério, do contrário é inviável a sua proposta de cidade e vida urbana.

O avanço do neoliberalismo no globo cada vez mais faz ampliar o poder governamental de interesse privado. É natural sua autopromoção que acontece através de campanhas de comunicação social favoráveis à classe detentora de capital e meios de produção. Tal influência alimentou o deturpado sentimento de ‘comiseração’ à classe dominante e, por *interesse*, foi tornado objeto de *mass media*. Pelo atropelo de constante propaganda, estranhamente, tal afeto foi inculcado nos trabalhadores. No contexto de acirramento econômico, os pequenos produtores obviamente não podem competir com os grandes que minoraram cada vez mais o "valor de

¹¹ O direito como ferramenta do liberalismo usado para controle social é um tema caro ao marxismo.

troca" dos produtos, porque estes produzem no mesmo tempo muito mais mercadorias de mesma espécie que aqueles. A tão louvada 'competividade' prestigiada pelo liberalismo foi colocada, paulatinamente, em segundo plano no neoliberalismo. Em função disso se agrava o problema da concentração de poder em pequenos e poucos grupos. As características circunscritas em *competição* e *interesse*, imanentes ao neoliberalismo, são irremediavelmente inerentes ao *ethos* da(s) sociedade(s) capitalista(s) (SOUZA, 2017, p. 5). Adorno percebeu que ambas, competição e interesse, em conjunto impulsionam o colapso moral da sociedade capitalista (ADORNO, 2015, p. 16), ademais juntas ainda desencadeariam a corrupção. Elas também são prováveis aspectos da razão que desautoriza os princípios de liberdade e determinada coletividade, ambas elogiadas pelo pensamento liberal. "Mesmo na sociedade altamente liberal a concorrência não era a norma" (ADORNO, 2015, p. 58). Entre outras coisas, o liberalismo quer manter a sociedade em conjunto "através da ameaça de violência corporal, mesmo que mediada de diversas formas"; em consequência ao excesso de coerção se desenvolve a manifestação de "neuroses e distúrbio de caráter" (ADORNO, 2015, p. 58).

Considerações finais

Talvez a cidade não viva seus piores dias no caso brasileiro, contudo, os cidadãos parecem ignorar o modo como se relacionam na cidade e pagam alto preço pelo que desprezam. Podemos pensar que a conta disso seja a derrocada moral e, conseqüentemente, o esfacelamento do *Estado democrático de direito*. Os defensores do jargão unísono do mercado se vingaram da natureza afinada entre a cidade e o cidadão e, quiçá, a confirmação da *queda* moral seja mesmo um estranho desejo perseguido pelo empreendedor capitalista, que faz da reprodutibilidade técnica o meio para sua finalidade comezinha.

Do ponto de vista da técnica, não tendo a capacidade da suposta “provisão divina”¹², no intuito de pensar os problemas da cidade, parece que resta a utopia. E talvez seja a utopia mesmo capaz de se lançar a problematizar a memória, o hodierno e o porvir com mais justiça que modelos racionais estanques ontológicos. O trabalho de urbanistas e arquitetos se esquia da cidade quando suas razões, intelectual e prática, são estereotipadas por arquétipos que diminuem seus objetos a imagens fantasmagóricas do meio urbano.

Parece clara a necessidade de se manter ininterrupto o canal de discussão sobre as visões político-administrativas que danificam a democracia, porque tais visões não estão genuinamente a serviço da coisa pública, quando se dirigem à(s) cidade(s). A *economia social política*, viés governamental, ao assumir contornos positivistas e mitológicos, incorre em efeitos nocivos à vida dos corpos na *realidade geral*.

A desolação à cidade também é desolação aos indivíduos, cidadãos da cidade. As técnicas e as melhores práticas, sozinhas, não recuperam o território. O abandono da cidade não pode ser encarado como um destino inevitável, é necessária uma postura resistente, resiliente, comprometida em buscar permanentemente a justiça urbana. Há que se conquistar o espaço político, não somente de lutas ‘no’ espaço, mas de lutas ‘por’ espaço.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Ensaios sobre a psicologia social e psicanálise*. Tradução Verlaine Freitas; São Paulo: Unesp, 2015.

ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. Tradução Luiz Eduardo Bicca; São Paulo: Ática, 1992.

ADORNO, Theodor W. (et al). *A disputa do positivismo na sociologia alemã*. Tradução Artur Mourão; Ana Laura (et al) São Paulo: Ícone, 2014.

¹² Segundo Boécio (480-525), intelectual pertencente a patrística do período tardio, só mesmo Deus seria capaz da “provisão” que conhece os futuros contingentes.

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida; Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- CENTENO, V. Ramos. *Utopia*. In: VILLA, Mariano Moreno. *Dicionário de pensamento contemporâneo*. Tradução Honório Dalbosco; São Paulo: Paulus, 2000.
- ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. Tradução Livia Cotrim; Márcio Bilharinho Naves; São Paulo: Boitempo, 2012.
- FREUD, Sigmund. *Freud: obras completas*. vol.14. Trad. Paulo César de Souza; São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura*. Tradução Renato Zwick. 2 ed. Porto Alegre, RS: LP&M, 2017, p. 24.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida; Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. Tradução Rubens Eduardo Frias; São Paulo: Centauro, 2001.
- LEFEBVRE, Henri. *Marxismo*. Tradução William Lagos; Porto Alegre, RS: LP&M, 2016.
- SELIGMANN-SILVA, Marcio. *A cultura ou a sublime morte entre Amor e Morte*. In: FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura*. Tradução Renato Zwick. 2 ed. Porto Alegre, RS: LP&M, 2017, p. 24.
- SOUZA, Talins Pires de. *A desolação da cidade como meta: uma crítica à urbanização a partir da noção de “vida danificada* In: SOUZA, Ricardo Timm de (org.) et al. *Theodor W. Adorno: a atualidade da crítica*. vol. 1. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.
- VILLA, Mariano Moreno. *Dicionário de pensamento contemporâneo*. Tradução Honório Dalbosco; São Paulo: Paulus, 2000.

Estado e Direito: da violência na origem à greve geral

*Bruna de Oliveira Bortolini*¹

1 Introdução

Em *Crítica da violência – Crítica do poder* (1986), Walter Benjamin nos coloca a problemática da validade moral do uso da violência como meio para atingir fins, principalmente, fins que sejam considerados justos. O Filósofo questiona: é possível para alcançarmos aquilo que chamamos de justiça, utilizarmos-nos de violência? E, se sim, como desdobrar uma justificativa plausível a respeito do tema? No texto, Benjamin dirige sua crítica inicialmente à violência do direito que, de acordo com ele, opera violentamente sobre os sujeitos na medida em que os submete à responsabilidade legal, antes mesmo deles compreenderem de que forma estão vinculados a ela. O direito força o indivíduo a respeitar suas regras, que em última instância são sempre as regras do Estado, e a executá-las, mesmo que estas não pareçam justas. Neste caso, a justificação da ação do direito é sempre posterior ao seu decreto.

O poder e a violência exercida pelo direito sobre os indivíduos efetivam-se de duas formas: por meio de sua instauração (via decreto) e por meio de sua manutenção (via força militar).

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, bolsista CAPES.

Frente a isso é preciso então perguntar: o que é a violência quando assume forma legal? A violência “legalizada” é um meio adequado para alcançar fins justos? E se considerarmos que a violência não é um meio legítimo para alcançar fins justos, como combatê-la se esta é amparada pelo Estado e pelas forças militares? Não teríamos de fazer uso de violência para isso? É válido falarmos de combate à violência com violência? Seria possível uma forma de violência não violenta que pudesse se contrapor contra a força coercitiva do direito?

Bem, pode parecer paradoxal falar de uma violência não violenta, entretanto, é essa a tarefa que Benjamin nos propõe: discutir formas de o indivíduo não se submeter a leis injustas, ou pouco fundamentadas, e que o ferem enquanto ser vivente, buscando encontrar uma verdadeira justificativa para seguir e respeitar regras, sem que isso precise se dar por decreto: “isso agora é lei”. Pois, a responsabilização como obediência forçada ou coagida assassina a alma do indivíduo e aniquila nele a possibilidade de se entender como sujeito ético em suas relações, bem como assumir de forma livre as exigências que lhe são colocadas. Nesse sentido, Benjamin afirma que a única forma de combater a violência e o poder do direito seria por meio de uma forma de violência não violenta, que oponha resistência àquele sempre que ele se mostrar como assassino. Atitude que possibilitaria aos indivíduos, através deste ato de oposição ao direito, retomar seu espaço de ação não coercitiva, assumindo responsabilidade por convocação frente às injustiças e não por mera obrigação.

Para melhor exemplificar essa ideia o trabalho divide-se em três partes. A primeira parte, *Violência como Destino*, de cunho conceitual, aborda uma concepção de violência denominada por Walter Benjamin de *violência mítica*, mais especificamente as relações que autor faz desta com a atuação do direito, destacando carência de justificação em sua fundamentação e a forma violenta que opera sobre os indivíduos. Para tanto, recorrendo à narrativa do

mito de Níobe, na qual o direito se manifesta como decreto seguido então de sua fundamentação e não o contrário.

Na segunda parte, *A alma do vivente*, se trata a importância dos sujeitos se sentirem propriamente autores das decisões por eles tomadas e como a falta de fundamentação correta do direito faz com que os indivíduos sintam-se alheios ao próprio, e muitas vezes, por ele violentados, nutrindo, conforme afirma Benjamin: “a antipatia da multidão” (1986, p. 163). Neste capítulo busca-se realizar uma reflexão sobre as relações éticas que deveriam anteceder a prática do direito, bem como a necessidade de reflexão sobre a própria força coercitiva deste sobre os indivíduos.

Na última e terceira seção, *Por uma reformulação do direito*, busca-se tematizar a questão da greve geral como recurso de resistência ao direito enquanto opressor, que o autor denominará de *violência divina*, bem como a promoção de sua reformulação. Tendo como objetivo abrir possibilidades para uma crítica legítima a seu respeito e a formulação de novos caminhos emancipatórios tanto para si como para a própria humanidade.

1 Violência como Destino

“Pois, qualquer que seja o efeito de uma determinada causa, ela só se transforma em violência, no sentido forte da palavra, quando interfere em relações éticas” (BENJAMIN, 1986, p. 160).

É possível que a violência seja considerada moral quando utilizada para fins justos? Esta é a questão que Walter Benjamin nos coloca no início de sua obra *Crítica da Violência – Crítica do Poder*. Porém, já de antemão o autor nos alerta: sua crítica não se baseará no direito natural, que não vê problemas em se utilizar da violência para atingir fins considerados justos. A questão de Benjamin envolve muito mais um problema de legitimação dos meios do que uma crítica dos fins. Até mesmo porque em nome de justiça, a qualquer custo e por qualquer meio, se cometeram e se comentem ainda

muitas barbáries e reduzir o problema da violência ao âmbito do natural seria de certa forma torná-las, do ponto de vista do nosso autor, justificáveis.

Nessa perspectiva, é importante frisar que a crítica de Benjamin sobre a violência como meio relaciona-se em seu ensaio de forma bastante enfática ao direito positivo, e corolariamente ao Estado, por serem estruturas reconhecidas historicamente e, portanto, não naturais. Aspecto que coloca em questão “a legitimidade de determinados meios que constituem o poder” (BENJAMIN, 1986, p. 160), visto que o direito como poder que age, em tese, em nome da justiça deve ser colocado em questão no que se refere ao modo como atinge e sustenta essa posição.

Como exposto na introdução, para Benjamin, o direito se apresenta a nós por duas vias: por meio de sua instauração (via decreto) e por meio de sua manutenção (via força militar). O primeiro é fundado sem justificção, como se fosse uma operação do destino, isto é, os indivíduos são cerceados pelo direito muito antes de sequer terem consciência desse vínculo, assumindo-a apenas quando chamados a responder legalmente a leis e regras. Para explicar melhor essa vinculação o autor recorre ao mito de Níobe que, em sua visão, ilustra bem o modo de operação do direito.

Níobe, personagem da mitologia grega conhecida por sua enorme fertilidade, é acusada de ofender a própria deusa da fertilidade, Leto, afirmando-se mais fértil do que ela. Ao se comparar à deusa, Níobe ofende imensamente aquela por ousar romper barreiras que separam deuses de seres humanos. Em razão disso ela é então punida, ato que se dá através da morte de seus filhos. Para Benjamin, os deuses ao punirem Níobe decretam um direito, mas não como punição em relação a uma infração que fere um direito pré-existente e sim um direito posterior que é instaurado após o ato de fala da personagem. Mas que já estava de certo modo inscrito, visto que os deuses como autores do destino, apenas executaram aquilo que mais cedo ou mais tarde estaria por vir. Nas palavras de Butler:

[A] lenda de Níobe ilustra a violência instauradora do direito porque os deuses reagem a uma injúria estabelecendo um direito. A injúria não é vivida primeiro como infração ao direito; antes ela se torna a condição precipitante do estabelecimento do direito. Desse modo, o direito é a consequência específica de um ato de fúria que responde a uma injúria, mas nem a injúria nem a fúria estavam antes circunscritas pelo direito (2017, p. 84).

Níobe afronta o destino (deuses), que implacavelmente a submete ao seu poder, lhe marcando com a instituição do direito. No mito Níobe, além de perder os filhos, assume forma de rocha em decorrência do castigo. Metáfora que podemos interpretar como a força do direito que se instala sobre o sujeito e engessa-o dentro de um campo de ação limitado. No caso de Níobe, ação seguida da culpa de indiretamente ter matado seus filhos, uma culpa que lhe paralisa nesse viver e que é atribuída de forma externa à personagem e da qual ela fica impedida, pelo decreto do destino enquanto direito, de expiar. Pois nas palavras de Benjamin, “o destino revela-se, portanto na observação de uma vida como algo de condenado, no fundo como algo que começou por ser condenado para depois ser culpado” (2013, p. 53).

Daí a crítica de Benjamin sobre os meios que constituem o poder, mais especificamente o poder jurídico, pois a instauração do direito torna-se violenta na medida em que coage os indivíduos a cumprir leis e inclusive construir sua identidade cidadã por meio da relação que estabelece com as leis, mas não somente. Ela é ainda mais violenta quando o Estado, para fazer valer a ordem jurídica, aciona o poder militar (segunda via) como um meio de garantir seus fins empíricos a qualquer preço. Contudo, não seria uma contradição afirmar este uso da violência pelo direito, visto que este, como dito antes, se opõe à própria violência? Nesse caso, parece não haver questionamento, visto que a violência não somente seria permitida, como também financiada (vide recrutamento militar obrigatório), pois “se mostra numa função completamente outra que a de seu simples emprego para fins naturais. [...] Consiste no

uso da violência para fins jurídicos” (BUTLER, 2017, p. 165). Assim, a instituição do direito é, segundo Benjamin, “a institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência” (1986, p. 172). Uma violência que visa antes de tudo garantir o poder em si, muito mais do que verdadeiros benefícios à população em geral. Contudo, os atos pelos quais o direito é instituído carecem de justificação, sendo na maior parte das vezes a criação da lei a condição de fato para o desenvolvimento de deliberações justificativas.

Evidentemente, tal crítica ao poder, como o próprio Benjamin afirma: “não é realizada pelo fato de se proclamar um anarquismo infantil: não reconhecer nenhuma compulsão com relação ao indivíduo, com a declaração ‘É lícito tudo o que a pessoa tem vontade de fazer’” (1986, p. 165). Não se trata, portanto, de se contrapor ao direito em nome de uma liberdade sem “rostro”, mas sempre que o direito não puder oferecer fundamentação consistente em relação àquilo que defende. Essa fundamentação consistente é para Benjamin o ponto central que justificaria a capacidade de o indivíduo vincular-se livremente ao direito e não por mera obrigação. Pois o direito vincula o indivíduo a si, em favor próprio e não em favor do indivíduo. Se assim fosse, o sujeito teria a possibilidade de reconhecer-se como agente responsável por seus atos, responsabilizando-se por eles porque reconhece a justiça nessa responsabilização e vê nela a possibilidade de eximir-se, por exemplo, de uma culpa e não porque foi submetido a ela e tem de aceitá-la sob o risco de uma pena maior. A crítica de nosso autor é, portanto, a crítica ao direito como poder que assassina a alma do indivíduo, em vez de dar a ele a possibilidade de, por meio da legalidade, reconhecer a trama de relações éticas em que está envolvido ou de redimir-se de um ato injurioso por ele cometido. Aspecto que veremos com mais clareza no capítulo seguinte.

2 A alma do vivente

“O poder mítico é poder sangrento sobre a vida, sendo esse poder o seu fim próprio, ao passo que o poder divino é um poder puro sobre a vida toda, sendo a vida o seu fim”(BENJAMIN, 1986, p. 163).

“O desencadeamento do poder jurídico remonta [...] ao processo de culpa da vida pura e natural, o qual entrega o ser humano inocente e infeliz à penitência, com o qual ‘expia’ sua culpa, - e também absolve o culpado, não de uma culpa, mas do direito” (BENJAMIN, 1986, p. 163).

Na citação acima, vemos Benjamin colocar entre aspas a palavra “expia”, isso porque, como posto ao final do primeiro capítulo, a função do direito ao submeter o indivíduo à responsabilidade legal faz entender que o mesmo (por estar a ela vinculado) atuaria conforme a lei e compreenderia as relações impostas por essa lei como relações fundadas em princípios éticos. Porém, tal situação é ambígua. Ao vincular o indivíduo a um sistema legal específico não garante que este perceba a rede de relações e urgências éticas que envolvem seus atos. O simples vínculo legal até mesmo em casos como o de um sujeito punido por determinada ação considerada ignóbil, suponhamos o roubo ou o assassinio da vida de outrem, não sustenta a afirmação de que ele venha a aprender a importância de não cometer mais determinada ação ou de tornar-se crítico em relação a ela. Essa é a razão pela qual o autor colocará a necessidade de pensarmos uma forma de responsabilização que não incida apenas sobre o corpo ou os bens do indivíduo, mas sobre aquilo que ele chamará de “alma do vivente” – isto é, uma compreensão do ser não apenas no seu sentido biológico, mas de todo estado de vida capaz de ser tomado pela culpa. Pois, “de maneira alguma, o homem se reduz à mera vida, tampouco à sua própria vida ou a quaisquer outros estados-de-ser ou características suas, e nem sequer à unicidade de sua pessoa

física” (BENJAMIN, 1986, p. 174). Isto quer dizer que nem toda forma de libertação do indivíduo de uma culpa, compromisso com a ética, ou remissão de alguma condenação, possa ser circunscrito pelo quadro legal.

Para tanto, o autor destaca em contraposição a este quadro, o poder educativo, o qual fora da alçada do direito não vincula o sujeito ao ato cometido por meio da obediência, mas por apropriação. Fato que não é garantido, mas mostra-se como a única forma de salvar a alma do vivente. Esse poder educativo corresponde ao que Benjamin colocará como poder divino, oposto ao poder mítico (direito) e que opera por meio do “mandamento”, que abordaremos aqui como “não coercitivo e inimputável” (BUTLER, 2017, p. 86).

Contrariamente aqueles que interpretam o mandamento como uma ordem a ser obedecida e que em nome dela é possível inclusive condenar, está enganado. Para Benjamin, baseado em sua herança judaica, o mandamento não existe como medida de julgamento, mas como “diretriz de ação para a pessoa ou comunidade atuante, as quais, na sua solidão tem de se confrontar com ele e assumir, em casos inauditos, a responsabilidade de transgredi-lo” (BENJAMIN, 1986, p. 173-174). O mandamento corresponde a um imperativo ético, que só fará sentido se o sujeito assumi-lo sem coerção, mas por compromisso com a justiça. É um imperativo “que não impõe, mas deixa em aberto os modos de sua aplicabilidade e suas possibilidades de interpretação, incluindo as condições em que não pode ser recusado” (BUTLER, 2017, p. 80). O mandamento demonstra um esforço pela não violência, principalmente aquela que negligencia e assassina a alma do vivente, isto é, a violência institucionalizada no poder do direito. Ao falar que o mandamento é confrontado na solidão e na solidão o indivíduo deve assumi-lo, quer dizer que a responsabilidade frente a uma interpelação ética é algo que temos que assumir sem coerções externas, sem modelos. É um momento de decisão livre, mas que ao mesmo tempo é compelida pela exigência de uma resposta do

indivíduo em relação ao ato que lhe convoca à responsabilização. Pois, como afirma Butler, a respeito dos escritos de Benjamin sobre uma crítica da violência “o homem interior ligado à preocupação ética, é o lugar da intensidade messiânica” (2017, p. 92). Afirmção que remete a compreensão de Benjamin a respeito da possibilidade de o indivíduo ser agente de transformação de realidades em sofrimento, bem como de sua libertação em relação à opressão que sofre, muitas vezes legalmente, fazendo com que as ruínas de um passado em desconstrução possam se revelar em momentos de aprendizagem e melhoramento de um tempo por vir. Reflexão que num certo sentido, aproxima-se muito a ideia de responsabilização que Levinas aborda em suas obras, mais especificamente em *Au-avant qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), a qual não é obediência forçada, mas exercício de alteridade.

A obediência forçada imposta pelo direito, portanto, assassina a alma do vivente, pois do modo como se estrutura, por decreto e sem justificação, impede a pessoa de resolver-se com a exigência ética que lhe é colocada. Assim, se formos pensar no que Benjamin nos apresenta em sua crítica, podemos perceber que a força do mandamento, quando assumido pelo sujeito, acaba em oposição à *violência mítica* do direito, caracterizando-se por uma espécie de *violência divina*. Mas não uma violência assassina como aquela, visto que o mandamento eleito por Benjamin em seu ensaio é exatamente o “Não Matarás”, ou seja, falamos de uma violência que age contra a violência assassina da alma do vivente executada pelo direito. Uma violência que está a favor do vivente, ou como expõe Butler:

Um tipo de violência que se contrapõe à violência legal da mesma maneira que a mera vida [vida biológica] controlada pelo direito positivo difere da alma do vivente [...]. Numa virada bastante peculiar, Benjamin parece interpretar o mandamento de não matar como um mandamento de não matar a alma do vivente, e, portanto, um mandamento para exercer violência contra o direito que é responsável por tal assassinato (2017, p. 87).

Entretanto, cabe a nós perguntarmos: que violência seria esta? De que forma atua? Se não é violência no sentido de coerção, assassinato, ou subjugação, o que a caracteriza? E qual sua relação com a violência de impor regras injustas aos sujeitos, instaurada pelo direito, como vimos no início desta discussão? É possível que a *violência divina*, da qual Benjamin nos fala, seja defensável enquanto meio para atingir fins justos?

3 Violência divina: um meio justo para fins justos

Para Walter Benjamin, a *violência divina* como se viu, não é sangrenta, não é assassina, não surge como penitência ou punição do indivíduo, pelo contrário, atua em nome da “salvação” da alma do vivente. Ela é considerada violenta porque se opõe a violência do direito, que em última instância é a violência exercida pelo Estado na medida em que este procura manter o seu poder sobre aqueles que ele governa. O direito, segundo Benjamin, se constitui como violento ao estabelecer contratos para a resolução de conflitos. Esses contratos, por mais que a princípio sejam afirmados pelas partes contratantes num clima de paz, não deixam em última instância de caracterizarem-se por um contrato baseado numa violência possível, pois

[...] o contrato dá a cada uma das partes o direito de reivindicar alguma forma de violência contra o outro, no caso em que este rompa o contrato. E não apenas isso: do mesmo modo como o final, também a origem de qualquer contrato remete à violência. Ela não precisa estar imediatamente presente no contrato, enquanto poder instituinte de direito, mas está representada nele, na medida em que o poder que garante o contrato jurídico é, por sua vez, de origem violenta, quando não é, no próprio contrato, legitimamente instituída pela violência. Quando a consciência da presença latente da violência dentro de uma instituição jurídica se apaga, esta entra em decadência. Um exemplo disso, no momento atual, são os parlamentos. (BENJAMIN, 1986, p. 167)

A violência está presente no direito desde sua instauração e mesmo que não conste no contrato, ela é anterior a sua própria existência, pois também advém de forças revolucionárias que lutaram por sua consolidação. A *violência divina* que se opõe à mítica (do direito) é assim considerada, na medida em que se recusa a cumprir as exigências do direito quando este se mostra assassino. O ato de recusa caracteriza-se em Benjamin como omissão, quer dizer, o sujeito não endossa as exigências do direito e, por fim, acaba afetando-o diretamente na medida em que eximi o direito de sua força, de seu poder. O que perturba o direito nesse caso da omissão é o fato de o próprio ter dificuldades em administrá-la. Pois “o poder quando não está nas mãos do respectivo direito, o ameaça, não pelos fins que possa almejar, mas pela sua própria existência fora da alçada do direito” (BENJAMIN, 1986, 162). Contudo, não basta a omissão de um indivíduo para que a resistência em relação às medidas e decretos que anulam a “alma do vivente” surtam efeitos, mas, sim, de um grande coletivo. Numa perspectiva benjaminiana, somente a multidão seria capaz de causar esse impacto, especialmente se a ela também aderisse a classe mantenedora do direito, a saber, a classe dos militares.

Ao citar uma força coletiva, o autor, muito influenciado por Georges Sorel e suas *Reflexões sobre a Violência* (1992), refere-se à importância da greve nesse contexto. A greve é um exemplo de resistência das minorias em relação aquilo que as oprime. Entretanto, Benjamin não fala de uma greve parcial a qual se deixa amparar pelo direito e sim uma greve geral, a qual possuiria um caráter destrutivo em relação à *violência mítica* e também expiatório, pois:

[O] desejo de libertar a vida de uma culpa assegurada pelo contrato legal com o Estado seria um desejo que dá origem a uma violência contra a violência, uma violência que busca libertar a vida de um contrato de morte com o direito, uma morte da alma vivente (BUTLER, 2017, p. 88).

Frente a posições como esta de Benjamin, que relacionam a existência do direito à violência na origem, Hannah Arendt, em *Da Violência (1969-1970)*, discorda. Para a autora, a fundamentação de um Estado pode ser não violenta. Ela cita o caso da democracia, onde é o povo que por consentimento apoia a instituição do governo e “é o povo que detém o poder sobre aqueles que o governam” (1969-1970, p. 25) e jamais poderia ela “se comparar à ‘obediência que nada questiona’ que poderia um ato de violência ser capaz de suscitar” (1969-1970, p. 25). A autora ainda ressalta que com afirmações semelhantes às de Benjamin, se desconsideraria as potencialidades do direito para firmar acordos que beneficiem e unam as pessoas de uma comunidade, mesmo que o “governo da maioria sem restrições legais, ou seja, uma democracia sem constituição, poderia agigantar-se na supressão dos direitos das minorias e agir com muita eficácia ao sufocar as dissensões sem qualquer uso de violência” (1969-1970, p.25). Porém, como Benjamin coloca todo contrato mesmo que firmado sobre clima de paz, traz em seu “pacote” a possibilidade de se fazer uso da violência quando uma das partes contratantes desejar rompê-lo. Afirmações em conflito que não serão solucionadas neste artigo, mas que tornam importante ressaltar que Benjamin não deixa claro se essa oposição que ele defende deveria ser dar a todo quadro legal, portanto aqui a assumiremos apenas em relação a medidas que se mostram nocivas ao sujeito e tiram-lhe a capacidade de se haver eticamente com o fato/problema que o envolve.

A greve geral, nesse sentido, se revelaria então como uma “violência” enquanto meio puro, isto é, não violenta e, portanto, justificável para alcançar fins justos. E para efeito tem de ser necessariamente uma greve geral, visto que o direito à greve parcial é algo já consolidado aos grevistas e desse modo circunscrito pelo próprio direito. Tal tendência, por vezes, contrária ao Estado, é assumida em razão de inibir ações violentas de cunho natural, que o direito teme enfrentar. Porém, se a greve é algo previsto pelo direito, ela não surte real efeito quando seu objetivo for apenas parar

as estruturas de base que sustentam o estado, retornando à atividade após “concessões superficiais” (BENJAMIN, 1986, p. 169). Ela só surtirá efeito, e daí a importância de um ato radical, quando a resolução de retomar as atividades se der frente a uma realidade transformada. Essa paralização, para o autor tem que se dar, principalmente, pela classe proletária, visto que atinge os meios de produção e, conseqüentemente, aqueles que se relacionam com o poder de forma mais imediata. Pois, em suas próprias palavras, a economia de sua época – e ainda mais enfaticamente em tempos atuais se formos pensar – se compara “a uma fera que endoidece, quando o domador lhe dá as costas” (1986, p. 170).

Assim, o direito, enquanto *violência mítica* que engessa o sujeito em sua culpa, é por sua vez petrificado na medida em que perde sua força de atuação ao não conseguir circunscrever uma forma de ataque diferente daquela que ocorre por meio de uma violência considerada por ele ilegítima, como é o caso da violência natural. Aqui a força messiânica do pensamento de Benjamin retorna mais uma vez. Para ele é nesse instante temporal, de paralisia, que é possível romper com o estado da situação vigente, deixando-o em estilhaços e abrindo, conseqüentemente, “a porta estreita por onde [...] [pode] entrar o messias” (BENJAMIN, 2013, p. 20). A esperança de que a desconstrução do direito por meio de um ato revolucionário venha a servir de base para a sua reformulação e/ou instituição de um novo direito que, embora também possa estar sujeito a uma nova decadência, devido a temporal, “eterna e total transitoriedade” (BENJAMIN, 2013, p. 24) de tudo aquilo que é messiânico, revela um movimento necessário capaz de libertar os oprimidos. Mas que também caracteriza um processo dialético de altos e baixos na própria forma de configuração do poder. Em *Força de Lei* (2007), Derrida afirma que esse movimento dialético do qual fala Benjamin fica ainda mais claro quando o autor, no texto em questão, aponta a impossibilidade de conhecimento do poder divino, ao contrário do poder mítico que aos homens é dado acesso. Para Derrida, o *poder divino* na medida em que não é apreensível em sua

totalidade é tomado por Benjamin como princípio norteador do direito, como horizonte a ser perseguido, que embora não acessível de forma plena serve de guia ao *poder mítico* em suas constantes e necessárias reformulações.

A *violência divina*, portanto, é uma violência que está fora do âmbito do direito e do Estado e é capaz de fazer eclodir uma nova história, em que o indivíduo não fique à mercê do poder de decisão de ambos, mas que tenha a possibilidade de posicionar-se frente a injustiças cometidas contra a sociedade civil e fazer emergir através de sua crítica uma nova era. Pois, assim como expõe Boaventura em seu artigo *Poderá o direito ser emancipatório?* (2003), a única alternativa de um futuro novo é aquela que se dá pela via dos movimentos sociais, das reivindicações e das manifestações coletivas de um povo pelo reconhecimento de seus direitos e lutas e não pela via legal em si. Aspecto que nos leva a questionar: seria essa crítica então, uma crítica radical ao *estado de exceção* (BENJAMIN, 2012, p. 13) e o irromper de sua verdadeira face enquanto regra?

4 Considerações Finais

Compreender a crítica que Walter Benjamin faz sobre a violência é realizar um esforço de compreensão também a respeito dos meios que constituem o poder, o que conseqüentemente levamos a realizar uma reflexão em torno da própria constituição do direito. O autor ao assinalar o direito como uma esfera que se relaciona diretamente ao poder, caracteriza-o também como violento, pois para isso vincula os indivíduos a leis e decretos que este muitas vezes não compreende, por falta de fundamentação suficiente, ou rejeita por não os considerarem justos. Ao vincular os indivíduos a si, e produzir a manutenção deste vínculo por meio da ação dos militares, o direito os carrega de culpa e responsabilidade por seus atos que direta ou indiretamente foram cometidos, mas não cria condições de o indivíduo vincular-se a eles por conta própria, isto é, haver-se eticamente com eles. Daí Benjamin considerar o

direito tão violento, a ponto de ser assassino. O direito mata a possibilidade do indivíduo de expiar sua culpa por meio do reconhecimento e da apropriação de sua responsabilidade frente aos acontecimentos. Elimina a possibilidade de os indivíduos voltarem-se criticamente para suas ações e quiçá para o próprio direito e faz isso em nome de sua estabilidade e funcionamento. O direito aniquila a alma do vivente e, portanto, o autor estabelece a necessidade de uma crítica a essa violência cometida contra os indivíduos, que os coloca cada vez mais distantes de uma vida ética, pois vê nela (sua força) apenas uma forma de produção e fortificação do poder e da violência.

Para tanto, Benjamin afirma a necessidade de uma força que se oponha a força do direito e que saia em nome da alma do vivente, que faça com que ele assuma, não por coerção, mais livremente e de forma solitária, a exigência ética que lhe é colocada pelo acontecimento que o convoca a responsabilidade. Essa força oppositora o autor irá chamar de *violência divina*, a qual ele defende como sendo o único tipo de violência que possa ser considerada um meio justo para atingir fins justos. Visto que não se constitui numa violência opressora, muito menos assassina, apenas uma violência de resistência, que opera pela omissão do indivíduo frente aquilo que vem da ordem jurídica e mostra-se como nocivo ao seu caráter. E que, segundo Benjamin, em termos concretos se efetivaria da melhor maneira por meio de uma greve geral das classes mais baixas da sociedade, que oferecem os serviços básicos, englobando inclusive a classe militar. Pois, o maior medo do direito não é ser contestado, mas, sim, ser atacado de modo que ele não consiga administrar esse ataque. A violência não violenta da greve geral enquanto omissão constitui-se em esfera não acessível ao direito e, portanto, geradora de sua destruição por tirar-lhe o poder. A ideia de violência não violenta aqui remete ao mandamento, respeitado por Benjamin, “não matarás”, como premissa que impele o indivíduo à luta, mas o preserva do caráter fascista que poderia vir a assumir e compartilhar, em muitos casos, com o próprio direito.

Postura que também não significa ser a favor do fim do direito em si, mas da luta por sua reformulação.

Referências

ARENDDT, H. *Da Violência*, 1969-1970. Trad. Maria Clara Drummond. Disponível em:

<<http://pavio.net/download/textos/ARENDDT,%20Hannah.%20Da%20Viol%C3%Aancia.pdf>>. Acesso em: 04 jul. 2017.

BENJAMIN, W. Crítica da Violência – Crítica do Poder. In: BOLLE, W. (Org.). *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie* (Escritos Escolhidos). São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

_____. Fragmento teológico-político. In: _____. *O anjo da história*. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. Sobre o conceito da história. In: _____. *O anjo da história*. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BUTLER, J. Walter Benjamin e a crítica da violência. In: *Caminhos Divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.

DERRIDA, J. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-moises. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2007.

LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

SANTOS, S. B. Poderá o direito ser emancipatório? In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Portugal, Coimbra. n. 65. mai, 2003.

SOREL, G. *Reflexões sobre a Violência*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Walter Benjamin: contribuições e diálogos à escrita da História

João Evangelista Dos Santos Filho¹

1. A escrita da História: crítica, crise e progresso.

A formatação da escrita da história tem passado por múltiplos atravessamentos desde a constituição da modernidade e, de modo peculiar, o século XX se mostrou um lugar fecundo e herdeiro dessas transformações.² Energizada com a ascensão e queda dos regimes totalitaristas, a falácia do projeto iluminista de modernidade traz em seu bojo a crise dos “grandes paradigmas” (KHUN, 2013). Nessa conjuntura, severas críticas pesam contra a pragmática tradicional da historiografia, herdeira da tradição científica do século XIX e à sua referência de “magistra vitae”. Em *Crítica e crise* (1999) e *Futuro Passado* (2006), Reinhart Koselleck³ aponta o que se poderia chamar de “a gênese da crise contemporânea”, isto é, o processo de *aceleração temporal* engendrado no interior da modernidade ainda na segunda metade

¹ Mestrando em Teoria da História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bolsista CNPq. Contato: joao.ufma@hotmail.com

² *A escrita da história*, de Michael de Certeau (2010) é um ótimo exemplo dessas transformações.

³ Historiador alemão do pós-guerra, teórico da história dos conceitos (1923-2006).

do século XVIII. Para ele, a aceleração do tempo assinala, ao mesmo tempo, uma nova experiência social e a incongruência dos alicerces das ideias iluministas. Uma fresta se abriria entre o “espaço de experiência” e o “horizonte de expectativas”, desencadeando uma crise política que ruminaria no interior dessas novas experiências sociais e, no limite, refletindo a própria crise das filosofias da história na qualidade e expressão de um mesmo fenômeno. Portando, essa crise se tornaria incógnita na constituição da própria ciência histórica que vê seu papel logrado do valor pretendido. A história se constrói como diz Benjamin, numa ciência do “tempo homogêneo e vazio” (BENJAMIN, 2012). A problemática, nesse sentido, é a contestação do valor propedêutico da história que se intensifica na conjuntura da modernidade a partir do final do século XIX e início do século XX, produto de uma incapacidade de preconizar desafios e acontecimentos inéditos lançando, portanto, a história num profundo mar de determinismos. No núcleo dessas articulações, instaura-se uma concepção de história que será duramente criticada: a historiografia do progresso que se coloca em favor da nova classe social em ascensão – a burguesa. A síntese desse movimento não é outra senão uma concepção de tempo linear, que não elucida as intensidades de um tempo acelerado. No final do século XIX, mormente no século XX, a inadequação desse padrão de apresentação das experiências históricas tornou emergente a necessidade de novos aportes teóricos como fomento às categorias de representação do real. A crise que tem início lá no final do século XVIII se assevera, intensifica-se e se radicaliza na segunda metade do século XX com fenômeno do *linguistic turn*, de modo que, os limites epistemológicos da historiografia (e suas determinações ideológicas), ao fim, sua função de *magistra vitae* são fortemente questionadas. Como resultado, uma constatação de que a história perdera o tom e desafinou a orquestra, de que seu alcance do passado era restrito ao limbo, as margens, a face externa, ficando o “real” fora dos movimentos possíveis à pena do historiador. A funcionalidade da história e do historiador é colocada em cheque,

abrindo espaço para as filosofias da história e seus endossadores, a saber, os historicismos.

2. Por uma nova concepção de história

Walter Benjamin (1892-1940), pensador judeu-alemão, captou bem os matizes das transformações nas filosofias da história na primeira metade do século XX e nos legou registros importantíssimos que servem à reflexão de como as transfigurações da forma e função do conhecimento histórico, do esfacelamento da experiência *aurática* e do seu tipo de narrativa suscitam novas *epistemes* à escrita da história na contemporaneidade. Ou seja, a produção – em termos de linguagem – de novos conceitos e formas que sustentem metodologicamente a representação das experiências sociais engendradas – como resultado das filosofias do progresso e do seu processo e aceleração temporal – na modernidade; e que hoje, em tempos de neoliberalismo, homogeneízam e precarizam ainda mais a experiência do (e no) presente.

Benjamin é um intelectual que atravessa guerras. Ainda na juventude, ele observa como os soldados voltavam mudos das trincheiras na primeira guerra, pobres em termos de transmissão narrativa de suas próprias experiências. Pois diferente de outras travessias bélicas, onde desde a antiguidade o combatente (herói) retornava para casa cheio de histórias a partilhar, o herói moderno traz consigo como máxima a alegoria da incomunicabilidade. Em outras palavras, a incapacidade de dizer é a marca indelével dessas novas *vivências*, que se produzem a partir do século XX. O termo alemão empregado por Benjamin para expressar essa nova forma de experiência é *Erlibinis*. Diferente de *Erfahrung*, designado pela experiência pré-industrial, onde o ato de transmissão marcadamente oral possibilitaria uma experiência “coesa” e – no limite da imaginação literária – “integral”, *Erlibinis* seria essa

experiência marcada, agora, pela *fragmentação*, pela doutrina dos *choques*.

“Quem viaja tem muito o que contar”, diz o povo, e com isso imagina o narrador como alguém que vem de longe. Mas também escutamos com prazer o homem que ganhou honestamente sua vida sem sair do seu país e que conhece suas histórias e tradições. Se quisermos concretizar esses dois grupos através dos seus representantes arcaicos, podemos dizer que um é exemplificado pelo camponês sedentário e outro pelo marinheiro comerciante (BENJAMIN, 2012, p. 214).

O que Benjamin busca apreender dessa constatação é a reformulação do conceito de memória e, por conseguinte de história. Para isso, Benjamin busca, dentre outras fontes, nas evidências do mal-estar *na civilização*, como bem formula Sigmund Freud em 1930, subsídios para incorporar a ideia de *trauma* à noção da história. O filósofo alemão percebe, de imediato⁴, como tais reflexões radicalizam a inadequação do conceito de experiência e o modo como a ideia de história é afetada por ele. Nesse sentido, busca um conceito de história que incorpore elementos silenciados pelo lastro de uma consciência adormecida pelo mito.⁵ Uma historiografia que carregue o desejo do *despertar*. Era necessário, segundo ele, ao historiador que desejasse escapar de a dissolução niilista do seu próprio fazer historiográfico, reestabelecer o potencial criador e transformador da história no presente. Para isso, o passado deveria ser apresentado “não como realmente foi” (no sentido positivo do termo), mas atualizado por um tipo de memória involuntária em

⁴ Benjamin morre na guerra em Setembro de 1940 e é contemporâneo às publicações de Sigmund Freud. Em menos de uma década, as incorporações freudianas já estão inventivamente diluídas na produção benjaminiana. Vê-se com isso como Benjamin estava empenhado em formulações teóricas que permitissem uma ruptura com a história linear do progresso. Não apenas a psicanálise é, nesses termos, imediatamente incorporada por Benjamin. Também o jornalismo, o cinema, o surrealismo e outros suportes de expressão.

⁵ Susan Buck-Morris analisa bem como a virada do século XIX para XX é lido por Benjamin como um adormecer, contrapondo a ideia weberiana de uma “racionalidade secularista” Benjamin vê no fetiche pela mercadoria um “retorno” às formas simbólicas míticas.

face de violências e de traumas sofridos. Um tempo de lembranças, o tempo por intensidades, do imaginário, dos sonhos. O tempo do traumático, pois “a problematização do trauma nos leva a conceber uma outra temporalidade, do inumano, daquilo que não se encontra no sistema de representações e que, portanto, estaria fora da história” (KNOBLOCH, 1988, p.116). O recente trabalho, desenvolvido pela escritora bielorrussa Svetlana Alexeyevich, *Vozes de Tchernóbil* (2016) vem ao encontro dessa acepção. Ao empreender uma história oral do desastre nuclear ocorrido na Ucrânia em 1986, parte da União Soviética à época, Svetlana propõe uma prática de escrita (que pode ser lida como histórica)⁶, que à espécie de uma *curadoria* garimpa, organiza e monta depoimentos numa disposição narrativa onde a experiência singular se interpõe como quadro coletivo e o coletivo se constitui como todo fragmentado. Há uma relação em que se perde a distância entre centro e margem, um tipo de fronteira porosa, permeável que figura e faz circular experiências desviantes, marginais. Essa forma de *curadoria* é experimentada na escrita benjaminiana no que pese o seu projeto de *As Passagens* (2006), obra na qual Benjamin dispõe uma imperiosa massa de notas e imagens com a finalidade de um *Exposé* do século XIX⁷. Benjamin é um colecionador de fragmentos e “continua a ampliar seu perímetro e aprofundar suas bases, tanto especial como temporalmente” (BUCK-MORSS, 2002, p. 27). Nesse processo de curadoria esboça, nas *passagens*, uma narrativa que ao mesmo tempo em que comporta a ausência de um narrador (no sentido de um romance), permite a participação forte e ativa do sujeito na construção de sentido, na ressignificação do que foi dissipado.

⁶ Em *Historiography and Non-Western Pasts* (2010), Sanjay Seth discute a premissa da qualidade de outras narrativas sobre o passado, narrativas para além da concepção de ser a historiografia a matriz singular e científica da história.

⁷ Em *Walter Benjamin: a história de uma amizade* (p.138), Benjamin escreve a Gerson Scholem mencionando que inicialmente o projeto das passagens seria um texto de 50 páginas.

A história enquanto experiência do homem no tempo é um fenômeno milenar, mas a perda da experiência histórica pelo homem é um fenômeno recente. Presentimo-la: aqui e agora. Escrever a história, nessa perspectiva benjaminiana, é fazer saltar a narração *chronos-linear*, pois o passado “existe apenas como lampejo” e a narrativa desse passado como “trovão que segue ressoando” (BENJAMIN, 2006). Captar o instante desse lampejo, a fugacidade dessa imagem, seria algo como o fotografar o tempo. Por fotografia, não entendemos aqui uma imagem estática, realista ou ultrarrealista, a exemplo dos simulacros tão comum em redes sociais. Trata-se da fotografia como recuperação do instante-passado que se perderá caso não haja o *encontro ativo* desse passado com um sujeito presente. “O alarme de incêndio”, a urgência benjaminiana, que se atualiza no hoje, dava conta que “nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer” e como bem se constata em tempos de golpes na democracia no Brasil, “esse inimigo nunca deixou de vencer” (BENJAMIN, 2012, p. 12).

3. Por uma nova concepção de escrita da História

O tempo em Walter Benjamin, “o tempo de agora”, se relaciona com o conceito de “origem”. A origem proposta pelo historiador-filósofo não se retranca na busca da “partícula de Deus”, antes se relaciona com as multiplicidades. Com a magia, a arte, a técnica. Com a política. Com a singularidade dos acontecimentos. A origem como um “salto ao passado”, não um retorno cronológico. Como o tempo do sujeito social, do *flaneur* em Charles Baudelaire. Como um homem na multidão; solitário, mas que convive com outras realidades. Um salto sobre as contradições dos “tempos globais”, buscando, por sua vez, dissolver os fundamentos das contradições sociais via conhecimento histórico.

O filósofo francês Gilles Deleuze (1913-2005), em *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* (1995) nos oferece o conceito de *rizoma*. No contexto em que aqui tratamos o conceito de Gilles Deleuze, em

coautoria com Félix Guatarri, desafia a escrita da história a se lançar numa relação temporal que prescinde da noção de hierarquia de tempo. O rizoma seria como uma espécie de dobras, de canais abertos dentro de um curso histórico, o qual rompe o fluxo de continuidade da história se abrindo para formas outras de conexões dos elementos. Não há, nesse sentido, uma árvore da vida que sendo presente se descola do passado em busca do futuro, ou sendo passado determina as variáveis do presente. “Os sistemas arborescentes são sistemas hierárquicos que comportam centros de significância e de subjetivação, autômatos centrais como memórias organizadas. Só recebe suas informações de uma unidade superior e uma atribuição subjetiva de ligações preestabelecidas” (DELEUZE, 1995 p. 26). Em contraste, numa *relação temporal rizomática* há uma interpenetração de tempos, e não uma visão pragmática (materialista) de mundo e de realidade, o tempo se moveria em direções movediças sem demarcações continuadas de começo e fim. Ao contrário de uma árvore, que finca raiz de permanência única no tempo, os rizomas são estratos de tempos que fogem, se estendem, cortam caminhos; que fazem contato com outras raízes de tempo, fazendo outras ligações. O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos (DELEUZE, 1995, p. 4).

Acatamos esse conceito na medida em que permite planificar algumas linhas possíveis ao pensamento historiográfico contemporâneo, e nos assiste no aspecto de se coadunar com a proposta de uma escrita-outra da historiografia que não seja introjetada pela noção de identidade tão cara à historiografia do século XIX e XX. Esse conceito de rizoma denota uma experiência da alteridade, de uma sensibilidade e de um afeto. Denota uma necessidade de criar sentidos e liberar o “novo”: aquilo que está à disposição dos sentidos de criação, aborda vários pontos de sustentações para se pensar aspectos dissonantes à escrita da história na contemporaneidade.

As sínteses disjuntivas operadas por esses autores permitem estender o número de ligações para além de zonas completamente determinadas. Pelas direções imprevistas, isto é, por elementos de cisão e fratura que funcionam de maneira não regular. Comportam outras possibilidades, que não foram dadas de antemão. Que são da tangente, das des-ordens. Uma espécie de lógica outra, fora do plano de composição das identidades estabelecidas.

Acepção parecida esboça Walter Benjamin quando pensa os efeitos do capitalismo na arte, na técnica e na sua reproduzibilidade, na cultura, na tentativa de delinear limites e possibilidades outras da historiografia contemporânea, para abertura de uma nova escrita. Visto por alguns como “marxista”, “sionista” ou “romântico” o caso é que o pensamento de Walter Benjamin traduz de uma forma enérgica e ativa uma ousada concepção de historiografia no seio da modernidade. Essa escrita se constituiria como campo-aberto *rizomático*. De multiplicidades, uma história nômade que transita e que se coloca em fluxos, como o *flâneur*. De *atualização* em que o presente interage com o passado e o passado com o presente, numa espécie de “transtemporalidade”. Conceitos esses que se opõem à visão linear ou evolutiva do processo histórico.

4. A escrita da História como montagem

De modo simples, o que não quer dizer fácil, o objetivo de Walter Benjamin para com a escrita da história é o de elaborar, de fabricar – para falar com Michael de Certeau⁸ – outras epistemes como forma de se relacionar com o passado. No cerne de seu pensamento se apresenta a construção de uma metodologia que admite a ideia de fragmento como estratégia epistemológica de acender ao conhecimento histórico. No prefácio de *Origem do Drama Trágico Alemão* (2011) o conceito de sistema filosófico é venosamente criticado por Benjamin. Em contraposição, o autor

⁸ Historiador francês que se dedicou ao estudo da psicanálise, da filosofia e das ciências sociais.

busca na forma do “tratado filosófico” uma relação de descontinuidade que o sistema enquanto forma de expressão da “verdade” não permite. O princípio da abertura, da configuração mosaica é o jogo de articulação proposto por Benjamin. Para dar conta desta tarefa, o filósofo-historiador busca em Leibniz a ideia de mônada. Tornando-a parte integrante fundamental de sua prática historiográfica. A apropriação da mônada feita por Benjamin diz respeito à “captura de ideias”. Em outras palavras, a investigação de uma escrita imanente que opera fora do princípio da totalidade. Uma escrita heterogênea que em ligação, conexão, justaposição com outras imagens, produziria o princípio das multiplicidades, onde qualquer ponto pode ser conectado a qualquer ponto mudando de configuração à medida que aumenta ou altera suas conexões. Um caleidoscópio. Enquanto o sistema flertaria com a “significação”, a escrita benjaminiana joga com o plano das segmentaridades, da apresentação. “Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. O método deste trabalho: montagem literária”, diz Benjamin (2006, N1, 10). Para ele o processo de montagem carrega uma íntima relação com a natureza fragmentária. Sua própria obra magna *As Passagens* (2006) pode ser lida nesse sentido: de um ensaio montagem. Enquanto escrita da história, a montagem seria uma geradora de sentidos, ou melhor, uma criadora de sentidos. Seu ponto de convergência estaria numa representação indireta do tempo; na possibilidade de perceber como de um encontro surge a necessidade de se buscar outros elementos de suplementação, de diferenciação. Um contínuo exercício de convergir, de sequenciar, de articular, de pôr em movimento outros materiais. “Um encadeamento quebradiço de afetos com velocidades variáveis, precipitações e transformações, sempre em correlação” (DELEUZE, 1995, p.17). O princípio de ruptura que se apresenta no interior dessa escrita traz à tona uma questão cara ao historiador: o anacronismo. Pois, essa escrita é anacrônica. Para Didi-Huberman seria uma espécie de “arte do descontínuo, em oposição a cadeia das deduções [...]”. A montagem é uma exposição de anacronismos

naquilo mesmo que ela procede como explosão da cronologia. A montagem talha as coisas habitualmente reunidas e conecta as coisas habitualmente separadas” (DIDI-HUBERMAN, 2007 p. 7). Não se trata aqui de um anacronismo, no sentido vulgar do termo. Antes, o que se observa é uma espécie de resíduos de tempo que parecem passado.

5. Considerações finais

Portanto, em tempos de diminuição, refração e indefinição do lugar e do papel social do historiador, no que diz respeito a sua postura ética e sua atuação política, a reflexão historiográfica benjaminiana busca pelo restabelecimento do potencial epistemológico e ontológico do conhecimento histórico. De sua escrita, apresentação e reapropriação. De sua força no agir social presente. Criar poeticamente o presente. Esse é o cerne da racionalidade utópica de Walter Benjamin numa relação intensa de agenciamentos, de uma vida-obra ensaio-criadora. Uma vida centrada na investigação, que desenvolve práticas de compreensão fora da totalidade empreendendo tensões. Trabalho de minúcia, de uma vida consagrada ao exercício de pensar articulações fora do pensamento acabado. De aproximar instrumentos entre nós e as palavras. Uma espécie de engajamento cotidiano contra as diversas modalidades do pensamento único: de imposição de uma *monolíngua*.

Referências

- ARANTES, Paulo. O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência. Boitempo, 2014.
- BAUDELARIE, Charles. As flores do mal. Novas Fronteira, 2015.
- BENJAMIN, Walter. A crise do romance. In: Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. Brasiliense, 2012.

- _____. A origem do drama trágico alemão. Tradução João Barrento. Autêntica, 2011.
- _____. As Passagens. Organização Willi Bolle. Tradução Irene Aron. Belo Horizonte UFMG, 2006.
- _____. Experiência e pobreza. In: Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. Brasiliense, 2012.
- _____. O narrador In: Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. Brasiliense 2012.
- _____. Obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. Brasiliense, 2012.
- _____. Sobre o conceito de história. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política. Brasiliense, 2012.
- BOLLE, Willi. Fisiognomia da metrópole moderna. São Paulo: USP, 2000.
- BUCK-MORSS, Susan. Dialética do Olhar: Walter Benjamin e o projeto das passagens. UFMG, 2002.
- CERTEAU, Michel de. A Escrita da História. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- DELEUZE, Gilles. Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia, vol. 1. Tradução Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. – Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. Remontar, remontagem (do tempo). Tradução de Milene Migliano. Disponível in: http://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2016/07/cad_47.pdf. Acesso em: 15/04/2017.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. Recordar, repetir e elaborar. Obras completas. (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. História e Narração em Walter Benjamin. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.
- GRANGER, Gilles-Gaston. Filosofia, linguagem e ciência. Ideias e Letras, 2013.

- IGGER, Georg. Desafios do século XXI à historiografia. In: Revista História da historiografia. Ouro Preto n° 04. Mar./2010.
- KNOBLOCH, F. O tempo do traumático. São Paulo: EDUC, 1998.
- KOSELLECK, Reinhart. Futuro e passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- _____. Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- KUNH, Thomas. As estruturas das revoluções científicas. Traço fino, 2013.
- MACHADO, Francisco Pinheiro. Imagem e consciência da história: pensamento figurativo em Walter Benjamin. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. Gaia ciência. Companhia de Bolso. – São Paulo, 2009.
- RANGEL, Marcelo de Melo. Teoria e História da Historiografia: do giro linguístico ao giro ético-político. In: Revista História da historiografia. Ouro Preto, n. 17, p. 318-332. Abr./2015.
- RICOEUR, Paul. A memória, a história e o esquecimento. Unicamp, 2007.
- SVETLANA, Alexeyevich. Vozes de Tchernóbil. Companhia das Letras, 2016.

III

Teoria Crítica: Estética e Modernidade

Os choques da modernidade e a melancolia

Matheus Hein Souza¹

Introdução

De qual forma as relações de produção incidem na estrutura psíquica dos indivíduos? A resposta para tal questionamento é crucial para a compreensão das relações entre os membros de uma sociedade e da própria construção do sujeito. Portanto, ao analisar a modernidade é importante investigar as formas pelas quais a experiência do indivíduo moderno se constitui. O filósofo alemão Walter Benjamin empenhou na sua obra uma tentativa de compreender como a dinâmica da modernidade age na consolidação da experiência do indivíduo moderno, fazendo assim uma investigação da psique humana na modernidade.

É impossível compreender a modernidade sem compreender a transformação acarretada pela revolução industrial e desenvolvimento do capitalismo. Ou seja, compreender a modernidade é compreender a construção de um novo método de produção, de um novo tipo de trabalhador e de uma nova dinâmica social. O presente trabalho visa, dividindo o tema em três partes, englobar essas relações inauguradas na modernidade.

¹ Graduando do Curso de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista BPA/PUCRS. matheus.hein@acad.pucrs.br.

1- O desencantamento moderno

O emergir da modernidade e o desenvolvimento do capitalismo são processos imbricados. Talvez, o mais correto seria afirmar que são componentes de um mesmo processo, já que ambos são impregnados de um mesmo conteúdo e compartilham suas características. Segundo Michael Löwy e Robert Sayre (1995), ao retornarem à definição de Max Weber, a modernidade possui como principais características “o espírito de cálculo (Rechnenhaftigkeit), o desencantamento do mundo (Entzauberung der Welt) e a racionalidade instrumental (Zweckrationalität), a dominação burocrática” (LÖWY, SAYRE, 1995, p. 35). Prosseguindo com sua descrição, os autores apontam características do capitalismo, as quais é possível classificar dentro das três categorias elaboradas por Weber. Ao explorar as características do capitalismo, os autores identificam a “industrialização, [...] hegemonia do mercado, propriedade privada dos meios de produção, reprodução ampliada do capital, trabalho ‘livre’, intensificação da divisão do trabalho” (LÖWY, SAYRE, 1995, p. 36) como constituidoras da coluna vertebral do capitalismo. Esses atributos podem ser qualificados na categoria “Rechnenhaftigkeit”, o “espírito de cálculo”, ou seja, a “quantificação do mundo”. Esse “cálculo racional”, que levaria a uma quantificação de tudo, inclusive das relações sociais, opõe-se aos valores qualitativos da vida. Mais do que oposição,

os valores qualitativos éticos, sociais e/ou naturais estão condenados a serem destruídos, degradados ou neutralizados por tais quantificações que encontra sua expressão mais direta na dominação total de valor de troca das mercadorias e na monetarização das relações sociais (LÖWY, 2004, p. 90).

Löwy e Sayre, que no seu livro (1995) estudam o romantismo, afirmam que alguns representantes do romantismo já haviam identificado essa quantificação em contraposição a aspectos qualitativos como o germe das características negativas da

modernidade. De acordo com esses autores, os românticos consideravam essa nova perspectiva, que é inaugurada na modernidade, como originadora de um processo de “[...] declínio de todos os valores qualitativos, sociais, religiosos, etc.; dissolução de todos os vínculos humanos qualitativos; enfadonha uniformização da vida; relação puramente ‘utilitária’ dos seres humanos entre si e com a natureza” (LÖWY, SAYRE, 1995, p. 59).

Dito em outras palavras, essa visão aponta que na modernidade a vida é padronizada a partir de aspectos que correspondam às necessidades do sistema capitalista, ou se tornam produtos da lógica desse sistema.

Outros aspectos apontados pelos autores são: “[...] racionalização, burocratização, predominância das ‘relações secundárias’ (Cooley) na vida social, urbanização, secularização, ‘reificação’” (LÖWY, SAYRE, 1995, p. 36). Essas outras qualidades do “espírito do capitalismo” estão de acordo com a categoria da “razão instrumental”, ou seja, a “racionalidade-como-finalidade”, isto é, a utilização de meios racionais para alcançar objetivos que nada têm de racional - cuja expressão institucional máxima ideal-típica é a burocracia”. (LÖWY, 2004, p. 90). A burocratização na modernidade, conjuntamente com a urbanização e a racionalização, acaba se manifestando de duas formas “embrutecedoras”. A primeira é aquela que transforma os seres humanos em números a serem manejados e administrados. A segunda forma é aquela que transforma a natureza em recurso a ser extraído e usufruído. Na medida em que a densidade populacional aumenta nas zonas urbanas, se perde o senso de comunidade entre os indivíduos, já que todos se tornam mais um em meio à multidão das grandes cidades; também em decorrência dessa densidade populacional nas zonas urbanas as cidades necessitam cada vez mais de expansão territorial, avançando pelos espaços anteriormente não tocados pela urbanização e utilizando-se dos recursos naturais desses territórios. Ao se referirem à aversão dos românticos à mecanização da vida, Löwy e Sayre descrevem os românticos como “nostálgicos da

harmonia perdida entre o homem e a natureza, à qual dedicam um culto místico, eles observam com melancolia e desolação os progressos do maquinário, da industrialização, da conquista mecanizada do meio ambiente” (LÖWY, SAYRE, 1995, p. 63).

Essas características supracitadas desembocam na terceira categorização: o desencantamento do mundo. A combinação de uma vida voltada para a lógica mercadológica, quantificada tanto pela necessidade de produção quanto pela necessidade de consumo, e da burocratização da vida cotidiana, leva os românticos a esse desencantamento já evidente nessa “melancolia e desolação” referente aos avanços da industrialização. Ao se deparar com o cenário cinza do avanço urbano, envolto pelo maquinário industrial, o indivíduo se sente desconectado do mundo a sua volta. Esse é o panorama desagradável e bucólico deixado pelos românticos em relação à modernidade e o desenvolvimento capitalista, uma crítica ao embrutecimento da vida em nome do progresso e uma descrença nesse progresso que pretensamente levaria a sociedade ao futuro. Ao notarem a destruição do meio-ambiente e a falta de relação entre os homens, substituída por contatos superficiais, os românticos chegam a um temor: “uma mecanização do próprio ser humano” (LÖWY, SAYRE, 1995, p. 63).

2- Baudelaire, Benjamin e a melancolia

“O último dos românticos, o primeiro dos modernos” (KEHL, 2009, p. 175), Charles Baudelaire se encontra em uma posição privilegiada da história como caso de estudo sobre a melancolia. O lírico francês, nascido no ano 1821, situa-se no vórtice dessas mudanças político-econômico-sociais ocasionadas pelo desenvolvimento do sistema capitalista e pela modernidade constituída pelo “espírito do capitalismo”. Na vida de Baudelaire está caracterizado um mal-estar provocado pelo ritmo frenético da multidão. Na sua lírica uma figura que está frequentemente

presente é a do *flâneur*, imagem com a qual o poeta tanto se identifica. O *flâneur* é um dândi, um boêmio, um vagabundo.

A relação de Baudelaire com a multidão é ambivalente, visto que é na multidão que o *flâneur* encontra casa e refúgio, um turbilhão de pessoas na qual essa classe de indivíduo transita incognitamente, mas ao mesmo tempo é na multidão que a massa amorfa acotovela-se nas calçadas. A multidão é símbolo representativo do medo romântico, ou crítico a modernidade, de que os indivíduos, tal qual máquina, reproduzam fora da fábrica seu comportamento autômato. Como destaca Benjamin, ao referir-se à produção literária do poeta Edgar Allan Poe: “as pessoas se comportam como se só pudessem se exprimir reflexamente. [...] Quando a multidão se congestionava, não é porque o trânsito de veículos a detinha, [...] mas sim porque é bloqueada por outras multidões” (BENJAMIN, 1995, p. 50).

Contudo, entre esse congestionamento de multidões ainda existia a possibilidade da *flânerie*. Diferentemente da Londres de Poe, as galerias seguiam vivas como “a forma clássica do interior sob o qual a rua se apresenta ao *flâneur*” (BENJAMIN, 1995, p. 51). É a rua que “se torna moradia para o *flâneur* que, entre as fachadas dos prédios, sente-se em casa tanto quanto o burguês entre suas quatro paredes” (BENJAMIN, 1995, p. 35). Assim, é dessa forma que a multidão se apresenta de dois modos à Baudelaire: é tanto massa disforme, quanto lar e refúgio.

Essa mesma multidão, na qual Baudelaire encontra-se envolto, carrega um peso de importância não apenas a experiência pessoal de Baudelaire, mas também histórico. Segundo Fábio Mascaro Querido, a industrialização e a urbanização, processos caracterizantes do avanço capitalista e da modernidade, são “processos que dão origem à formação de uma ‘multidão’, isto é, de uma massa urbana cuja existência provoca transformações substanciais nas formas de percepção e de experiência dos homens” (QUERIDO, 2010/2011, p. 83-84). A relação entre Baudelaire e a “massa urbana” é de tal forma interligada, e por tanto com os

aspectos fundadores da modernidade, que é possível afirmar, como Querido faz evocando Benjamin, que Baudelaire elabora uma “fisionomia da multidão” (BENJAMIN apud QUERIDO, 2010/2011, p. 84).

A multidão assume papel importante nessa caracterização da Paris do Segundo Império, pois o contexto político-social do período é de forte repressão e controle, típicos do triunfo burocrático do período. Honoré de Balzac já criticara o controle do Estado sobre o cidadão (BENJAMIN, 1995, p. 44), que aumentava a fiscalização e passava a registrar o trânsito de carruagens, a numerar casas e tomar outras medidas de registro da vida cotidiana parisiense. Essa crescente regulamentação da cidade concede à multidão o ar de refúgio: Nela, o *flâneur* é absorvido pela massa, sem que seja completamente consumido por ela. Ao mesmo tempo a multidão representa o avanço do aspecto mercadológico do capitalismo, nos seus passos rápidos e constantes, seu ritmo frenético que tenta impor a lógica do tempo comprado pelo dinheiro. A produção jamais deve parar, assim como a fluidez da massa disforme. A *flânerie*, essa errância urbana, opõe-se ao ritmo acelerado da massa. É uma representação corpórea do tédio, da falta de um propósito servente ao capitalismo. Esse indivíduo que vaga “ocioso, caminha como uma personalidade, protestando assim contra a divisão do trabalho que transforma as pessoas em especialistas. Protesta igualmente contra a sua industriiosidade” (BENJAMIN, 1995, p. 50). Ou seja, o *flâneur* encontra-se na massa, ao passo que se contrapõe a ela.

Assim, do mesmo modo que a multidão disforme é signo da modernidade, também a modernidade, como aponta a psicanalista Maria Rita Kehl, “se apresenta a Baudelaire como um tempo disforme, em função da velocidade com que supera a si mesma e a tudo que a antecedeu a fim de se perpetuar” (KEHL, 2009, p. 177). A relação do poeta com o tempo assemelha-se com sua relação com a multidão no que toca o seu fluxo constante e desumanizante, no qual tudo é movimento sem destino e que suprime o indivíduo na

sua subjetividade. “A modernidade, para Baudelaire, seria um tempo que envelhece depressa, mas não anuncia seu fim” (KEHL, 2009, p. 181), ou seja, a relação do indivíduo com o tempo passa a ser uma relação de profunda imersão no mesmo, envolto no seu ritmo frenético de mudanças e superação de si mesmo, ao passo que a sua passagem o faz constantemente superado, mas jamais terminado. “Um tempo sem devir” (KEHL, 2009, p. 181).

Esse ritmo do tempo na modernidade sobrecarrega o indivíduo de estímulos e sensações, levando a uma “desqualificação da experiência, na modernidade” (KEHL, 2009, p. 175). É através dessa relação com o tempo e a multiplicidade de estímulos que se caracteriza a multidão na qual o poeta está inserido, uma multidão brutalizada e mecânica. O tempo disforme da modernidade é componente de importância no processo que molda a massa disforme, o constante avanço técnico do período age de forma que as experiências não tenham possibilidade de formar-se, já que a mecanização do trabalho também mecaniza a vida do indivíduo. É nesse contexto que se insere o conceito de “choque” para Benjamin. Segundo Maria Rita Kehl, Benjamin “utiliza o termo para caracterizar os impactos do real sobre o aparato psíquico em um ritmo tal que torna sua recepção incompatível com a experiência” (KEHL, 2009, p. 171). Ou seja, a apreensão de estímulos é tão veloz que o aparato psíquico não consegue integrar esse estímulo às cadeias de representações psíquicas.

Benjamin, ao retornar aos trabalhos de Proust, Bergson e Freud, estrutura sua concepção de experiência a relacionando com a memória. Para realizar tal tarefa, Benjamin aponta que a experiência passa, necessariamente, por um processo de memorização que está ligado à memória involuntária, termo retirado da obra de Proust. A memória involuntária “não é acessível ao indivíduo nem livremente, nem por decisão racional, pois o acesso a ela depende de fatores que não são conscientemente controlados pelo sujeito” (FRANCO, 2015, p. 78), sendo constituída sem a participação ativa do indivíduo. Similarmente, Freud aponta

que memória e consciência não constituem um mesmo processo psíquico, significando que “a memória estaria ligada a processos psíquicos que não se tornam conscientes, não são vivenciados conscientemente, mas permitem a sedimentação duradoura dos estímulos e de seus elementos” (FRANCO, 2015, p. 79-80). Se, para Benjamin, a experiência é um processo que ocorre na memória, já que “onde há experiência no sentido estrito do termo, entram em conjunção, na memória, certos conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo” (BENJAMIN, 1995, p. 107), e esse processo se dá no inconsciente, uma sobrecarga de estímulos prejudicaria o processo psíquico do indivíduo já que o acesso a esses elementos sedimentados na memória seria dificultado, graças a esse acúmulo de estímulos. Sendo a modernidade um tempo no qual o bombardeio de estímulos torna-se regra, tal condição de precarização da experiência passa a ser a norma.

Ou seja, o tempo de acontecimentos na modernidade fragmenta a experiência do indivíduo, já que a rápida cadeia de acontecimentos não permite ao sujeito dar significação aos ocorridos. Essa fragmentação da vida, que transforma a *experiência* em mera *vivência*, é o resultado dos choques da modernidade. Vivência é “a experiência degradada” (FRANCO, 2015, p. 82) em consequência da impossibilidade do indivíduo em assimilar o bombardeio de estímulos externos provocados no seio da sociedade moderna, de tal modo que não é capaz “de se apropriar deles na forma de conhecimento acumulado, como ocorre na experiência” (FRANCO, 2015, p. 82). Nesse sentido, o indivíduo moderno é um “desmemorado”, já que são os estímulos em excesso que sobrecarregam o processo de constituição da experiência. Dito em outros termos, o processo de memorização encontra-se prejudicado, impossibilitando a formação da experiência, já que os acontecimentos que cercam o indivíduo não podem ser assimilados pelo mesmo. Nisso, resulta o estado melancólico de distanciamento entre o indivíduo e a sociedade na qual se está inserido, já que a falta

de experiência, resultando numa “sociedade de vivência”, impede que a própria sociedade moderna se incorpore à sua existência.

2.2- O operário e os choques

Observando as características constituintes da melancolia é possível chegar à conclusão de que o trabalhador industrial é o indivíduo mais afetado pelos choques descritos por Benjamin, já que é o operário que está exposto mais abertamente ao ritmo industrial. Afinal, se o processo de produção industrial tem por característica a aceleração e o aumento da produção, é o operário que passa por um processo de “agitação sem precedentes do corpo humano, que é forçado a executar o mesmo gesto inúmeras vezes em uma fração cada vez menor de tempo” (FRANCO, 2015, p. 80). Os operários entram em um ciclo de gestos cada vez mais acelerado por consequência da demanda de produção, no qual, como descreve Marx, “o tempo é tudo; o homem já não é nada; é, quando muito, a carcaça do tempo. A questão já não é qualidade. Só a quantidade importa” (MARX apud LUKÁCS, 1974, p. 104), mas também se encontram “isolados, atomizados, por imposição da organização industrial do trabalho” (FRANCO, 2015, p. 82). Se nas linhas de produção das fábricas o procedimento é fragmentado de tal modo que o indivíduo tome parte em uma fração da produção, mas sem entrar em contato com produto final, por consequência essa fragmentação incidirá sobre o trabalhador. Como pontua Lukács: “esta fragmentação do objeto da produção é também necessariamente a fragmentação do seu sujeito” (LUKÁCS, 1974, p. 103).

Dessa forma, o operário leva para fora da fábrica a lógica que lhe foi imposta no interior da produção. Dito de outra maneira, a lógica da produção industrial torna-se a lógica das relações desse indivíduo com o mundo externo à fábrica. Por conseguinte, as características do método de produção integram-se às características da vida social e da constituição do sujeito de tal forma

que as ações do indivíduo moderno operem no mesmo raciocínio fragmentado, tornando-lhe parte alienada de um sistema, sendo impotente frente a “tudo o que acontece à sua própria existência, parcela isolada e integrada num sistema estranho” (LUKÁCS, 1974, p. 104).

Novamente, tempo e mecanização aparecem como fatores constituidores da modernidade e, por consequência, características da melancolia típica da sociedade nesse período. A aceleração do maquinário transporta-se para o operário, o mecanizando e o automatizando. No momento em que o tempo torna-se “num *continuum* exatamente delimitado, quantitativamente mensurável, cheio de ‘coisas’ quantitativamente mensuráveis” (LUCÁKS, 1974, p. 104), o trabalhador inserido nesse tempo dificilmente “funcionará” fora de tal ritmo que lhe foi imposto. Por consequência, esse processo resulta na coisificação das relações sociais. Em suma, o ritmo fabril se estende ao tecido social, primeiramente no que toca o operário, mas tornando-se a partir daí regra dentro da sociedade como um todo, tornando os choques da modernidade marcadamente presente nas massas operárias, mas não exclusivamente, já que o habitante da grande metrópole em geral é “forçado a agir reflexamente em função da intensidade e da velocidade dos estímulos provenientes do tráfego, da aglomeração, do movimento da massa, dos sinais de trânsito” (FRANCO, 2015 p. 83). Como Benjamin bem sintetiza:

O operário não especializado é o mais profundamente degradado pelo condicionamento imposto pela máquina. Seu trabalho se torna alheio a qualquer experiência. Nele, a prática não serve para nada. [...] [de forma similar] os transeuntes se comportam como se, adaptados à automatização, só conseguissem se expressar de forma automática. Seu comportamento é uma reação aos choques (BENJAMIN apud KEHL, 2009, p. 182).

3 – A melancolia criativa e seu cerceamento

A relação entre tempo, indivíduo e multidão na modernidade gera como produto a melancolia – enquadrada nessa vivência de choques e evidenciada em Baudelaire – tornando importante ressaltar o papel ao qual Baudelaire se dispõe: o do poeta-herói (BENJAMIN, 1995, p. 67). O poeta visa defrontar-se com o choque, tendo como objetivo captá-lo e significá-lo em sua poesia. Como citado anteriormente, o ritmo de produção fragmenta o indivíduo a ponto de que tal “mobilização contínua de atenção consciente chega a impedir outras formas de percepção e fruição da temporalidade, entre as quais aquelas que fornecem a matéria da experiência” (KEHL, 2009, p. 182). Ao deparar-se com a situação de melancolia gerada por essa vivência de choques, Baudelaire assume a “tarefa de suportar e aparar, no corpo e na consciência expostos ao torvelinho das ruas, o choque da vida moderna” (KEHL, 2009, p. 182). Desta forma, Baudelaire assume como sua missão dar forma a modernidade – sua angústia e sofrimento – através da lírica. Em busca dessa sua tarefa heroica – comparada aos trabalhos de Hércules (BENJAMIN, 1989, p. 80)- Baudelaire deliberadamente se expõe aos choques, para constituir uma melancolia criativa (KEHL, 2009, p. 183). Baudelaire visa tirar o material de sua poesia ao se expor, voluntariamente, à angústia vivida na modernidade.

No centro do ritmo frenético do seu tempo, Baudelaire buscou dar forma a modernidade através da sua poesia, ou seja, do centro da melancolia típica da sociedade na qual estava inserido, o poeta encontrou meios pela arte de dar, ou buscar dar, significado a tal melancolia. Contudo, nota-se que já no contexto de Baudelaire havia um cerceamento às possibilidades criativas e de produção. Conjuntamente com a fábrica e o seu processo de mecanização do indivíduo, a imprensa – principal fonte de informação e difusão de cultura da época – era reestruturada de forma a comprazer os interesses do capital. Cada vez mais o mercado literário se tornava mais um negócio que visava apenas a renda, com a proliferação do

“*reclame*” – forma pela qual os editores faziam um anúncio pago, mas que se vendia como neutro (BENJAMIN, 1995, p. 23) - e formas mais inofensivas e “vulgarizadas” de literatura, como folhetins e “fisiologias”, que Benjamin descreve sua prioridade: “O que importava era a inofensividade” (BENJAMIN, 1995, p. 34). Percebe-se uma simplificação do produto cultural, ao passo que sujeitos como Baudelaire se viam em complicações para produzir sua arte: “Baudelaire – escreve Ernest Raynaud – tinha de contar com a prática de vigaristas; tinha de lidar com editores que especulavam com a vaidade de pessoas mundanas, dos amadores e dos principiantes, e cujos manuscritos só aceitavam se eles conseguissem assinaturas” (BENJAMIN, 1995, p. 29).

Esta realidade se mostra presente não apenas na Paris de Baudelaire. Kierkegaard tece duras críticas à imprensa de Copenhague, que ele considera estar mergulhando em uma vulgarização. O filósofo dinamarquês vê na imprensa de Copenhague a valorização de uma ironia que ele identifica como maléfica à sociedade: “Pouco a pouco, com efeito, tinha-se assistido à produção de um fenômeno impressionante de toda uma população que se entregava à ironia e ao humor, e sobretudo na medida que lhe faltava saber e cultura” (KIERKEGAARD, 1986, p. 58). Na crítica de Kierkegaard também aparece a “multidão”, quando o filósofo comenta como indivíduos íntegros se perdem na tal multidão, tornando-se outras pessoas (KIERKEGAARD, 1986, p. 59), engolidos pela massa. A multidão aqui é tomada pelo seu lado pejorativo, sua característica disforme e de anonimato.

Retornando a crítica de Kierkegaard, fica evidente sua preocupação com a influência de tal imprensa sobre a multidão, pois “é terrível ver [como em] um país pequeno estúpidas tagarelices e fingimentos ameaçavam vir a tornar-se a ‘opinião pública’” (KIERKEGAARD, 1986, p. 59). Contudo, Kierkegaard vê a necessidade de contrapor-se a banalidade de uma imprensa da qual “a infâmia sem limites [...] conduzia ao túmulo as suas vítimas cheias de amarguras e ofensas” (KIERKEGAARD, 1986, p. 60), sendo

impossível aceitar tal desmoralização sem uma ação decisiva. Assim como Baudelaire, Kierkegaard vê a necessidade de resistir ao ritmo da sociedade que se impunha.

Além da intervenção de interesses capitalistas, o papel do jornal no que toca o tolhimento da criatividade se dá na forma pela qual esse veículo de comunicação colabora para a precarização da experiência. Para Benjamin, a narração seria a forma de comunicação primacial para a transmissão de experiência, já que ao narrar, diferentemente de outros meios de se comunicar, o narrador não apenas transmite “um acontecimento, pura e simplesmente, [...] [mas] integra-o à vida do narrador, para passá-lo aos ouvintes como experiência” (BENJAMIN, 1995, p. 107). Nessa transmissão a informação não é passada como material duro e desconexo, mas conecta-se com a vida do narrador, expressando a experiência gerada da ocasião ali narrada, permitindo que a própria experiência seja transmitida ao receptor. Como Benjamin – poeticamente – expressa: “Nela ficam impressas as marcas do narrador como vestígios das mãos do oleiro no vaso da argila” (BENJAMIN, 1995, p. 107).

De todo modo, o advento do jornal quebra com a lógica narrativa, substituindo-a pela transmissão de informações. Enquanto na fábrica o processo de produção é fragmentado, contribuindo para a fragmentação e precarização da experiência, também o jornal assume essa responsabilidade. Benjamin afirma que o propósito do jornal “consiste em isolar os acontecimentos do âmbito onde pudessem afetar a experiência do leitor. Os princípios da informação jornalística (novidade, concisão, inteligibilidade e, sobretudo, falta de conexão entre uma notícia e outra) contribuem para esse resultado [...]” (BENJAMIN, 1995, p. 107). As notícias se encontram desconexas umas das outras, como ilhas formando um arquipélago sem qualquer familiaridade entre si. O leitor do jornal pula de um fragmento para outro sem encontrar a possibilidade de realizar conexões entre eles, resultando numa ligação fragmentada com as informações ali transmitidas. Cada parte do processo

aparenta estar alheia ao resultado como um todo. Como resultado dessa fragmentação, o jornal reduz a possibilidade de a informação incorporar-se à experiência do leitor.

O jornal serve de exemplo pontual para analisar como as características da modernidade capitalista estendem-se a todos os âmbitos da vida, incluindo a cultura. Essa relação desenvolve-se no decorrer da modernidade, significando uma asfixia crescente nas formas de elaboração criativa dentro da sociedade.

Considerações finais

Afinal, o que é a melancolia moderna? Utilizando o referencial teórico de Benjamin, é possível asserir que a melancolia moderna é uma crescente mecanização do indivíduo, processo decorrente da lógica de produção capitalista e da dinâmica social das grandes metrópoles. Em outros termos, como já descrito, uma degradação da experiência. É a vivência do indivíduo que se encontra deslocado, perdido num fluxo constante de movimentos e estímulos, além de consumido pelo tempo.

Baudelaire, diferentemente do cidadão comum, expõe-se as situações da vida moderna deliberadamente, parte de seu projeto poeta-herói. Contudo, o cidadão comum está à deriva na sociedade moderna, exposto aos choques dos mais variados lados, consumido no espaço de trabalho, cerceado pelos meios de proliferação cultural e a mercê da melancolia gerada por esta vivência fragmentada. Portanto, enquanto Baudelaire expõe-se e visa significar tal vivência, ao trabalhador moderno é imposto um regime de coisificação dele próprio.

Referências

BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire: Um lírico no auge do capitalismo*. Trad. José Carlos Martins Barbosa & Hemerson Alves Baptista. 3.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995, p. 23-107.

- FRANCO, R. *10 Lições sobre Walter Benjamin*. 1.ed. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 79-83.
- KEHL, M. R. *O Tempo e o Cão: A atualidade das depressões*. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 171-183.
- KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Trad. João Gama. 1.ed. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 58-60.
- LÖWY, M. De Marx ao ecossocialismo. In: GENTILI, P.; SADER, M. *Pós-neoliberalismo II*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 90-107.
- LÖWY, M.; SAYRE, R. *Revolta e Melancolia: O romantismo na contramão da modernidade*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. 1.ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 35-63.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: Estudos de dialética marxista*. Trad. Telma Costa. 1.ed. Porto: Publicações Escorpião, 1974, p. 103-104.
- QUERIDO, F. M. Romântico, moderno e revolucionário: o surrealismo e os paradoxos da modernidade. In: *Cadernos de Campo*, Araraquara, v. Não consta, n. 14-15, p. 81-97, 2010/2011. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/cadernos/article/view/5163>>. Acesso em: 25 de agosto de 2017.

O problema do narrador e da narração: debate entre Benjamin, Lukács e Adorno

Vinícius Canhoto¹

1. Introdução

É possível, a partir de *Posição do narrador no romance contemporâneo*, estabelecer um diálogo entre Theodor Adorno, Walter Benjamin e Georg Lukács em torno dos problemas da construção histórica do narrador e da narração na literatura, e o modo como essas questões se desenvolvem esteticamente no gênero romance.

Adorno (2003, p. 55) aborda a posição do narrador a partir de um paradoxo: não se pode mais narrar, embora a forma do romance exija narração. Esta ideia não é nova. Ela aparece em Walter Benjamin, em *O Narrador* (1996), quando o filósofo propõe que o narrador se tornou uma figura ausente na modernidade com o fim da experiência intercambiável. Para Benjamin, o gênero narrativo que substitui a narrativa oral é o romance, gênero típico de uma forma literária desenvolvida na sociedade capitalista por meio da imprensa.

Lukács, por sua vez, compreende o gênero romance como característico da sociedade capitalista e de suas contradições. Para

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo.

ele, os aspectos específicos da arte burguesa encontram sua expressão mais plena justamente no romance. Trata-se do desenvolvimento de uma “epopeia burguesa”, termo cunhado por Hegel, o qual contrapõe a poesia do mundo antigo ao prosaísmo do mundo moderno, ou seja, da poesia do coração à prosa das relações sociais. Desta forma, o romance se desenvolve com a narrativa da condição do herói no mundo moderno e prosaico, sob as contingências do estado do mundo e de suas relações jurídicas, morais, políticas, que criam limites e obstáculos para sua atuação.

Adorno considera a arte empobrecida de experiência com o advento da indústria cultural. Critica as diversas manifestações artísticas padronizadas e produzidas em série, sacrificando o que distingue a lógica da obra do sistema social. Adorno considera que a reprodução em série de uma obra de arte, tornando-a mercadoria, impossibilita a experiência de contar algo de maneira especial. As obras de arte, assim como o cinema e o rádio, constituídas como nicho comercial dos grandes monopólios industriais, perdem o lugar de arte, tornando-se mero negócio. Neste contexto, o romance contemporâneo se coloca diante de uma realidade demasiado poderosa para ser combatida apenas nos domínios da linguagem; tal realidade deve ser modificada no plano do real e não transfigurada em imagem. Portanto, não é o plano estético que transforma o plano social, mas o plano social que transforma o domínio estético.

2. O narrador segundo Benjamin

Benjamin (1996, p. 197) parte do seguinte problema: por mais familiar que seja o narrador, ele não está de fato presente entre nós, em sua atualidade viva. Isto se deve ao fato de que a experiência e a arte de narrar estão em extinção, e são cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar de maneira adequada. O público é privado de uma faculdade que antes parecia segura e inalienável: a de *intercambiar experiências*. Segundo Benjamin (1996), o narrador se

tornou algo cada vez mais distante, na medida em que seus representantes arcaicos estão presentes nas formações pré-capitalistas – no artesão, no camponês sedentário, no marinheiro, no mestre da corporação de ofício. O argumento benjaminiano é de que as ações da experiência estão em declínio, e tais experiências continuarão decaindo até que seu valor desapareça de todo. Como exemplo, cita o gênero jornalístico. A imprensa, segundo Benjamin, havia se destacado como forma de comunicação específica: veiculadora de informação. E cita Villemessant, fundador do jornal *Figaro*, para quem um incêndio num sótão do Quartier Latin era mais importante para os seus leitores que uma revolução em Madri. Assim, na época da imprensa, saber a respeito dos acontecimentos mais próximos, das informações locais e das notícias das cercanias tornou-se mais importante do que conhecer os grandes eventos do mundo.

Na narração, a distância espacial, assim como a distância temporal eram fundamentais. A narrativa impunha a exigência de um afastamento temporal e de uma distância que possibilitassem a formação de um lugar de observação. Quanto às notícias, embora sejam veiculadas diariamente sobre todo o mundo, elas não chegam a surpreender, pois já chegam domesticadas, carregadas de explicações. Os pontos de vista já estão dados. A informação só tem valor, para Benjamin, quando é nova. A *notícia* é natimorta e perecível, coisa de novidade.

Semelhante crítica aparece no ensaio *Sobre Alguns Temas em Baudelaire*, em que Benjamin (2000) critica o estilo linguístico e os princípios da informação do jornalismo calcados na novidade, concisão, inteligibilidade e, sobretudo, na falta de conexão entre uma notícia e outra. Para o autor, há uma rivalidade histórica entre as diversas formas de comunicação – narração e informação. Na substituição da antiga forma narrativa pela informação, e da informação pela sensação reflete-se a crescente atrofia da experiência. “Todas essas formas, por sua vez, se distinguem da narração, que é uma das mais antigas formas de comunicação. Esta

não tem a pretensão de transmitir um acontecimento, pura e simplesmente (como a informação o faz); integra-o à vida do narrador, para passá-lo aos ouvintes como experiência” (BENJAMIN, 2000, p. 107).

Em *O Narrador*, a Primeira Guerra Mundial, com a guerra de trincheiras, a inflação no campo econômico, o corpo na guerra material e a ética dos governantes, aparece como contexto sobre o qual ocorre um empobrecimento da experiência, assim como a ausência de conhecimentos que possam ser transmitidos. Este também é o argumento presente em *Experiência e Pobreza* (1996), em que o autor enxerga um empobrecimento de experiências comunicáveis, pois a própria experiência está em baixa numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história.

Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiência mais radicalmente desmoralizante que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano (BENJAMIN, 1996, p. 114-115).

A mudez dos homens é sintoma da experiência traumática do mundo moderno manifestado na guerra de trincheiras da Primeira Guerra, pois os homens se tornaram incapazes de se expressar e narrar os acontecimentos vividos.

Giorgio Agamben (2005, p. 21-23) atualiza a crítica benjaminiana, e considera que a pacífica existência cotidiana em

uma grande cidade é, para a destruição da experiência, perfeitamente suficiente. Não é necessária uma catástrofe como a da guerra. Isto porque a experiência tem seu correlato não no conhecimento, mas na autoridade, ou seja, na palavra e no conto. No mundo contemporâneo, a falta de autoridade parece tornar insuficiente a garantia da experiência. A autoridade, para Agamben (2005), não é a da figura autoritária, mas se refere ao *auctoritas* romano, ou seja, a personalidade, a autoria. Deste modo, a autoridade do saber é a voz da tradição, da experiência vivida, transmitida de geração em geração, transmitida pelas palavras dos mais velhos, manifestada na densidade e duração de um ensinamento, conselho, sugestão prática, preceito ou norma.

Em Hannah Arendt (1999, p. 267), a tradição transforma a verdade em sabedoria, e a sabedoria é a consistência da verdade transmissível. A filósofa afirma mesmo que, se a verdade aparecesse em nosso mundo, não levaria à sabedoria, pois não possuiria mais as características que só poderia adquirir com o reconhecimento universal de sua validade².

No 5º excerto de *O Narrador*, Benjamin (1996, p. 201) anuncia a morte da narrativa a partir do advento do gênero romance no período moderno. Para ele, o fator que distingue o romance de outras formas prosaicas como os contos de fada, as lendas e novelas, é fato de ele não proceder da tradição oral e tampouco alimentá-la. Segundo Benjamin, a difusão desse gênero só se torna possível com a invenção da imprensa. Pode-se mencionar *Ilusões Perdidas*, de Balzac, como exemplo da relação entre romance e imprensa. Esta obra poderia ser vista como paródia autobiográfica do autor aspirante ao sucesso e à glória. No entanto, é no avanço das técnicas

² Esta passagem de Arendt se refere a Benjamin, que discute esses assuntos em relação a Kafka, e, ao citá-lo, observa: "Kafka estava longe de ser o primeiro a encarar essa situação. Muitos se acomodaram a ela, aderindo à verdade ou ao que quer que considerassem verdade num dado momento, de coração mais ou menos pesado, renunciando à sua transmissibilidade. O verdadeiro gênio de Kafka foi ter tentado algo inteiramente novo: sacrificou a verdade a favor da adesão à transmissibilidade" (Briefe, vol. ii, p. 763). ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 267.

tipográficas e de impressão como um todo, e no processo de mercantilização da literatura que se encontra sua projeção. Considere-se, porém, que o interesse deste artigo é o caráter segregado do gênero romance, não sua reprodutibilidade técnica a partir da imprensa.

O romance é uma descrição imensurável de uma vida humana singular. O traço que o distingue da narrativa é a existência do indivíduo isolado. Este indivíduo isolado, apartado da comunidade, é a origem e a natureza do romance. Suas experiências são privadas e inalienáveis. Desta forma, não podem ser transmitidas oralmente de geração em geração, de pai para filho, do velho para o jovem. Muitas vezes pode haver uma relação de cumplicidade, confissão ou confidência entre o autor e leitor, o que é bem distinto do saber geral que uma comunidade torna público por meio da oralidade.

O romance é a obra de um indivíduo singular e solitário que se dirige a um leitor não identificado além de seu alcance, também solitário e isolado de todos. É algo distinto da narrativa, que pressupõe a presença de ouvintes, os quais não são indivíduos particulares, mas uma comunidade. Portanto, a narração só tem sentido presente na oralidade, dirigida ao coletivo, fator que torna imprescindível a relação entre narrador e ouvinte. No romance, o instrumento e a técnica de comunicação não podem ser a oralidade dirigida a uma comunidade de ouvintes, mas a escrita, instrumento silencioso que acentua o isolamento e a solidão do indivíduo. O terreno do romance é o silêncio do olhar íntimo na leitura de um livro e não a cadência de voz narrando a ouvintes em expectativa.

Benjamin (1996) contrapõe dois atos diferentes. Ler um romance é uma experiência solitária; narrar uma história é um ato coletivo, durante o qual são trocadas experiências. A experiência particular do romance é um recorte pessoal de uma existência corriqueira que se distingue das demais e que, a partir desta distinção, cria sua própria singularidade. Não é a sabedoria humana comum acumulada, compartilhada e relatada em narrativas a serem

contadas a outros homens semelhantes e iguais. Não é a delineação da distância de um ângulo favorável da observação de uma silhueta, mas a imagem aproximada de um mundo interior, ou o panorama de um mundo visto a partir de uma perspectiva onisciente, trazida o mais próximo possível da sensibilidade de quem lê o relato mediado pelas letras impressas.

Em *Sobre Alguns Temas em Baudelaire*, Benjamin (2000, p. 107) abre uma exceção a Proust. *Em Busca do Tempo Perdido* daria a ideia das medidas necessárias à restauração da figura do narrador na atualidade. Tal missão, segundo Benjamin, foi empreendida com extraordinária coerência desde o início, com a tarefa de fazer a narração da própria infância. Diante de toda a dificuldade que a tarefa pudesse apresentar, Proust forjou o termo *mémoire involontaire* (memória involuntária), conceito que traz a marca da situação em que foi criado e pertence ao inventário do indivíduo isolado. Benjamin enxerga que, onde há experiência no sentido estrito, entram em conjunção na memória certos conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo. A respeito do tema, Gatti (2009, p. 173) aponta:

o que estrutura a verdadeira experiência (*Erfahrung*) é uma especial conjunção, na memória, entre traços do passado individual e do passado coletivo. A experiência está condicionada à atividade de rememoração que instaura a possibilidade de que o passado individual se insira no contexto mais amplo da comunicação entre gerações sucessivas que formam a tradição. A rememoração, para estabelecer essa conjunção, necessita, por sua vez, de uma noção plena de tempo capaz de estruturar uma concepção decisiva de presente que se descubra na sua possibilidade de entrar em contato com o passado e retomar experiências que esse passado lhe transmite. Mas essa retomada só é possível caso o presente reflita sobre essa distância fundamental que o separa e o torna diferente do passado. Somente assim se pode entender a noção de atualização do passado no presente, que reelabora a experiência passada, mas não anula a diferença do presente em relação a ela.

No excerto 15 de *O Narrador*, Benjamin (1996, p. 213) conta que o ouvinte de uma história está em companhia do narrador. O mesmo não ocorre com o leitor solitário de um romance. O leitor do romance é mais solitário do que qualquer outro leitor, pois até o leitor de um poema poderá declamá-lo para um ouvinte ocasional. O leitor do romance, na solidão, se apodera subjetiva e intimamente da matéria de sua leitura. “Quer transformá-la em coisa sua, devorá-la, de certo modo. Sim, ele destrói, devora a substância lida, como o fogo devora lenha na lareira” (BENJAMIN, 1996, p. 213). Distinto da forma narrativa que, como o vinho, é sorvido com lentidão, o romance é devorado no mesmo ritmo acelerado e insaciado da sociedade que o criou.

Outro fator que distingue o romance da narrativa é o discurso subjetivo e psíquico. Neste gênero está presente a análise psicológica, a linguagem introspectiva, a voz interior, a primeira ou a terceira pessoa inapropriadamente próxima, oposta ao saber longínquo, vindo de terras distantes e estranhas, de um passado perdido na tradição. A voz do romance é a fala que faz, sem ingenuidade, a análise psicológica da paisagem interior em contraste com paisagens exteriores de modo bem diverso ao do narrador que relata histórias passadas em geografias estranhas e estrangeiras.

Uma interpretação benjaminiana leva a pensar que o narrador é uma autoridade sem *actoritas*, sem autoria; anônima e interpretativa. Deste modo, o narrador ou o ouvinte são livres para interpretar a moral da história e a própria história como uma herança da comunidade. Um exemplo disso é a história do rei egípcio Psammenit, narrada por Heródoto, que foi derrotado por Cambises e, para sofrer uma humilhação promovida pelos persas, foi colocado diante de um cortejo para que o rei egípcio, reduzido à condição de prisioneiro, visse sua filha, convertida em uma criada, ir buscar água no poço com um jarro, e ver seu filho caminhar para a execução. Psammenit manteve-se impassível, mas quando viu um de seus servidores na fila de cativos, golpeou a cabeça com os

punhos, demonstrando o mais profundo desespero. Esta narrativa que Benjamin (1996, p. 202), trazida de Montaigne, é um exemplo da forma de contar uma história de modo aberto e hermético, algo que ocorre também com as parábolas e “estórias” anônimas. O romance tem a personalidade, a assinatura e a marca-d’água de seu autor.

Benjamin (1996, p. 202) encontra na burguesia ascendente os elementos favoráveis para o florescimento do romance, embora seus primórdios remontem à Antiguidade. A imprensa se tornou um dos instrumentos mais importantes para a consolidação política e ideológica da burguesia, da sua cultura, seus gêneros e seus valores. A imprensa fez parte do processo de diluição da narrativa ao trazer consigo uma nova forma de comunicação que é a informação. Não se trata mais da experiência passada de pessoa a pessoa enquanto histórias orais, anônimas, escritas ou transcritas com este feitio, mas de uma forma estranha à narração, o romance. O tempo, principal elemento do romance, provocará uma crise no próprio romance durante o desenvolvimento do gênero, pois este será abreviado em um processo civilizatório que não cultiva nada que não possa ser abreviado. A consequência disso será o advento da informação e da *short story*, completamente emancipada da história oral.

Além disso, ao eliminar a experiência, o ensinamento, a sabedoria, o romance mata – por consequência, resistência ou autonomia – o homem que sabe dar conselho, ou seja, o narrador. Como observa Benjamin: “O primeiro grande livro do gênero, *Dom Quixote*, mostra como a grandeza de alma, a coragem e a generosidade de um dos mais nobres heróis da literatura são totalmente refratárias ao conselho e não contêm a menor centelha de sabedoria” (1996, p. 201).

Narrar, para Benjamin (1996, p. 202), é transmitir uma experiência, um saber. É uma arte que, ao lado da experiência, está em processo de extinção, pois a faculdade de intercambiar experiências que pareciam seguras e inalienáveis estaria privada de convívio social. O herói do romance é insubmisso, indiferente ao

narrador enquanto homem que sabe dar conselhos. O que marca a narração, sua sabedoria e dimensão utilitária é um fator desnecessário ao protagonista do romance que pretende adquirir suas próprias experiências por meio de seus erros. A utilidade que pode ser encontrada em um ensinamento moral, em uma sugestão prática, em um provérbio ou em uma norma de vida é completamente ignorada pelo herói do romance. Valores morais que, muitas vezes, coexistiram e conviveram com o romance de forma desarmoniosa, recalçada e dissimulada são considerados como os maiores defeitos e falhas do gênero: “Com os belos sentimentos faz-se a má literatura” (Gide *apud*. Heidegger, 1999, p. 27).

Benjamin observou que uma tentativa de incluir no romance algum ensinamento resultou na “transformação da própria forma romanesca” em um subgênero: o *romance de formação*. No entanto, esta modalidade de romance, segundo Benjamin, não se afasta da estrutura fundamental do romance. “Ao integrar o processo da vida social na vida de uma pessoa, ele justifica de modo extremamente frágil as leis que determinam tal processo. A legitimação dessas leis nada tem a ver com sua realidade. No romance de formação, é essa insuficiência que está na base da ação” (BENJAMIN, 1996, p. 202).

O romance de formação (*Bildungsroman*), que tem como cânone *Os Anos de Aprendizado de Wilhem Meister*, de Goethe (2006), foi abordado por Benjamin (2002) em *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. Nesta obra, o autor não trata diretamente do romance goethiano, mas, entre outros temas, da recensão³ de Friedrich Schlegel, que chamava a obra de Goethe de

³ O termo vem do latim *recensionem* (enumeração), que, por sua vez, deriva de *censionem* (do verbo *censeo*), que significa avaliação. A recensão surge como um percorrer (uma enumeração) o texto com o fim de avaliar. O substantivo recensão é adjetivado com o vocábulo crítica. A expressão recensão crítica foi utilizada pela primeira vez por Schlegel que denomina esta pesquisa “um experimento histórico”. Para Novalis, a autêntica recensão deveria ser “o resultado e a exposição de um experimento filológico e de uma pesquisa literária”. Cf. BENJAMIN. *Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão* p.72.

“livro pura e simplesmente novo e único que só se pode aprender a compreender a partir dele mesmo” (BENJAMIN, 2002, p. 75-78).

Segundo Benjamin (2002, p. 103-104), o primeiro romantismo não apenas classificou em sua teoria da arte o romance como forma suprema da reflexão poética, como também encontrou nele a mais extraordinária confirmação transcendental desta teoria, na medida em que o colocou em uma ligação mais ampla e imediata com a concepção fundamental da Ideia de arte. A arte é o *continuum* das formas, e o romance é uma aparição deste *continuum*, por meio da prosa. A Ideia da poesia encontrou na figura da prosa a individualidade que Schlegel buscava.

Os primeiros românticos não conhecem nenhuma determinação mais profunda e oportuna para a poesia do que a prosa. Nesta intuição, eles encontraram um fundamento completamente novo para a filosofia da arte. A Ideia da poesia é a prosa. Esta é a determinação conclusiva da Ideia da arte e também o sentido exato da teoria do romance, que, apenas assim, é compreendida em sua profunda intenção, sendo liberada da ligação exclusivamente empírica com *Wilhelm Meister* (BENJAMIN, 2002, p. 103-104). Em *Escritos sobre Goethe*, Benjamin (2009, p. 158) associa *Wilhelm Meister* à virada política europeia pós-Revolução Francesa e a um novo contexto burguês na produção poética de Goethe.

O ideal dos *Anos de Aprendizado* – a formação – e o meio social do herói – os comediantes – estão na verdade intimamente interligados, são ambos expoentes daquele domínio intelectual especificamente alemão da “bela aparência”, que não tinha muito a dizer à burguesia ocidental em processo de ascensão ao poder. Na verdade, foi quase uma necessidade poética colocar atores no centro de um romance burguês alemão. [...] O fato de o poeta, no *Wilhelm Meister*, fazer de um semiartista um herói, isso assegurou ao romance, exatamente porque estava condicionado pela situação alemã do fim do século, a sua influência decisiva (BENJAMIN, 2002, p. 158).

Uma leitura cuidadosa do romance revela que *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister* (2006) são avessos a conselhos e ensinamentos. O erro e o auto-engano sempre acompanharam a trajetória do protagonista Wilhelm Meister. Muitas vezes o protagonista erra, se engana e se deixa enganar. A tudo isso convencionou-se chamar de aprendizado ou formação. O desconhecimento do mundo e a busca de sua descoberta foi o motivo condutor das ações do protagonista Wilhelm Meister, no palco ou na sociedade. A valorização do erro permeou as páginas do livro goetheano como préstimo ao aprendizado de quem precisa se perder para poder se encontrar por um caminho indefinido, por veredas que se bifurcam entre a realização e a resignação.

2.1. Lúkacs e o romance como epopéia burguesa

Adorno (2003, p. 55) apresenta o romance como forma literária específica da era burguesa. Hegel (2014), precursor desta interpretação, situa na ordem burguesa (família, sociedade civil, Estado, etc.) a condição do herói no mundo moderno e prosaico – condição esta que se encontra sob as contingências do estado do mundo e de suas relações jurídicas, morais e políticas desenvolvidas. Diante disso, o círculo para configurações ideais na atual efetividade é de natureza muito restrita. As áreas nas quais resta um livre espaço de jogo para a autonomia de decisões particulares são pequenas em número e abrangência. Mundo privado em que a virtude doméstica e a honradez, os ideais de homens honestos e mulheres honradas – na medida em que seu querer e modos de agir se restringem a esferas nas quais o ser humano ainda atua livremente como sujeito individual, isto é, onde ele é o que é e faz o que faz segundo seu arbítrio individual – constituem, a esse respeito, a matéria principal (Cf. HEGEL, 2001, v. I, p. 201-202). Em célebre passagem, Hegel formulou considerações sobre o prosaísmo das relações entre o herói moderno e o mundo:

Eles se encontram, enquanto indivíduos com seus fins subjetivos do amor, da honra, da distinção ou com seus ideais de melhoria do mundo, em oposição a esta ordem subsistente e a prosa da efetividade, as quais lhes colocam, de todos os lados, dificuldades no caminho. Nisso, as exigências e os desejos subjetivos, nesta oposição se elevam para uma altura incomensurável; pois cada um encontra diante de si um mundo encantado, para ele completamente inapropriado, o qual ele deve combater, pois este mundo fecha-se para ele e em sua firmeza áspera não cede às suas paixões, mas impõem a vontade de um pai, de uma tia, de relações civis etc., enquanto um impedimento. Particularmente os jovens são estes novos cavaleiros, os quais devem abrir caminho pelo curso do mundo que se realiza em vez de seus ideais, e os quais tomam como um infortúnio o fato de em geral existir a família, a sociedade civil, o Estado, as leis, as ocupações profissionais etc., pois estas relações de vida substanciais com seus limites, se opõem de modo cruel aos ideais e ao direito infinito do coração. Trata-se, pois, de fazer um furo nesta ordem das coisas, modificar o mundo, melhorá-lo ou, a despeito dele, pelo menos, recortar sobre a terra um céu: procurar a moça, tal como ela deve ser, encontrá-la e, então, ganhá-la, conquistá-la e arrancá-la dos parentes perversos ou de outras relações nefastas. Mas estas lutas no mundo moderno nada mais são que os anos de aprendizado, a educação do indivíduo na efetividade presente, os quais alcançam, desse modo, seu verdadeiro sentido. Pois o fim de tais anos de aprendizado consiste no fato de que o sujeito aprende com a experiência, que ele se forma [*hineinbildet*] com seus desejos e opiniões nas relações subsistentes e na racionalidade destas, se insere no encadeamento do mundo e adquire nele um ponto de vista adequado. Por mais que alguém também combatido o mundo, tenha sido empurrado para lá e para cá, por fim ele encontra, contudo, na maior parte das vezes sua moça e alguma posição, casa-se, e também se torna um filisteu do mesmo modo que os outros, a mulher se ocupa do governo doméstico, os filhos não faltam, a mulher adorada, que primeiramente era única, um anjo, se apresenta, mais ou menos, como todas as outras, o emprego dá trabalho e aborrecimentos, o casamento é cruz doméstica, e assim, se apresenta a lamúria dos restantes. — Aqui vemos o mesmo caráter da aventura apenas que este encontro seu significado correto e o fantástico deve experimentar nisso a correção necessária. (HEGEL, 2014, v. II, p. 328-329)

Lukács afirma que todas as “contradições específicas desta sociedade, bem como os aspectos específicos da arte burguesa, encontram sua expressão mais plena justamente no romance” (LUKÁCS, 2000, p. 87). A definição de “epopeia burguesa” situa o romance entre a poesia do mundo antigo e o prosaísmo do mundo moderno, ou seja, a poesia do coração e a prosa das relações sociais. Segundo Lukács (2000), a forma romance surge da dissolução da narrativa medieval como produto de sua transformação plebeia e burguesa. Deste modo, quando Hegel define o romance como epopeia burguesa coloca uma questão que é estética e histórica: ele considera o romance como o gênero literário que no período de desenvolvimento da burguesia corresponde à epopéia.

O romance apresenta, de um lado, as características estéticas gerais da grande poesia épica; de outro lado, sobre as modificações trazidas pela época burguesa, cujo caráter é extremamente original. Isso determina, primeiramente, o lugar do romance no sistema dos gêneros literários: ele deixa de ser um gênero “inferior”, que a teoria evita acintosamente, e seu significado típico e dominante na literatura moderna é inteiramente reconhecido. Em segundo lugar, a partir da oposição histórica entre a época antiga e o tempo moderno, Hegel desenvolve o caráter específico e a problemática específica do romance. A profundidade desta abordagem do problema manifesta-se no fato de que Hegel, acompanhando o desenvolvimento geral do idealismo clássico alemão posterior a Schiller, sublinha energicamente a hostilidade da moderna vida burguesa à poesia e constrói sua teoria do romance baseado exatamente na contraposição entre o caráter poético do mundo antigo e o caráter prosaico da civilização moderna, ou seja, burguesa (LUKÁCS, 2000, p. 89).

Portanto, segundo Hegel, o prosaísmo da moderna época burguesa é fruto do inevitável desaparecimento tanto da atividade espontânea quanto da ligação imediata do indivíduo com a sociedade. A partir desta leitura, Lukács observa que os homens modernos, ao contrário dos homens do mundo antigo separaram-

se da totalidade com suas finalidades e relações “pessoais”, ou seja, aquilo que o indivíduo faz com suas próprias forças o faz só para si e é por isso que ele responde apenas pelo seu próprio agir. A essência das classes dominantes na sociedade burguesa impede um poeta grande e honesto de encontrar em seu universo um “herói positivo”. Por “herói positivo” Lukács (2009, p. 107-108) entende a exigência hegeliana de que o romance suscite no leitor o respeito pela realidade burguesa, devendo levar à criação de uma personalidade positiva proposta como modelo. Lukács observa que, para o idealismo alemão, o desenvolvimento burguês era o último grau “absoluto” do desenvolvimento da humanidade, de tal modo que não compreendia a contradição fundamental da sociedade capitalista entre a produção social e apropriação privada.

Tendo Balzac e sua galeria de indivíduos problemáticos⁴ como exemplos, Lukács (2009, p. 79) encontra o mérito e a força do romance, enquanto forma, na representação das contradições existentes na sociedade burguesa. Ou seja, segundo o autor, o conhecimento criativo das contradições antagônicas como das forças motoras da sociedade capitalista, que estão enraizadas, em sua forma geral, no antagonismo de classe entre possuidores e não possuidores, essas forças constituem apenas o pressuposto da forma romanesca, não a própria forma. “Hegel já tinha enunciado que o conhecimento correto do “estado geral do mundo” é só a premissa do “princípio poético” propriamente dito, a premissa da invenção e do desenvolvimento da ação. O problema da ação constitui

⁴ O indivíduo problemático aparece para Lukács no mútuo condicionamento entre o homem e o mundo contingente. “Quando o indivíduo não é problemático, seus objetivos lhes são dados como evidência imediata, e o mundo, cuja construção os mesmos objetivos realizados levaram a cabo, pode lhe reservar somente obstáculos e dificuldades para realização deles, mas nunca um perigo intrinsecamente sério. O perigo só surge quando o mundo exterior não se liga mais às ideias, quando estas se transformam em fatos psicológicos subjetivos, em ideais, no homem. Ao pôr as ideias como inalcançáveis e — em sentido empírico — como irrealis, ao transformá-las em ideais, a organicidade imediata e não problemática da individualidade é rompida. Ela se torna um fim em si mesma, pois encontra dentro de si o que lhe é essencial, o que faz de sua vida uma vida verdadeira, mas não a título de posse ou fundamento de vida, senão como algo a ser buscado”. LUKÁCS. *Teoria do Romance*, p. 79.

justamente o ponto central da teoria da forma do romance” (LUKÁCS, 2000, p. 94).

Lukács atribui significativa importância à ação, pois somente quando o homem age é que, graças ao seu ser social, encontra expressão de sua verdadeira essência, a forma autêntica de sua consciência, quer saiba disso ou não, e quaisquer que sejam as falsas representações que ele faça sobre isso em sua consciência. De modo distinto de Benjamin, para Lukács (2000, p. 98) a fantasia poética do narrador do romance consiste precisamente em inventar uma história e uma situação que encontre expressão ativa nessa “essência” do homem, o elemento típico de seu ser social. Sob o problema da ação, as forças sociais se manifestam de maneira abstrata e impessoal, escapando à narração poética. A separação entre as funções sociais e as questões privadas condena toda poesia civil burguesa à universalidade abstrata.

As forças sociais descobertas pelo artista, que as representa em seu caráter contraditório, devem aparecer como traços característicos das figuras representadas; em outras palavras, devem possuir uma intensidade de paixão e uma clareza de princípios que não existem na vida burguesa cotidiana, e ao mesmo tempo devem se manifestar como traços individuais de determinado indivíduo. Uma vez que o caráter contraditório da sociedade capitalista torna perceptível em cada um de seus pontos a humilhação e a depravação do homem que impregnam toda a vida interna e externa da sociedade burguesa, quem vive totalmente uma experiência apaixonada e profunda se torna inevitavelmente objeto destas contradições, um rebelde (mais ou menos consciente) contra a ação despersonalizante do automatismo da vida burguesa (LUKÁCS, 2000, p. 97).

Sob o domínio da ação é estabelecida a real unidade entre o homem e o “destino”, ou seja, a unidade do homem com a forma de manifestação das contradições sociais, fator que determina seu destino e confere ao homem a nova forma mediata e indireta do *páthos* antigo. Neste homem típico do romance manifestam-se, em

seu caráter e em seu destino, os traços objetivos, historicamente típicos de sua classe como forças objetivas e como o seu próprio destino individual. Lukács (2000, p. 98) dá ao “acaso” relevante função na construção do romance presente nas obras de Cervantes a Tolstói, grandes romancistas que tratam o acaso sempre com total liberdade. No entanto, segundo o autor, as construções nos romancistas modernos, embora feitas com muita habilidade, são vazias e desconexas, epicamente falando, porque as oposições, mesmo quando corretamente observadas, são apenas oposições abstratas de caráter e de concepções que não se podem decidir em ações. Este processo, o qual o autor configura como “dissolução do romance ou novo realismo”, constitui em Flaubert e Zola a última virada no desenvolvimento do romance.

Na concepção lukácsiana, Flaubert foi o primeiro e o maior representante do novo realismo que busca o caminho de uma abordagem artística da realidade burguesa, contrapondo-se à corrente da apologética, da falsidade vulgar e banal. A banalidade da vida é combatida de modo romântico pelo realismo flaubertiano, retratado exclusivamente por meio de seu refinamento artístico. A fonte artística desse realismo reside no ódio e no desprezo à realidade burguesa, que ele observa e descreve com precisão em suas manifestações humanas e psicológicas. O mundo retratado por Flaubert é o mundo da prosa definitivamente consolidada. Tudo aquilo que é poético só existirá adiante no sentido subjetivo, na revolta impotente dos homens contra o prosaísmo da vida. Portanto, a ação do romance só poderia consistir na representação da maneira como esse sentimento de protesto, *a priori* impotente, é esmagado pelo vil prosaísmo burguês. De acordo com esta premissa, Flaubert introduz em suas obras o mínimo de ação, descrevendo acontecimentos e homens que quase não se colocam acima da realidade cotidiana. Cria romances sem história épicas, sem situações e sem protagonistas particulares. Flaubert renuncia conscientemente à maneira ampla de narrar própria de todos os velhos realistas, uma vez que o ódio e desprezo à realidade descrita

são o ponto de partida de seu método criativo. A arte da narração é substituída em Flaubert pela descrição artística dos detalhes refinados.

Zola é outro romancista citado por Lukács. Em seu método descritivo, Zola supera as tendências românticas de Flaubert na intenção e na imaginação. Zola pretendeu assentar o romance em uma base científica, substituindo a fantasia e o arbítrio da invenção pela experimentação e pelo documento. Mas essa cientificidade nada mais é do que uma variante do realismo romântico, sentimental e paradoxal de Flaubert. Em Zola, há o predomínio do aspecto pseudo-objetivo do Romantismo. O método experimental e documentarista de Zola reduz-se, para Lukács, praticamente ao fato de que ele não participa ativamente do mundo circundante e não dá forma artística à sua experiência de vida e de militante. À maneira de um repórter, aproxima-se de um complexo social com a finalidade de descrevê-lo. Zola identifica o banal com o típico, contrapondo-o apenas ao individual, ao simplesmente interessante. Ele não se vê mais como elemento característico e artisticamente significativo da ação, da reação ativa do homem aos acontecimentos do mundo externo. A representação épica das ações é substituída, na obra de Zola, pela descrição dos estados e das circunstâncias. Para Lukács, Zola nada mais faz do que formular teoricamente, de maneira incisiva, a decadência espontânea da arte narrativa do romance moderno.

A contraposição entre narrar e descrever é tão velha quanto a literatura burguesa, dado que o método artístico da descrição nasceu da reação imediata do escritor à realidade prosaicamente cristalizada, que exclui toda atividade espontânea do homem. [...] A inutilidade da luta, mesmo dos melhores escritores, contra o avanço cada vez maior da prosa burguesa da vida é muito bem ilustrada pelo fato de que a representação das ações humanas no romance é suplantada pela descrição das coisas e dos estados. (LUKÁCS, 2000, p. 111-112).

Da dissolução do romance em Flaubert e Zola, Lukács (2000, p. 114) indica as tendências que representam o subjetivismo e irracionalismo. Tendências que transformam o romance em um agregado de fotografias instantâneas da vida interior do homem e conduz, finalmente, à completa dissolução de todo conteúdo e de toda forma do romance. Esta crítica é endereçada a Proust e a Joyce.

2.2. O Narrador em Adorno

Segundo Adorno (2003), nenhuma matéria é tolerada sem transformá-la do ponto de vista do narrador em decorrência do subjetivismo, fator que solapou o preceito épico da objetividade. O autor é contundente ao afirmar que quem mergulhasse no domínio do objeto em busca do efeito gerado pela plenitude e plasticidade daquilo que é contemplado e humildemente acolhido seria forçado ao gesto da imitação artesanal. Adorno também é sarcástico ao dizer que o narrador se tornaria “culpado da mentira de entregar-se ao mundo com um amor que pressupõe que esse mundo tem sentido, e acabaria no *kitsch* intragável da arte regional” (ADORNO, 2003, p. 55-56).

Adorno tem uma recepção melhor a Joyce do que Lukács, da mesma forma que Benjamin recepciona melhor a obra de Proust. De maneira benjaminiana, Adorno nota que a pintura perdeu muitas de suas funções figurativas tradicionais para a fotografia, da mesma forma que o romance perdeu a prerrogativa narrativa do relato para a reportagem jornalística e para o cinema, entre outros meios da indústria cultural. “Só que, em contrataste com a pintura, a emancipação do romance em relação ao objeto foi limitada à linguagem, já que esta ainda o constrange à ficção do relato: Joyce foi coerente ao vincular a rebelião do romance contra o realismo a uma revolta contra a linguagem discursiva” (ADORNO, 2003, p. 56).

Adorno (2003, p. 56) ultrapassa a crítica que observa nas novas manifestações do gênero romance um sintoma do “decadentismo burguês” ao dizer que seria mesquinho rejeitar essas

experiências como uma excêntrica arbitrariedade individualista. O argumento adorniano é semelhante ao de Benjamin, ou seja, basta perceber o quanto se tornou impossível para alguém que participou da guerra narrar suas experiências da mesma forma que uma pessoa costumava narrar suas aventuras. Com o declínio da experiência, esta passou a ser recebida com impaciência e ceticismo. O mundo administrado, a standardização e a mesmice tornaram impossibilitada a experiência de contar algo especial.

Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer (1985, p. 99-100) afirmam que a indústria cultural levou à padronização e à produção em série da cultura, sacrificando o que distinguia a lógica da obra da lógica do sistema social. Deste modo, o cinema e o rádio, constituídos como sistemas no interior dos grandes monopólios industriais, não precisam mais se apresentar como arte, porque não passam de um negócio. A mesma crítica pode ser estendida às outras manifestações artísticas. O mundo administrado, empobrecido da experiência, está adequado à sua monotonia abstrata (ADORNO, 2009, p. 14). Contra a pretensão de um realismo anacrônico, Adorno escreve: “Se o romance quiser permanecer fiel à sua herança realista e dizer como realmente as coisas são, então ele precisa renunciar a um realismo que, na medida em que reproduz a fachada, apenas a auxilia na produção do engodo” (ADORNO, 2003, p. 57).

Sob este contexto está a reificação de todas as relações entre os indivíduos, que transforma suas qualidades humanas em lubrificante ao andamento macio da maquinaria, à alienação e à auto-alienação universais. Para Adorno, o romance está qualificado como poucas outras formas de arte a romper com essa reificação. Isto se torna possível porque, quanto mais os indivíduos se alienam uns dos outros e das coletividades, mais enigmáticos se tornam uns aos outros. Nesta perspectiva, o romance aparece como uma tentativa de decifrar o enigma da vida exterior, converte-se no esforço de captar a essência, que por sua vez aparece como algo assustador e duplamente estranho no contexto do estranhamento

cotidiano imposto pelas convenções sociais. “O momento anti-realista do romance moderno, sua dimensão metafísica, amadurece em si mesmo pelo seu objeto real, uma sociedade em que os homens estão apartados uns dos outros e de si mesmos. Na transcendência estética reflete-se o desencantamento do mundo” (ADORNO, 2003, p. 58).

Para Adorno, ninguém superou Proust contra a forma do relato. A obra proustiana, pertence à tradição do romance realista e psicológico na linha da extrema dissolução subjetivista do romance.

Proust não poderia, por exemplo, ter colocado no início de sua obra o relato de uma coisa irreal, como se ela tivesse realmente existido. Por isso seu ciclo de romances se inicia com a lembrança do modo como uma criança adormece, e todo o primeiro livro não é senão um desdobramento das dificuldades que o menino enfrenta para adormecer, quando sua mãe não lhe dá o beijo de boa-noite. O narrador parece fundar um espaço interior que lhe poupa o passo em falso no mundo estranho, um passo que se manifestaria na falsidade do tom de quem age como se a estranheza do mundo lhe fosse familiar. [...] Proust descreve o instante do adormecer: como um pedaço do mundo interior, um momento do fluxo de consciência, protegido da refutação pela ordem espaciotemporal objetiva, que a obra proustiana mobiliza-se para suspender (ADORNO, 2003, p. 59).

Adorno compara o realismo de Flaubert ao ponto de vista do palco italiano. O leitor participa dos acontecimentos por intermédio de um narrador que “ergue as cortinas” e o aproxima dos acontecimentos narrados. Entretanto, com as novas formas, a “nova reflexão é uma tomada de partido contra a mentira da representação, e na verdade contra o próprio narrador, que busca, como um atento comentador dos acontecimentos, corrigir, sua inevitável perspectiva” (ADORNO, 2003, p. 60). Proust altera a distância estética. No romance tradicional, a distância era fixa. Adorno compara os ângulos narrativos a uma câmera cinematográfica que em determinado momento deixa o leitor de

lado, e, em outro, guia-o até o palco, aos bastidores e à casa de máquinas. Kafka é mencionado como exemplo de narrador que encolhe completamente as distâncias e, por meio de choques, destrói a tranquilidade contemplativa do leitor diante da coisa lida. Na obra de Kafka a resposta antecipada a uma constituição do mundo na qual a atitude contemplativa tornou-se um sarcasmo sangrento, porque a permanente ameaça de catástrofe não permite mais a observação imparcial, e nem mesmo a imitação estética dessa situação.

[...] a abolição da distância é um mandamento da própria forma, um dos meios mais eficazes para atravessar o contexto do primeiro plano e expressar o que lhe é subjacente, a negatividade do positivo. Não que, necessariamente, como em Kafka, a figuração do imaginário substitua a do real. Kafka não pode ser tomado como modelo. Mas a diferença entre o real e a *imago* é cancelada por princípio (ADORNO, 2003, p. 62).

As parábolas de Kafka, a memória involuntária de Proust, os criptogramas épicos de Joyce criaram um antirealismo realista que diluiu a própria narrativa do romance, ou seja, seu narrador.

O sujeito literário, quando se declara livre das convenções da representação do objeto, reconhece ao mesmo tempo a própria impotência, a supremacia do mundo das coisas, que reaparece em meio ao monólogo. É assim que se prepara uma segunda linguagem, destilada de várias maneiras do refugo da primeira, uma linguagem de coisa, deterioradamente associativa, como a que entremeia o monólogo, não apenas do romancista, mas também dos inúmeros alienados da linguagem primeira, que constituem a massa (ADORNO, 2003, p. 63).

Um retorno de Adorno ao Lukács de *A Teoria do Romance* traz a hipótese de que, se a obra de Dostoievski seria a “pedra basilar das épicas futuras”, os romances que atualmente contam são, para Adorno, aqueles em que a subjetividade liberada é levada por sua própria força de gravidade a converter-se em seu contrário,

assemelhando-se a epopeias negativas. Essas obras são testemunhas de uma condição na qual o indivíduo liquida a si mesmo, convergindo com a situação pré-individual no modo como esta um dia pareceu endossar o mundo pleno de sentido.

Essas epopéias compartilham com toda a arte contemporânea a ambigüidade dos que não se dispõem a decidir se a tendência histórica que registram é uma recaída na barbárie ou, pelo contrário, o caminho para a realização da humanidade, e algumas se sentem à vontade demais no barbarismo. Nenhuma obra de arte que valha alguma coisa deixa de encontrar prazer na dissonância e no abandono. Mas, na medida em que essas obras de arte encarnam sem compromisso justamente o horror, remetendo toda a felicidade da contemplação à pureza de tal expressão, elas servem à liberdade, da qual a produção média oferece apenas um indício, porque não testemunha o que sucedeu ao indivíduo da era liberal. Essas obras estão acima da controvérsia entre arte engajada e arte pela arte, acima da alternativa entre a vulgaridade da arte tendenciosa e a vulgaridade da arte desfrutável (ADORNO, 2003, p. 63).

Adorno redime o romance de qualquer projeto de engajamento quando observa a mudança contida no “encolhimento da distância estética” e na capitulação do romance contemporâneo diante de uma realidade demasiado poderosa para ser combatida apenas nos domínios da linguagem; realidade que deve ser modificada no plano real e não transfigurada em imagem, ou seja, não é o plano estético que transforma o plano social, mas sim o plano social que transforma o domínio estético.

Considerações Finais

O diálogo teórico entre Benjamin, Lukács e Adorno, teve como ponto de partida a prosa burguesa da vida ou o prosaísmo do mundo moderno representados pelo gênero romance. Essa prosa das relações sociais, a qual Hegel define como relações de vida

substanciais (a família, a sociedade civil, o Estado, as leis, as ocupações profissionais etc.) apenas se configuram literariamente no seio da sociedade burguesa.

O romance é o gênero típico desenvolvido pelo mundo burguês e suas contradições, cuja velocidade da vida produtiva e acumulativa, vazia de experiência, cujo tempo administrado e a existência individualizada, tornaram impossíveis a permanência de uma comunidade de ouvintes existentes em sociedades pré-capitalistas, que desenvolveram gêneros como a epopeia, os contos exemplares, as fábulas, entre outros. A ausência da voz do narrador, comunitário, contador de histórias é substituída pelo silêncio solitário do leitor de romances e seu livro impresso. Tais mudanças históricas não apenas suplantaram as formas arcaicas e orais, como geraram transformações no interior do próprio gênero romanesco, que partiu do narrador objetivo no realismo literário até chegar ao subjetivismo presente nas obras de Kafka, Joyce e Proust.

As transformações do narrador e da narrativa no gênero romance acompanham o desenvolvimento do capitalismo e as modificações na sociedade e na cultura modernas. A perda da objetividade narrativa acompanha a perda do mundo pelo homem; a subjetividade psicológica, configurada no discurso do mundo interior, é o último refúgio do sujeito individualizado, isolado dos outros, desencantado e atomizado na sociedade administrada da era liberal. Na época da informação, da indústria cultural, da sociedade do espetáculo, não há lugar para um saber comum transmitido de geração a geração por um contador de histórias, tampouco ouvintes de narrativas de ensinamento ou da poética em cantos épicos. O próprio romance resiste como narrativa da prosa da vida moderna na linguagem escrita, no gesto arcaico de sentar e ler um livro, em contraposição a outras expressões da cultura do entretenimento de consumo rápido como o cinema, a televisão, a música popular, a internet, entre outros. Isso quando não é absorvido, e se torna mais uma mercadoria na indústria cultural, padronizada sob a produção

em série, constituída no interior dos grandes monopólios editoriais, concebida com um negócio, não passando de mercadoria.

Referências

- ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009.
- _____. *Notas de Literatura*. Trad. Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.
- ADORNO, T. W, & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AGAMBEN, G. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BENJAMIN, W. *Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. Trad. Marcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- _____. *Ensaio Reunidos: Escritos sobre Goethe*. Trad. Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.
- _____. *Experiência e Pobreza* IN: Obras escolhidas volume I: magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- _____. *O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. IN: Magia e Técnica, Arte e Política : Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- GATTI, L. *Experiência da transitoriedade: Walter Benjamin e a modernidade de Baudelaire*. Kriterion vol.50 no.119, Belo Horizonte, 2009.
- GOETHE. *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*. Trad. Nicolino Simone Neto. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- HEGEL, G. W. F. *Cursos de estética I-IV*. Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2004-2009.
- HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1999.

LUKÁCS, G. “O Romance como Epopéia Burguesa”. Trad. Letizia Zini Antunes. In:
Revista Ad Hominem: São Paulo, n.1, 2000. Tomo II.

_____. *A Teoria do Romance*. Trad. de José Marcos Mariani de Macedo. São
Paulo: Editoria 34, 2009.

A não-reificação do ator soviético

*Bruno dos Santos Coelho*¹

I

Mark Cousins, em seu documentário *The Story of Film: An Odyssey* (2011), descreve o cinema como uma máquina de empatia. Com efeito, como podemos conceber o cinema como não sendo algo imersivo por excelência, no sentido de possibilitar a experiência de algo a alguém? Em nosso artigo, a empatia é ideia-chave para a compreensão de um problema maior. A saber, estamos interessados na figura do ator, assim como pensado por Walter Benjamin em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Nossa intenção é desdobrar as intuições benjaminianas e oferecer uma interpretação de seu pensamento a respeito do ator soviético².

O primeiro passo que faremos é pensar como nos relacionamos com o ator. Isto é, como o percebemos? Poder-se-ia argumentar que a impressão primeira daquilo que é transmitido pelo cinema é o corpo. Esta tese está presente em Béla Balázs quando

¹ Graduando em Filosofia/PUCRS. Endereço eletrônico: brunocoelhonet@gmail.com

² Usaremos a expressão “soviético” aos atores russos para datar o termo dentro do período em questão. A escolha da expressão não é arbitrária visto que a mesma detém um conjunto semântico relativo não só aos costumes, mas também ao próprio sistema econômico; aspecto esse que é de relevância ao estudo.

o autor apresenta a ideia de que o corpo é produtor-reflexivo-fidedigno das emoções humanas. Se tomarmos que a veiculação de ideias do cinema é a imagem, então é necessário entender quais são os objetos/elementos da imagem que auxiliam no desenrolar de tais ideias, como, por exemplo, o ator.

Béla Balázs oferece uma perspectiva um tanto quanto pessimista a respeito da nossa abertura ao corpo do outro a partir da invenção da imprensa. Como ele mesmo afirma: “A descoberta da imprensa tornou ilegível, pouco a pouco, a face dos homens. Tanta coisa poderia ser apreendida do papel, que o método de transmissão de significado pela expressão facial caiu em desuso” (BALÁZS, 1983, p. 77).

Em outras palavras, foi no momento da difusão da cultura das letras que as pessoas passaram a não enxergar o corpo do outro, mas, sim, suas ideias. Porém, em 1923, Balázs afirma que “(...) uma nova descoberta, uma nova máquina, trabalha no sentido de devolver, à atenção dos homens, uma cultura visual, e dar-lhes novas faces. Esta máquina é a câmera cinematográfica” (BALÁZS, 1983, p. 77-8). Balázs nos propõe uma distinção entre a cultura letrada e a cultura visual humana. Naquela, o que é enxergado são conceitos. Nesta, emoção pura, como ele mesmo afirma:

Os gestos do homem visual não são feitos para transmitir conceitos que possam ser expressos por palavras, mas sim as experiências interiores, emoções não racionais que ficariam ainda sem expressão quando tudo o que pudesse ser dito fosse dito. Tais emoções repousam no nível mais profundo da alma e não podem ser expressas por palavras, que são meros reflexos de conceitos, da mesma forma que nossas experiências musicais não podem ser expressas através de conceitos racionalizados. O que aparece na face e na expressão facial é uma experiência espiritual visualizada imediatamente, sem a mediação de palavras (BALÁZS, 1983, p. 78).

Logo, é possível perceber a importância de tal máquina aos olhos de alguém que nos dá a ideia de que a imprensa cultivou e difundiu a forma com a qual as pessoas apreendem e percebem

umas às outras. Isto é, em tal sociedade, o visto não é emoção/mundo-interno/imediação e sim aquilo que é perpassado por racionalidade, ou aquilo que foi manipulado por tal: as palavras.

Não é desnecessário reiterarmos a crença de Balázs a respeito da relação alma e corpo. Se é o caso de que a difusão da palavra fez-nos desviar nossa atenção do corporal (e subsequentemente do nosso mundo interno) para o conceitual, “(...) nossos corpos cresceram sem almas e vazios (...)” (BALÁZS, 1983, p. 78). Será então que é possível dizermos que a “nova descoberta” é solução para o problema do não-ver-a-emoção-do-outro? A seguir analisaremos em melhores detalhes a “nova descoberta”.

II

Nossa análise deverá remeter-nos ao século XIX. A modernidade fazia-se presente e com ela andavam suas inúmeras inovações e invenções. Aquela que nos diz respeito encontra-se bem formulada e reconhecível ao final do século. Resta-nos perguntar como ocorreu tal desenvolvimento.

Jean-Claude Bernardet traz-nos presente a ideia de que uma das principais características da sociedade moderna é a valorização por um ideal científico (BERNARDET, 2000). À época, com o surgimento e aperfeiçoamento da fotografia a mesma acaba por encontrar-se no seio da comunidade científica, fazendo surgir nesta a consideração pelas imagens em movimento. É interessante notar que Bernardet salienta a presença da burguesia na produção e pesquisa do desenvolvimento cinematográfico:

A máquina cinematográfica não caiu do céu. Em quase todos os países europeus e nos Estados Unidos no fim do século XIX foram-se acentuando as pesquisas para a produção de imagens em movimento. É a grande época da burguesia triunfante; ela está transformando a produção, as relações de trabalho, a sociedade, com a Revolução Industrial; ela está impondo seu domínio sobre o mundo ocidental, colonizando uma imensa parte do mundo que

posteriormente viria a se chamar de Terceiro Mundo (BERNARDET, 2000, p. 14-5).

Junto a esta história surgem questionamentos. A tentativa de compreensão do que é o cinema o acompanha desde seu nascimento. Sendo arte ou não, o elemento indispensável do fenômeno cinema são as imagens em movimento. Igualmente à fotografia, o cinema capta algo, isto é, o filme percebe algo; à película a luz é impressa. Analogamente àquela, as imagens em movimento são partições/recortes do mundo; momentos e lugares enquadrados.

Jean-Claude Bernardet sugere que o cinema é acima de tudo artifício (BERNARDET, 2000, p. 20). E é neste artifício que reside nossa problemática principal. Em outras palavras, estamos interessados nos aspectos de produção cinematográfica. É sob esta luz que analisaremos a questão do cinema.

Em relação ao artifício, esta ideia traz consigo uma intenção criadora. Entender tal intenção é fundamental para compreender como o cinema é feito, porquê e para quem. Esta intenção remete-nos à noção de uma ideologia velada. Bernardet menciona o processo o qual a ideologia é disfarçada de forma tal que aquele que cria, cria com vistas a esconder a visão de mundo que o mesmo tem.

A classe dominante, para dominar, não pode nunca apresentar a sua ideologia como sendo a sua ideologia, mas ela deve lutar para que esta ideologia seja sempre entendida como a verdade. Donde a necessidade de apresentar o cinema como sendo expressão do real e disfarçar constantemente que ele é artifício, manipulação, interpretação (BERNARDET, 2000, p.20).

Resta perguntar como caracteriza-se o cinema. Bernardet afirma:

A história do cinema é em grande parte a luta constante para manter ocultos os aspectos artificiais do cinema e para sustentar a impressão de realidade. O cinema, como toda área cultural, é um campo de luta, e a história do cinema é também o esforço constante

para denunciar este ocultamento e fazer aparecer quem fala (BERNARDET, 2000, p.20).

A questão a ser levantada é “de onde vem esta história?” Bernardet ressalta que a burguesia sempre esteve presente não só nos avanços tecnológicos, mas também nas artes, ora como consumidora ora como produtora de conteúdo. O cinema, por sua vez, é criação sua.

No bojo de sua euforia dominadora, a burguesia desenvolve mil e uma máquinas e técnicas que não só facilitarão seu processo de dominação, a acumulação de capital, como criarão um universo cultural à sua imagem. Um universo cultural que expressará o seu triunfo e que ela imporá às sociedades, num processo de dominação cultural, ideológico, estético (BERNARDET, 2000, p.20).

Nosso objetivo com estas passagens é demonstrar e explicitar o papel da burguesia frente ao cinema. Este movimento de surgimento ou até mesmo de criação da máquina cinematográfica e subsequente produção da cultura espelhada em sua visão de mundo é algo que receberá melhor tratamento no próximo tópico.

É importante salientar que a produção cinematográfica está contida em um sistema econômico. E por encontrar-se em tal, não é possível analisá-la fora deste contexto. O cinema, como produto humano, está pautado também por relações não-artísticas, como veremos a seguir.

III

Aprofundar-nos-emos no aspecto da produção do filme. Mas, é mister ressaltar nossa intenção e foco. Nosso ponto de análise e desdobramento é aquele do ator, assim contemplado por Walter Benjamin. Nosso intuito é pesquisar a noção que o autor apresenta do ator soviético, sendo nosso percurso pautado pela reificação. Com

efeito, é improvável uma argumentação que não leve em conta que aspectos econômicos não tenham implicações socialmente ontológicas, como veremos com Lukács. Lembramos ao leitor que os passos dados deverão levar-nos à ideia da reificação e que é a partir da mesma que se pode interpretar as afirmações benjaminianas.

Uma prática presente na produção de um filme contemporâneo é o fenômeno corrente de qualquer práxis capitalista. Inspirado na linha de produção automobilística, o cinema por sua vez também abraçou a linha de montagem no sentido de que todas as áreas de produção cinematográfica adotaram a divisão de trabalho. Apontamos tal acontecimento como primeiro indício de uma lógica comercial da produção do cinema. Uma causa atribuída ao evento diz respeito às cópias que, por vez, puderam gerar grandes lucros aos detentores dos filmes (BERNARDET, 2000, p. 29). Porém, tal prática evolui no modelo padrão atual, no qual encontramos três figuras representativas do circuito do cinema. A saber, o produtor, o distribuidor e o exibidor.

Como veremos melhor, esta estrutura subjacente ao processo de fazer um filme, é que dá subsídio não apenas para que um filme seja feito, mas também à manutenção de tal sistema.

Basicamente, o cinema continua uma mercadoria. Vimos acima que se criou uma linguagem apta a conquistar o público. Mas será ela suficiente para assegurar a compra? Depois do filme pronto e antes de o espectador estar na sala e o filme na tela, um longo percurso deve ser cumprido: é necessário que o distribuidor se interesse pelo filme do produtor, que o exibidor se interesse pelo filme do distribuidor, que o espectador potencial se interesse pelo filme do exibidor. Antes de se tornar objeto de fruição (o espectador vendo o filme), o filme tem que percorrer todo o trajeto como mercadoria que deverá ter características que assegurem a série de operações necessárias até a compra do ingresso que possibilita o lucro (BERNARDET, 2000, p. 61-2).

Jean-Claude Bernardet não se encontra sozinho em tal posição. Podemos encontrar algo parecido no pensamento de Adorno, Horkheimer e Benjamin. No texto *A Indústria Cultural*, de Adorno e Horkheimer, é possível vislumbrar uma forte inclinação à ideia de que o próprio sistema capitalista apropria-se do cinema, transformando-o em mercadoria ao mesmo tempo em que influencia a própria produção. Eles afirmam: “A dependência em que se encontra a mais poderosa sociedade radiofônica em face da indústria elétrica, ou a do cinema relativamente aos bancos, caracteriza a esfera inteira, cujos setores individuais por sua vez se interpenetram numa confusa trama econômica” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 115).

Destaquemos também a importância que Benjamin concede à reprodutibilidade. “O filme é uma forma cujo caráter artístico é em grande parte determinado por sua reprodutibilidade” (BENJAMIN, 1987, p. 175). Além da reprodutibilidade, também podemos falar em determinação quando falamos na própria duração do filme, ou até mesmo quem atua, visto que o estrelato e o culto de personalidade foi fator de grande atrativo aos filmes. Como vimos, a cópia foi fator decisivo na exploração capitalista do filme, sendo elemento fundamental na indústria cinematográfica. Contudo, não é o único. Benjamin observa que a própria massa que assiste ao filme também detém uma autoridade sobre a produção cinematográfica. A própria produção é moldada de acordo com a lei de mercado.

A reprodutibilidade técnica do filme tem seu fundamento imediato na técnica de sua produção. Esta não apenas permite, da forma mais imediata, a difusão em massa da obra cinematográfica, como a torna obrigatória. A difusão se torna obrigatória, porque a produção de um filme é tão cara que um consumidor, que poderia, por exemplo, pagar um quadro, não pode mais pagar um filme. O filme é uma criação da coletividade (BENJAMIN, 1987, p. 172).

Um aspecto a ser pensado são as implicações sociais-ontológicas-artísticas advindas de tal influência econômica. Autores

como Lukács acreditam que toda e qualquer “mão” econômica molda todas as formas de ser em sociedade e individualidade. Aquela do capitalismo é considerada como a que acaba por reificar qualquer comportamento humano e, conseqüentemente, por mercantilizar as práticas artísticas; as estas mesmas não entram em contato com a emoção verdadeira da pessoa do ator, visto que tal ato é ato por causa da reificação imposta pelo sistema capitalista. Logo, podemos questionar: o cinema produzido pelo capital cinematográfico pode ter alternativas? O ator pode ser ator-não-comercial? A emoção pode ser não-mercantil?

Lemos em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*: “Na Europa Ocidental, a exploração capitalista do cinema impede a concretização da aspiração legítima do homem moderno de ver-se reproduzido” (BENJAMIN, 1987, p. 184). Passagens como “(...) a expropriação do capital cinematográfico é uma exigência prioritária do proletariado” (BENJAMIN, 1987, p. 185) parecem indicar uma vontade de distanciamento do capital com vistas a uma reprodução mais fidedigna do próprio espírito humano. É interessante notar que Walter Benjamin tem uma consideração muito peculiar a respeito ator soviético. A principal passagem que escolhemos pesquisar é a seguinte: “Muitos dos atores que aparecem nos filmes russos não são atores em nosso sentido, e sim pessoas que se auto-representam, principalmente no processo do trabalho” (BENJAMIN, 1987, p. 184) .

Nosso primeiro passo para entender tal afirmação é analisar as alternativas de resistência ao modelo mercantil cinematográfico. O caso da União Soviética é particularmente importante às nossas reflexões. Como Bernardet afirma:

Este sistema de produção industrial privado em vigor nos Estados Unidos e na Europa Ocidental não é o único modelo. Na URSS, a produção cinematográfica não é privada, mas totalmente estatizada: os meios de produção pertencem ao Estado, artistas, diretores, técnicos são funcionários do Estado. O Estado regula a produção (investimentos, quantidades de filmes), determina ou

autoriza os temas a serem tratados, controla a distribuição. O Estado não visa a lucros propriamente ditos, mas ao ressarcimento do investimento e a possibilidade de ampliação da produção. Não há uma relação de mercado, o prosseguimento da produção não depende diretamente da acolhida que o público dá aos filmes (BERNARDET, 2000, p. 68).

Em um primeiro momento podemos atentar para a não-necessidade de um público rentável à produção de filmes. Tomemos o caso de Dziga Vertov, que Bernardet nos traz, como exemplo concreto de produção soviética de cinema não-comercial. À Vertov:

A câmara deve colocar-se diretamente em contato com o real, não se deve construir mentirinha nenhuma na frente da câmara para ser filmada. A câmara só deve filmar o que existiria independente dela. Assim, Vertov voltou-se exclusivamente para o cinema documentário, através do qual ele buscava um "deciframento comunista" do mundo (BERNARDET, 2000, p. 52).

Poder-se-ia argumentar que o cinema de Dziga Vertov é não-comercial justamente por não se encontrar dentro de um sistema capitalista no qual a massa é ditadora das formas de produção e a burguesia é ditadora das formas de cultura. De início, apontamos um primeiro ponto em comum com o pensamento de Vertov e Benjamin. Ao expor sua visão sobre o cinema produzido pelo movimento soviético *Cine-Olho*, Vertov o define como: “A primeira tentativa do mundo a criar um filme-objeto sem a participação de atores, artistas, diretores; sem usar um estúdio, cenários, fantasias. Todos os membros do elenco continuam a fazer o que eles normalmente fazem na vida” (VERTOV, 1984, p. 34)³.

Este é nosso primeiro indício de que o cinema soviético é não-comercial. Em outras palavras, o corpo e subsequentemente as emoções são expostas de uma forma não-mercantil. Vertov afirma que o cinema (em 1923) ainda não atingiu seus objetivos. “A razão é

³ As citações de Vertov são traduções nossas.

que o cinema esteve e está no caminho errado. O cinema de ontem e hoje é meramente um acordo comercial. O percurso de desenvolvimento do cinema foi ditado estritamente por considerações lucrativas” (VERTOV, 1984, p. 36). Se pudermos definir a intenção de Vertov em uma frase, diríamos que consiste em apresentar a vida das pessoas sem que elas saiam de si, como ele mesmo chega a afirmar que seu cinema é organização da vida real (Cf. VERTOV, 1984, p. 38). O que nos leva ao *Cine-Verdade*, um periódico jornalístico produzido durante a década de 1920 na União Soviética. Jean-Claude Bernardet o definiria como “vistas”, no sentido de que o *Cine-Verdade* apresenta cenas do dia a dia soviético. Vertov observa: “(...) o jornal cinematográfico é organizado a partir de pedaços da vida em um tema, e não o contrário. Isso também significa que o *Cine-Verdade* não ordena a vida para proceder de acordo com o cenário de um escritor, mas observa e registra a vida como ela é, e só então tira conclusões destas observações” (VERTOV, 1984, p. 45).

Entretanto, a pergunta que nós devemos fazer é se os pressupostos de apreensão da vida soviética aplicam-se estritamente ao cinema documental. Nosso último desenvolvimento é conceituar a reificação e como ela responde a essa pergunta.

IV

Para entendermos a reificação é necessário fazer um breve esboço do surgimento de tal fenômeno. Como veremos adiante, o conceito dá indícios de ser algo pertencente exclusivamente à sociedade capitalista. Um dos primeiros nomes associados com a descrição de tal ideia é Marx exatamente na medida em que analisa o capitalismo. Este conceito está presente no seu desenvolvimento do fetichismo de mercadoria.

Seguindo os passos de Marx, Lukács desenvolve e desdobra as implicações sociais do fenômeno da reificação. Axel Honneth, em *Reification* (2008), expõe em linhas gerais o pensamento de Lukács

para refletir se é possível falar em reificação hoje usando os termos de então. Como já indicamos no início, nosso intento é demonstrar uma interpretação sobre a tese de Benjamin exposta anteriormente. Para tal, é necessário estabelecermos os elementos com os quais entraremos em contato. São eles: a reificação, a produção cinematográfica e o ator soviético.

A principal pergunta a ser levantada é “como Lukács enxerga a reificação?” Se há um objeto que é cerne da problemática da reificação de Lukács, o mesmo pode ser identificado como a mercadoria. Entender a mercadoria e como ela funciona é essencial para compreender o pensamento de Lukács. De um lado, há o objeto pelo qual a economia de uma dada sociedade molda as relações entre seus membros: a mercadoria. De outro, há a relação em si: a reificação. A interpretação que Honneth faz de Lukács dá-se da seguinte maneira. A causa social da reificação é fenômeno próprio da sociedade capitalista. A saber, a mesma é idêntica com a expansão/consolidação da transação de mercadorias. Isto, por sua vez, torna-se a principal forma de interação entre as pessoas. A consequência de tal acontecimento, ou tese defendida, é: tal postura/atitude faz com que as pessoas sintam-se e coloquem-se numa posição reificante. Pois: “(...) elas não podem mais deixar de perceber os elementos de uma dada situação estritamente em relação à utilidade com que estes elementos possam ter a seus cálculos egocêntricos” (HONNETH, 2008, p. 22)⁴.

É importante salientarmos a ética da reificação no pensamento de Lukács. Honneth afirma:

Sujeitos em troca de mercadoria são mutuamente forçados a: (a) perceberem dados objetos estritamente como “coisas” que alguém potencialmente pode fazer lucro sobre, (b) considerarem uns aos outros estritamente como “objetos” de uma transição lucrativa, e finalmente (c) considerarem suas próprias habilidades como nada

⁴ As citações de Honneth são traduções nossas.

mais do que “recursos” suplementares no cálculo de oportunidades lucrativas (HONNETH, 2008, p. 22).

Logo, é possível estabelecermos uma palavra-chave ao princípio norteador da ética e racionalidade reificante: rentabilidade. Com isso, Honneth aponta duas grandes consequências que tal pensamento faz brotar. A saber, uma espécie de contemplação passiva e o desapego da vida. O ambiente de uma pessoa torna-se sem vida, pois ela acaba por apreendê-lo sem emoções e com alguma distância.

Tudo o que dissemos até aqui aponta na direção do pensamento e descrição da lógica reificadora. Nosso próximo passo é entender o que a reificação significa. A leitura que Honneth faz de Lukács está bem-posta na seguinte passagem. Para Lukács, as relações sociais reificadas são como um “(...) véu ontológico que esconde o fato de uma forma de existência humana genuína subjacente” (HONNETH, 2008, p. 32). Logo, é possível pensar que a reificação oculta tal existência humana genuína. Esta, por sua vez, Lukács a encontra em Fichte, como Honneth afirma:

(...) [Lukács] sustenta que nós podemos falar de uma agência humana não-distorcida apenas em casos onde um objeto pode ser pensado como o produto de um sujeito, e onde mente e mundo, portanto, coincidem um com outro. Como estas passagens demonstram, a concepção de “agência” empregada na crítica da reificação de Lukács é decisivamente influenciada por uma filosofia da identidade similar àquela encontrada na noção da atividade mental espontânea de Fichte (HONNETH, 2008, p. 27).

Reiteramos que o ponto essencial à compreensão de uma práxis genuinamente humana repousa na crítica que Lukács faz da visão ontológica dualista sujeito/objeto. Aspecto que segundo o autor foi tecendo a tradição filosófica moderna e ao mesmo tempo foi causa de várias antinomias do pensamento, visto que a mesma não é capaz de responder certas questões propostas por tal lógica. De acordo com Honneth, essa mesma lógica estende-se além do

campo estritamente mental e encontra-se nas próprias relações intersubjetivas (Cf. HONNETH, 2008, p. 30).

De imediato, distingamos a reificação concebida por Lukács e por Honneth. Àquele, a reificação está ligada à troca de mercadorias. Para este, está ligada ao esquecimento do reconhecimento (Cf. HONNETH, 2008, p. 75). Honneth descreve a reificação como um hábito de pensamento caracterizado por uma perda do compromisso de empatia e da noção de um mundo qualitativo (Cf. HONNETH, 2008, p. 35). De acordo com o autor, a unidade-qualitativa-experiencial-do-mundo é indício de que para haver cognição é necessário separação, distanciar-se. Logo, a apreensão analítica da realidade é um segundo momento. Por isso, podemos falar em uma prioridade do reconhecimento.

O comportamento humano é ímpar pelo surgimento da comunicação através da tomada de perspectiva de outrem. Esta atitude é baseada em uma vontade que circunscreve o que Honneth chama de cuidado existencial. E tal não pode ocorrer ao nos distanciarmos de nós mesmos. Se distanciarmos de nós mesmos, então não podemos mais ter a prioridade do reconhecimento. Em outras palavras, se você se afasta de si mesmo, afasta-se também do reconhecimento. Se o afastar-se de si resulta em uma reificação, o ator soviético por estar em constante autorrepresentação nos filmes de Vertov, por exemplo, não pode ser concebido como reificado.

Honneth interpreta que à Lukács, a reificação advinda do capitalismo impede qualquer práxis de compromisso (Cf. HONNETH, 2008, p. 31). Este compromisso de empatia tem a ver com “(...) o ato de tomar a perspectiva de outra pessoa (...)” (HONNETH, 2008, p. 35) e com um elemento de disposição afetiva. A dúvida é se tal ato pode dar-se dentro de uma sociedade capitalista. Para Lukács, não. Honneth identifica que a práxis verdadeira e genuína de Lukács é semelhante a um comprometimento de empatia e interesse que foi destruído com a expansão da troca de mercadorias (HONNETH, 2008, p. 27). Logo, para Lukács, uma práxis verdadeira e genuína só pode existir na ausência de uma

política econômica de troca de mercadorias. Para Honneth, tal ato é natural às pessoas, porém, esquecido. A reificação para Honneth é esquecimento de reconhecimento. Ele afirma: “O ato de pôr-se na perspectiva de uma segunda pessoa requer uma forma antecedente de reconhecimento que não pode ser apreendida em conceitos puramente cognitivos ou epistêmicos, porque sempre e necessariamente contém um elemento de abertura, devoção ou amor involuntário” (HONNETH, 2008, p. 45).

O perder-contato-com-o-reconhecimento é pensado por Honneth de duas formas: a) a atitude de apreensão do mundo tornou-se eminentemente cognitiva e por hábito veio a ser norma; b) negação do reconhecimento em favor da afirmação de alguma ideia (Cf. HONNETH, 2008, p. 60). Um ponto que parece perpassar estas duas formas de reificação é a racionalidade instrumental. Ambas necessitam de um desenvolvimento racional lógico para ser o que são.

Apesar da reificação de Lukács diferir da de Honneth, esta remete à intuição daquela quando pensamos na superação da relação sujeito-objeto de Fichte. Ou quando mundo e mente são inseparáveis. Se pensarmos na criação de uma persona para um filme, isto já é algo cognitivo, na medida em que o ator necessita afirmar uma ideia que não é a dele. Para tal, o mesmo deve criar uma imagem, afastar-se de si e afirmar esta imagem. Diferentemente, Vertov almeja que as pessoas sejam elas mesmas em sua relação com o mundo ao fazer seu *Cine-Verdade*.

A principal pergunta que se encontra no centro de nossos questionamentos é se a reificação está presente no cinema soviético. Há uma práxis no cinema soviético que podemos chamar de não-reificação quando pensamos no processo da consciência social no momento da produção cinematográfica. Isto é, durante e antes da produção filmica, não se encontra a intenção do lucro proveniente da exibição. O capital cinematográfico não encontra-se presente para moldar qualquer relação possível que as pessoas possam ter num filme. As únicas intenções por detrás do filme são as intenções

ideológicas. Como vimos, não podemos atribuir a ideia de reificação ao ator soviético, seja pela abordagem de Lukács, seja pela de Honneth.

Esta discussão nos leva de volta à questão do corpo. O ator soviético, não-reificado, encontra-se mais próximo de si mesmo do que outro. Pode o ator soviético impossibilitar o esquecimento do reconhecimento? Não podemos deixar de lado o pensamento de Benjamin ao afirmar que a percepção das pessoas também é percepção histórica. “O modo pelo qual se organiza a percepção humana, o meio em que ela se dá, não é apenas condicionado naturalmente, mas também historicamente” (BENJAMIN, 1987, p. 169). Uma lição que podemos tirar do ator soviético é aquela que apreendemos do seu próprio modo de ser. É importante não esquecer que este ator esteve circunscrito por circunstâncias históricas que fizeram parte não apenas do seu modo de pensar, mas de seu agir. Portanto, olhar para o corpo do ator soviético também é olhar para o modo de pensamento e de ser de alguém que esteve não-delimitado pelo capital cinematográfico. Isto é, de alguém que esteve presente e fez parte de uma consciência-social-cinematográfica-produtiva de um cinema não-reificado pelas mãos do capital. Não podemos deixar de lado a ideia de um cinema libertário pensado por Béla Balázs.

Contudo, provavelmente será a arte do cinema que, afinal, poderá unir os povos e as nações, torná-los familiarizados uns com os outros e ajudá-los no sentido de uma compreensão mútua. O filme mudo não depende dos obstáculos isoladores impostos pelas diferenças linguísticas. Se olharmos para os rostos e gestos de cada um de nós, e os entendermos, não apenas estaremos nos entendendo, como também aprendendo a sentir as emoções de cada um. O gesto não é só uma projeção exterior da emoção, é também o que a deflagra (BALÁZS, 1983, p. 82).

Portanto, quando vislumbramos o ator soviético, estamos em contato com alguém que não se deixou afetar pelo processo de

uma racionalidade instrumental; de alguém que não se deixou distanciar do mundo.

Referências

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BALÁZS, Béla. O homem visível. IN: XAVIER, Ismail (org.). *A experiência do cinema: antologia*. Rio de Janeiro: Edições Graal: Embrafilmes, 1983. p. 77-83.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras escolhidas: volume 1. 3.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BERNARDET, Jean-Claude. *O que é cinema?* São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.
- HONNETH, Axel. *Reification*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- VERTOV, Dziga. *Kino-Eye*. Berkeley: University of California Press, 1984.

IV

Teoria Crítica: Normatividade e Sociedade

Filosofia Social e argumento sócio-ontológico: a instituição social como fonte de pesquisa crítica

José Henrique Sousa Assai¹

1 Contextualizando a pesquisa

Na recente tradição da teoria crítica a exequibilidade temática a respeito de um argumento social-ontológico enquanto possibilidade de pesquisa crítico-normativa tornou-se um repto (HONNETH, 2001, p.66; JAEGGI, 2013, p.375; FORST, JAEGGI, 2009, p.743) no interior da própria tradição. Nesse sentido, o presente artigo procura explicitar o porquê da relevância de uma abordagem ontológica-social na pesquisa crítica, mas também, e, sobretudo, a(s) consequência(s) desse ancoramento na tratativa, por exemplo, da filosofia social cuja autocompreensão normativa se funda justamente na questão institucional e sua tarefa emancipatória.

Quando Honneth abordou a questão de um argumento social-ontológico em *Leiden an Unbestimmtheit* pareceu-lhe oportuno, naquela ocasião, no intuito de atualizar a filosofia do direito de Hegel, fixar-se na ideia do processo de autorrealização do

¹ Doutorando em Filosofia (PUCRS). Bolsista CAPES/PDSE. Estágio doutoral na Uni Flensburg (Alemanha) sob a orientação de Hauke Brunkhorst. Docente em Filosofia no Curso de Ciências Humanas (UFMA). rickmaslz@msn.com

sujeito que visa à liberdade enquanto tema fulcral (HONNETH, 2001, p.63). O programa honnethiano de reatualização da jusfilosofia hegeliana parte do seguinte postulado:

[...] um esclarecimento atualizador do pensamento que Hegel exprime com sua formulação dificilmente compreendida de que a “ideia” da “vontade livre universal” determina o âmbito total daquilo que devemos chamar de “direito”; tentarei interpretar essa determinação como o núcleo de uma teoria da justiça que visa à garantia universal das condições intersubjetivas de autorrealização individual [...] esclarecerei finalmente o conceito hegeliano de “eticidade”, no qual apresento as condições complexas que aquelas esferas sociais, de acordo com sua convicção, devem preencher na modernidade, possibilitando assim a realização da liberdade individual [...] (HONNETH, 2007[2001], p.145)

Honneth assenta sua pesquisa, nessa obra, na questão da liberdade que enquanto ideia se efetiva na sociedade por meio da vontade livre. Dessa intuição fundamental decorre o seguinte postulado honnethiano: a eticidade é capaz de dar uma resposta às patologias sociais. Como forma de responder à questão da eticidade enquanto *telos* da jusfilosofia hegeliana, Honneth toma por consideração a “*institutionelle Einbettung*” (incorporação institucional) como pressuposto básico para se pensar uma crítica da sociedade (*Gesellschaftskritik*). Tal proposta “incorporadora” se deve ao fato de que a ideia da liberdade individual pressupõe tanto as condições intersubjetivas da autonomia quanto o influxo das patologias sociais. Dessa forma, a efetividade social (*soziale Wirklichkeit*) compreendida enquanto corporificação da razão (HONNETH, 2001, p.66) não só se caracteriza como uma forma destrascendental da razão (HABERMAS, 2001, p.16) – que preconiza a inserção dos sujeitos sociais nos múltiplos contextos de mundos da vida – mas, sobretudo, vincula também essa concepção destrascendental de razão a um conceito “corporificado” de racionalidade cuja premissa basilar reside, na compreensão honnethiana, na efetividade social orientada à eticidade.

Para chegar à ideia da eticidade, Honneth parte da gramática moral cujas expectativas não satisfeitas geram desrespeito (moral) e motivam a luta social (reconhecimento) no qual há exigência de uma concepção formal de eticidade (vida boa). Na esfera da eticidade com o *telos* à práxis, segundo Honneth, parece que a razão deve ser compreendida incorporada ao contexto social no qual “desde já” “temos de partir aqui de um conceito de racionalidade que já se manifestou em nossas mentalidades e tradições, em nossas normas e valores” (HONNETH, 2007, p.96). Honneth admite, portanto, que esses quatro aspectos (HONNETH, 2001, p.68) (*Mentalitäten, Überlieferungen, Normen, Werten*) da racionalidade “incorporada” (*Verkörperung von Vernunft*) são fundamentais para as patologias sociais. Reside ainda a questão de como conciliar tais pressupostos com os processos institucionalizados (família, corporações; sociedade civil e Estado) para a efetivação da liberdade mediante a expressão da vontade livre. Nessa tentativa “conciliadora” e sob o ponto de vista da Filosofia do Direito hegeliana, Honneth reforça a ideia da realidade social como ponto de reflexão filosófica ao afirmar que

Hegel está interessado no que deve ser incorporado nessa realidade social, na “existência”, para que com isso a “vontade livre” individual possa se desenvolver e se realizar, ainda que não diretamente em uma instituição do direito caracterizada juridicamente; já insistimos que as relações comunicativas, que possibilitam ao sujeito individual em “ser-consigo-mesmo- no outro”, devem pertencer essencialmente às condições de tal realização (HONNETH, 2007, p.62)

Na versão original em alemão o termo para ‘existência’ é o vocábulo “*dasein*”, isto é, no tocante ao contexto do qual Honneth se baseia em “*Sofrimento de Indeterminação*”, uma existência como sendo a base social e institucional para a efetivação da vontade livre. Isso significa que só há uma existência real se a mesma estiver circunscrita no âmbito da imediatividade social. Honneth parece que

nessa passagem não só reitera o postulado hegeliano da realidade social, mas também retoma os contornos comunicativos da filosofia habermasiana. Na base da existência real estão pressupostas as “formas da existência social” (*sozialen Daseinsformen*) cujas premissas exigiriam, no meu entendimento, uma base mínima de “conteúdo” social, ou seja, quais são essas condições não só formais, porém procedimentais (na linguagem habermasiana) que as instituições necessitam ter para efetivar essa vontade livre? Honneth deixou por inacabada essa resposta em “*Sofrimento de Indeterminação*”.

Ainda sobre a efetividade social sendo compreendida enquanto corporificação da razão, Honneth retomou um caminho de pesquisa na tradição crítica ao indicar que o argumento social-ontológico se estabelece como uma forma inteligível da racionalidade corporificada que se orienta à eticidade. O problema é que Honneth não explicou em “*Sofrimento de Indeterminação*” o que ele entendeu pelo argumento social-ontológico (*sozialontologisches Argument*); porém, deixou um vestígio de resposta ao discriminar as práticas e as normas institucionalizadas contidas no processo corporificador da racionalidade. Na vacuidade de uma resposta ou até mesmo de uma melhor explicitação do argumento social-ontológico na inteligibilidade da efetividade social a filosofia social de matriz crítica tem se ocupado ultimamente com essa pesquisa (JAEGGI, 2009, p. 528 – 544).

2 Filosofia Social e argumento social-ontológico: instituição social e emancipação

A questão de um “*Sozialontologisches Argument*” na pesquisa crítica não está reservada tão somente na filosofia social honnethiana, mas é também tema fundamental de um projeto de filosofia social tal como Rahel Jaeggi empreendeu (JAEGGI, 2009, p.528 – 544). Antes de tudo, para Jaeggi, uma instituição é “uma prática social e organização constituída com costume que apresenta

mais ou menos sistemas complexos duradouros de expectativas comportamentais recíprocas onde estabelecem mais ou menos um *status* posicional estável e que se distinguem pelo reconhecimento e pela eficácia públicos” (JAEGGI, 2009, p.532 - 533).

Para Jaeggi a tarefa profícua de uma filosofia social, sob o ponto de vista crítico e tomando nota de que ela se cerca nesse pormenor de uma base axiológica, é tematizar as instituições no tocante ao fracasso das mesmas quanto a não promoção da vida boa cuja autorreferência se estabelece na promoção dos bens sociais e dos direitos sociais (JAEGGI, 2009, p.528). Duas conclusões dessa assertiva: a primeira, que a instituição social possui um *telos* para a vida boa, ou seja, que a promoção (*Beförderung*) para a vida boa é a plenificação radical na práxis de uma instituição social. A própria Jaeggi salienta quando parafraseou Honneth ao afirmar que aquilo que pertence a uma instituição diz respeito a “indicar as condições supra-individuais para a autorrealização (autoefetividade) individual” (JAEGGI, 2009, p.528). Essa primeira questão ainda se orienta pela ideia central de que uma instituição não é apenas uma instância mediadora de nossos projetos privados ou públicos no tocante precisamente a Bens sociais e Direitos sociais. Isso reforça, para Jaeggi, a assertiva de que o uso de um fundamento social-ontológico que se pauta numa concepção crítica de filosofia social diz respeito a um aspecto nocional/conceitual (o que é uma instituição), a um aspecto funcional e efetivo (como uma instituição realiza sua(s) tarefa(s) na sociedade) (JAEGGI, 2009, p.528). De forma reiterada mais uma vez a tarefa de uma forma destrascendental da razão se coloca enquanto esteio para uma filosofia social calcada em base social-ontológica já que a esfera efetiva de uma instituição (*wie Institutionen wirken*) (JAEGGI, 2009, p.529) é expressão de um corolário remissivo pertencente a uma concepção racional que “se incorpora” nos múltiplos contextos sociais e vitais. Daí o seu caráter destrascendental não só da razão, mas, sobretudo, da pesquisa crítica na filosofia social num reposicionamento da questão emancipatória de cunho sócio-

institucional uma vez que o fundamento para essa pesquisa não reside apenas numa exegese conceitual do termo “instituição”, mas, sobretudo, em pensar “como” uma instituição funciona e como ela se efetiva (na linguagem hegeliana e honnethiana). Daí o caráter de fundamentação de contorno reflexivo que é próprio do labor filosófico.

A segunda questão assinalada e que ainda remete à assertiva de Jaeggi acerca do imbricamento entre instituição e ontologia social é a ideia de “vida boa”. Parece que o conceito de “vida boa” (*guten Lebens*) é o *modus operandi* que Jaeggi utiliza para não admitir, sob o crivo de transcendental da razão, uma posição metafísica e nem um realismo radical, pois quando Jaeggi descreve que as instituições tratam também de serem instâncias de mediação (*Mittlerinstanzen*) e instâncias de atribuição (*Zuteilunginstanzen*) de Bens e Direitos sociais (*sozialen Gütern und Rechten*) ela o faz tomando por contraponto três aspectos referentes à vida humana (subjetividade e coletividade): o processo de morte (*Entlebung*); do esvaziamento (*Entleerung*) e da erosão (*Erosion*) (JAEGGI, 2009, p.539). Uma situação que produz morte – violência, terrorismo, guerra, fome estrutural, má distribuição de renda, injustiça social etc. – é o que justamente uma instituição, sob a perspectiva crítica, deve combater enquanto tarefa imanente. Tal como ocorre no processo de morte nas instituições sociais em virtude da perda da capacidade de responder a ação deletéria de tal natureza assim também ocorre com o esvaziamento e a erosão nas instituições sociais. Tais termos são sinônimos do processo disruptivo de emancipação das instituições sociais. Como referencial prático ao combate desses três processos (*Entlebung, Entleerung und Erosion*) – sob uma perspectiva filosófica-social – temos o Programa Social Mais IDH do Governo do Estado do Maranhão (MARANHÃO, 2015, 113p). Quero explicitar brevemente a importância desse Programa Social e depois retomarei as proposições de Jaeggi no tocante à força normativa das instituições sociais.

A despeito do cenário político institucional e a Operação Lava-Jato que também chegou ao Maranhão creio que a tarefa das instituições sociais nos municípios mais pobres e com precariedade na assistência social e pública retrata a potência emancipatória dos municípios em se organizarem em associações públicas e fazerem valer suas reivindicações normativas com vista à práxis. No intuito de erradicar os baixíssimos índices do IDHM (Índice de Desenvolvimento Municipal) – com as variantes “educação, saúde e renda” – o Mais IDH prevê

[...] como objetivo principal promover a superação da extrema pobreza e das desigualdades sociais no ambiente urbano e rural, por meio de estratégias de desenvolvimento territorial sustentável. As diretrizes do Plano de Ações Mais IDH compreendem:

I - integração de políticas públicas com base no planejamento territorial;

II - ampliação dos mecanismos de participação popular na gestão das políticas públicas de interesse do desenvolvimento dos municípios;

III - ampliação da oferta dos programas básicos de cidadania;

IV - inclusão e integração produtiva das populações pobres e dos segmentos sociais mais vulneráveis, tais como trabalhadores rurais, quilombolas, indígenas e populações tradicionais, calcado em um modelo de desenvolvimento que atenda às especificidades de cada um deles;

V - valorização da diversidade social, cultural, econômica, política, institucional e ambiental das regiões e das populações.

As ações do Plano deverão ser executadas de forma descentralizada e integrada, por meio da conjugação de esforços entre o Estado e os municípios, observadas a intersetorialidade, a transdisciplinaridade, a integralidade, a participação da sociedade civil e o controle social (MARANHÃO, 2015, p.8)

Através do Decreto N° 30.612 de 02 de janeiro de 2015 o Programa Social Mais IDH preconiza não só a importância da sociedade civil (dos municípios) na construção de uma sociedade melhor, mas também a exigência da organização institucional para

efeito de mediação normativa. A partir do governo assumido por Flávio Dino revigorou-se a tarefa da iniciativa popular mediante a participação pública na tentativa de minimizar os impactos deletérios de gestões disruptivas já cinquentenárias nesse Estado federativo.

Na tentativa de resolver as patologias no (do) mundo da vida, o processo de consolidação (*Verfestigung*) e promoção (*Beförderung*) no mundo da vida social (efetivação de bens e direitos sociais) de tantos municípios se efetiva mediante dois mecanismos procedimentais: o diagnóstico preliminar cuja prioridade é a realidade local no tocante aos três eixos do Mais IDH (educação, saúde e renda); o segundo é o diagnóstico avançado no qual colherá as informações dos trinta municípios envolvidos no Programa (a escolha é pelos índices que dizem respeito aos três eixos do Mais IDH). Assim, “além do existente e consolidado, tendências futuras deverão ser identificadas a partir da realização/previsão de investimentos de grande porte, sejam públicos ou privados” (MARANHÃO, 2015, p.10).

Quanto à questão da normatividade creio que esses dois momentos (diagnóstico preliminar e diagnóstico avançado) em seus pressupostos preenchem os requisitos de uma proposta normativa e no que diz respeito ao diagnóstico avançado a presença textual “dos novos interlocutores no processo” enseja a participação pública e dos agentes sociais daquelas regiões. A participação não está centrada nos órgãos federais, porém desloca-se e também reside na atuação dos atores sociais ainda mais nesses casos onde peremptoriamente residem nessas regiões comunidades indígenas e quilombolas. Convém assinalar que a etapa do diagnóstico preliminar possui uma característica fundamental: “trata-se de uma ação inserida no marco do Planejamento das políticas públicas estaduais, cujo ciclo completo parte da elaboração do Planejamento Plurianual - PPA e se desdobra na construção da Lei de Diretrizes Orçamentárias - LDO e no da Lei do Orçamento Anual - LOA” (MARANHÃO, 2015, p.6). A Constituição Federal de 1988 no seu

artigo 165 prevê que o orçamento público provém dessas três leis (PPA, LDO, LOA) e mesmo com as alterações sofridas na LOA e LDO com a Lei de Responsabilidade Fiscal o que “está em jogo” aqui é o espírito propositivo e normativo da ação pública e mais ainda das instituições sociais envolvidas no decurso do processo. O Mais IDH resguarda o “espírito objetivo” de uma proposta pública de ação social mediante os canais das instituições participativas permitindo com que as patologias no mundo da vida daqueles municípios alcancem um patamar de provisão ou assistência na resolução dos problemas. Aqui não se trata meramente de uma questão ideológico-partidária, porém com relação àquilo que concerne a uma filosofia social creio que o Mais IDH preenche os requisitos formais (não me coloco na discussão do *modus operandi* desse Programa Social) – portanto, os pressupostos (*Grundannahme*) de um pensar social – de uma proposta crítico-normativa de ação. A fundamentação aqui não fica alojada numa filosofia das ciências sociais como se poderia pensar, porém há um cerne da filosofia social no momento em que o que está em discussão não é apenas o *modus operandi* de uma determinada instituição, mas, de forma particular, a sua eficácia; ou seja, como uma instituição se efetiva (*wie Institutionen wirken*) na urdidura social.

A abordagem perquiridora da efetividade de uma instituição na qual Jaeggi se propôs a fazer em “*Sozialphilosophie und Kritik*” demarca o horizonte de entendimento e pesquisa da abordagem filosófica social ainda mais precisamente no tocante sobre a questão dos Bens sociais e Direitos sociais que também se vinculam com a ideia dos bens fundamentais (*Grund güter*) e dos bens públicos (*Öffentliche Güter*) (BRUNKHORST, 2002, 246 p.) dos quais Brunkhorst se fundamenta. Dessa forma, a conquista da práxis social se traduz por meio do cânone de uma configuração normativa do Direito de existência social (*soziale Existenzrecht*) (BRUNKHORST, 2002, p.114).

E como o processo de consolidação da instituição social se efetiva? Para Jaeggi existem dois aspectos (JAEGGI, 2009, p.533 –

534): o primeiro trata do caráter genésico institutivo, ou seja, a instituição social não se define enquanto uma forma natural desprovida de normas/regras; ao contrário, ela é erigida (*eingrichtet*), ou seja, ela emerge mediante ações espontâneas dos sujeitos; quanto ao segundo, diz respeito à delimitação no sentido de que as instituições enquanto práticas sociais possuem característica “codificadora”; isto é, elas traduzem, sob o ponto de vista jurídico, o ordenamento social. Apesar de nessa passagem do texto a Rahel Jaeggi se aproxima de Searle e Maurice Hauriou não citando Habermas, eu penso que entender o Direito enquanto *medium* normativo do tecido social – ainda que no bojo da teoria social habermasiana seja fundamentada pela ação comunicativa e não por um pensar institucional-normativo – não deveríamos, ainda assim, olvidar as investigações habermasianas a esse respeito (HABERMAS, 1994, 704 p; HABERMAS, 1997, 354 p, v.2).

Sobre a questão acerca da consolidação (*Verfestigung*) da instituição social é bom assinalar que, para Jaeggi, nosso mundo social é tecido por uma matéria-prima chamada de instituição, porém a fim de que ela se consolide no mundo social é necessário observar que o aparato social cria tanto uma estrutura regulamentada-normativa e ética; e, por outro lado, a instituição tem a tarefa de estabilizar o mundo social (JAECCI, 2009, p. 535 – 536) e, por isso, se autocompreende enquanto instituição social. A estabilidade, por sua vez, produz imputabilidade (*Zurechenbarkeit*) – ou também na tradução inglesa “*accountability*” – e a supra-personalidade (*Überpersönliche*) no sentido de que cada instituição tem em si mesma um critério de autorreferencialidade (para todos os envolvidos) e outro critério que pressupõe um “eu” que se maximiza no agir coletivo.

Das premissas dos dois parágrafos anteriores pode-se inferir que o caráter efetivo orientado à emancipação de uma instituição social que se autocompreende como uma forma de vida (FORST, 2015, p.12 – 25) também se estabelece na medida em que haja efetividade normativa (*normative Wirklichkeit*) já que o interesse

emancipatório (FORST, 2015, p. 9) possui vinculação com a pesquisa crítica de caráter normativo e é repto fundamental de uma instituição social. Nesse sentido, o Plano de Ação Mais IDH seria concebido como uma forma de vida não apenas de forma mais geral, porém, em sentido estrito, uma forma de vida normativa porque expressaria em seu núcleo uma abordagem ontológica-social por se tratar de uma instituição que se orienta fundamentalmente para a práxis ao promover e efetivar bens e direitos sociais para tantos municípios.

Na esteira da promoção dos bens e direitos sociais, o momento do “diagnóstico avançado” no Plano Mais IDH expressa essa efetividade normativa no ato de sua execução e aí talvez estivesse o cerne daquilo que Honneth cognominou do “processo de autorrealização individual” (HONNETH, 2001, p. 63) que se fundamenta, por assim dizer, na efetividade social; mas, por outro lado, essa mesma efetividade social, no exercício de uma racionalidade corporificada, se orienta para o exercício da liberdade. Só que não é de qualquer tipo de liberdade, mas de uma liberdade social (HONNETH, 2015, 167 p.). O Mais IDH, portanto, não pode ser visto criticamente apenas como aparelho institucional e burocrático de um estado federativo; mas, pelo contrário, como uma forma de efetivação emancipatória uma vez que os bens fundamentais e públicos, como frisa Brunkhorst, exercitam não só o Direito de existência social, mas também, recepciona o entendimento institucional de Jaeggi. Assim, a realidade fática do estado maranhense de tantos municípios desprovidos de seus direitos mais básicos, por exemplo, não se permite fundar-se tão somente numa realidade atonal (ZIZEK, 2011, p. 48 – 55), porém, de modo contrário, há um “tom” “beligerantemente” político: resgata uma forma de agir coletivo (*kollektiven Handelns*) (HONNETH, 2015, p. 160) de cunho emancipatório próprio de um programa de fundamentação crítico-normativa ao promover o devido acesso a um mundo social àqueles que não tinham.

Referências

- BRUNKHORST, Hauke. *Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002. 246 p.
- FORST, Rainer. *Normativität und Macht: Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. 1. ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015. 254 p.
- FORST, Rainer, HARTMANN, Martin, JAEGGI, Rahel et.al. (org.). *Sozialphilosophie und Kritik*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. 743 p.
- HABERMAS, Jürgen. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 2001. 87 p.
- HONNETH, Axel. *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015. 167 p.
- _____. *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001. 127 p.
- _____. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007. 145 p.
- JAEGGI, Rahel, WESCHE, Tilo (org.). *Was ist Kritik?* 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2013. 375 p.
- MARANHÃO (Estado). Secretaria de Estado do Planejamento e Orçamento. Instituto Maranhense de Estudos Socioeconômicos e Cartográficos. *Plano de Ação Mais IDH*. São Luís, 2015. 113 p.

Práticas performativas no escopo da crítica imanente

*Ítalo Alves*¹

Para onde devemos olhar e como devemos proceder para estabelecer normas de ação? Essa é uma questão central para a teoria crítica, pelo menos depois do que alguns chamam de “virada normativa” da Escola de Frankfurt, a partir de Habermas. E é esse tipo de questão que busca responder uma proposta de crítica imanente. Crítica imanente, na filosofia política contemporânea, costuma designar aquelas propostas de fundamentação da normatividade social, ou então da justiça, que têm como fundamento a própria realidade social, que tiram da própria sociedade os critérios normativos aplicáveis a ela.

E nesse sentido a crítica imanente é uma proposta contrária às propostas contratualistas, como a de John Rawls, por exemplo. Rawls propõe a justificação dos princípios de justiça de uma sociedade – princípios que deverão orientar as instituições básicas dessa sociedade – a partir de uma situação hipotética *ideal*: sujeitos hipotéticos, racionais e razoáveis, em uma situação ideal, devem considerar os princípios que escolheriam para uma sociedade em constituição. As propostas que se valem do quadro teórico da crítica imanente, por outro lado, como as de Habermas e Honneth,

¹ Mestrando em Filosofia, PUCRS. Bolsista CNPq. <italo.alves@acad.pucrs.br>.

entendem que os fundamentos para a crítica social não podem ser fruto de uma hipótese ideal, mas da própria investigação das práticas e estruturas da ordem social.

Um projeto normativo que queira identificar na própria realidade social elementos para uma normatividade deve, necessariamente, explicar alguns pontos: como é possível conhecer os elementos da ordem social sob escrutínio – questão epistemológica – e qual a natureza desses elementos – questão ontológica. Titus Stahl (2013), quando comenta o projeto de Habermas, fala ainda em uma terceira questão: deve-se explicar por que um projeto do tipo seria adequado para crítica social. Resumindo: a crítica imanente deve explicar *como* se conhece os elementos que vão servir para fundamentar a crítica, *o que* se conhece, e *por que* se conhece.

Neste trabalho, apresento muito brevemente como essas respostas se articulam em Habermas e tento responder à segunda questão, sobre a natureza dos elementos sociais, mas de uma forma que considere a crítica de Stahl a Habermas.

Para Habermas, a forma de se conhecer os elementos capazes de fundamentar a normatividade social é a *reconstrução racional*. As formas sociológicas tradicionais de se abordar a realidade social se dividem, grosseiramente, entre objetivistas – em geral sociologias da ação, que buscam descrever as ações dos atores, sem muito interesse no sentido que eles atribuem a essas ações – e as subjetivistas – que buscam identificar o sentido que as ações têm para os participantes. Habermas é um crítico dessas duas posições, e a crítica imanente se propõe ao mesmo tempo a estabelecer posições teóricas fortes, como a sociologia objetivista, e se abrir para uma fundamentação crítica, não relativista, da realidade social, como as subjetivistas.

O *objeto* da crítica, ou *o que* se deve conhecer numa teoria crítica desse tipo, são *práticas sociais*. Um modelo baseado em práticas é um que identifica as normas a serem consideradas pelo procedimento crítico em práticas sociais da vida cotidiana elas

mesmas. Está em oposição a modelos hermenêuticos, por exemplo, que normalmente olham para as *compreensões* das práticas, não para as práticas em si, e de modelos marxistas mais tradicionais em que a crítica é feita a partir da economia política. O modelo baseado em práticas pressupõe que as estruturas e os modos de interação em uma comunidade social contêm potencialidades normativas imanentes das quais a crítica pode se valer.

Habermas elabora sua concepção de crítica na forma de uma adstrição, entre todas as práticas sociais possíveis, àquelas de tipo discursivo. Para Habermas, são as práticas comunicativas discursivas que contêm o elemento capaz de fundamentar a normatividade social. O método habermasiano responde, à sua forma, aquelas três perguntas que entendemos serem exigidas de um projeto crítico: primeiro: quanto à questão epistemológica, o método de se conhecer os elementos sociais em questão é uma *reconstrução* empírica do uso da linguagem e uma justificação transcendental – a ideia de que são válidas aquelas e apenas aquelas normas que recebem ou poderiam receber o assentimento de todos os afetados por ela enquanto participantes em um discurso prático (HABERMAS, 1990).

Quanto à segunda questão, ontológica, os elementos investigados são as *práticas sociais* que têm lugar no mundo da vida. E quanto à terceira questão, sobre a adequabilidade do projeto, Habermas argumenta que o modelo permitiria modos comunicativos e estratégicos de ação, e então identificar patologias sociais a partir dessas ações. É a tese da colonização do sistema pelo mundo da vida – racionalidade estratégica que mina as condições de produção de entendimento (HABERMAS, 1990, capítulo 2).

Em relação a esse segundo ponto, a resposta que Habermas dá à pergunta sobre a ontologia social, Titus Stahl critica o escopo reduzido demais da crítica Habermasiana. Habermas considera exclusivamente práticas comunicativas, e dentro das comunicativas, as discursivas, como capazes de estabelecer ideais normativos. As normas vinculantes, para Habermas, são aquelas sobre as quais há

entendimento, que é atingido através da interação discursiva comunicativa. Esse foco estreito, diz Stahl, num modelo puramente comunicativo da instituição de demandas normativas (quer dizer, estritamente discursivo), já exclui de pronto a questão sobre se poderia haver potenciais normativos tanto *fora* do discurso, como *fora* do escopo analítico da reconstrução racional de Habermas.

Stahl defende então a possibilidade de as normas adquirirem sua força normativa não pelo modelo tradicionalmente admitido por Habermas - uma justificação discursiva que busca o consenso - mas através de outras formas de atribuição de normatividade. E se é possível fazer isso, quer dizer, olharmos para o mundo e identificarmos formas alternativas de concessão de capacidade normativa, isso já aponta para uma limitação da teoria de Habermas, segundo Stahl:

(1). Se reconhecermos que podemos aprender mais sobre possíveis fontes de força normativa de uma perspectiva suficientemente ampla para permitir também fundamentações não-comunicativas da força normativa, então a teoria crítica não precisaria compreender a força da crítica como totalmente explicável a partir de um ponto de vista comunicativo. Teorias críticas poderiam então estar aptas a reconhecer potenciais críticos naquelas práticas que não concedem um papel privilegiado à ação comunicativa e que, portanto, podem parecer irrelevantes do ponto de vista de uma teoria da ação comunicativa. Mas enquanto uma perspectiva mais ampla que permita a inclusão de abordagens dissensuais [*competing accounts*] de uma ontologia social de normas - isto é, de teorias sobre os possíveis modos de instituição de normas sociais - não forem nem consideradas, a teoria crítica estará condenada a extrair tanto potencial para racionalidade do mundo da vida quanto nele tiver conceitualmente investido (STAHL, 2013, p. 543).

O que Stahl está fazendo é atacar o cerne discursivo da teoria de Habermas. Com isso, porém, não está desmontando o aparato teórico como um todo, mas chamando atenção para seu escopo demasiadamente estreito. Está dizendo: se olharmos só para

práticas comunicativas discursivas, perdemos de vista uma possível gama muito mais ampla de atribuição de valor normativo a partir de práticas sociais. A crítica de Stahl nos permite manter o método crítico de investigação de práticas sociais, ao mesmo tempo que abre a possibilidade de encontrarmos potencial normativo em outras práticas que não estritamente comunicativas ou discursivas.

Uma questão que se impõe então é: se não práticas discursivas, quais práticas devem ser objeto da reconstrução e consideradas para fins de crítica? É essa a minha questão central, que tento responder propondo a incorporação de um conceito de “performance” ou “prática performativa” no escopo da crítica imanente. Restrinjo-me, por enquanto, ao âmbito da esfera pública, e sustento que o escopo da crítica imanente, ao menos no que toca à normatividade política, deve ser ampliado em relação ao modelo habermasiano, de forma a abarcar não apenas *práticas comunicativas*, na forma de engajamento discursivo, mas também *práticas performativas*, isto é, o aspecto da ação política que não diz respeito ao seu conteúdo discursivo ou argumentativo, mas à sua forma de apresentação, seus elementos simbólicos, ritualísticos, estéticos e aí por diante.

Performance é um conceito complicado, no mesmo sentido que “democracia” ou “arte” são conceitos complicados, porque tem o desacordo como parte integrante do próprio conceito (CARLSON, 1996). Uma definição clara e precisa de *performance* é uma definição parcial e reducionista. A alternativa é lançar definições provisórias e ir testando essas definições conforme vamos avançando no argumento.

Então, *performance* pode ser entendida como toda ação que é reconhecida como tal, ou seja, como ação, e direcionada a um público – uma plateia, um grupo social, ou até a si mesmo. Uma pessoa atravessando a rua, por exemplo, está só atravessando a rua. Não tem nada de interessante acontecendo aí. Agora, uma pessoa atravessando a Abbey Road, rua da capa do álbum dos Beatles, e posando pra uma foto, está fazendo uma performance. Além da

ação, tem-se o reconhecimento dessa ação como uma ação e um público definido. Um ator, quando atua em um palco, da mesma forma, está fazendo uma performance. Tem elementos arquiteturais dizendo que aquilo deve ser recebido como ação por um público – um palco em frente a uma plateia, por exemplo – elementos ritualísticos – os três sinais, a necessidade de fazer silêncio, etc.

A questão é que esse elemento performativo não está restrito ao âmbito poético ou ficcional, mas é constituinte da vida cotidiana, que é permeada por comportamentos cristalizados e repetidos como performances. A forma como nos comportamos, as palavras que escolhemos pra dizer e os momentos em que temos para dizê-las ou não, são todos prescritos mais ou menos rigidamente, ensaiados e performados.

Essa ideia da vida como performance não é nova. E se não quisermos voltar até o teatro grego, temos que ir pelo menos até o teatro barroco. É conhecida a frase do Shakespeare, na peça “Como Gostais”: “o mundo inteiro é um palco”. Enquanto motivo poético no barroco, a ideia do mundo e da vida como performance ressurgiu no século XX, a partir dos anos 40, como preocupação sociológica. Erving Goffman, sociólogo americano ligado à escola de sociologia de Chicago, que gestou a corrente do interacionismo simbólico, retoma Shakespeare com um corretivo simpático. Ele diz: “É claro que o mundo inteiro não é um palco. Mas as formas específicas em que ele não é não são fáceis de se especificar” (GOFFMAN, 1956, p. 30).

Goffman tem um livro fundamental na *pré-história* disso que hoje se conhece por estudos sobre performance, chamado *A Representação do Eu na Vida Quotidiana* (1956). Nesse livro, analisa a forma como indivíduos num contexto de interação interindividual buscam controlar as variáveis da percepção de suas ações de forma a causarem em seus interlocutores uma impressão desejada. Goffman se vale de termos teatrais. Fala em um ator, fazendo uma performance, perante um público. Performance, para Goffman, é a “atividade de um dado participante em uma dada ocasião que busca

influenciar de qualquer forma os outros participantes” (GOFFMAN, 1956, p. 9). O uso de um linguajar do teatro para estudo da vida cotidiana não é coincidência. A ideia é de que as mesmas dinâmicas estão em jogo em ambos os casos.

O que proponho trazer à discussão aqui é uma ideia de performance aplicada à manifestação política na esfera pública, isto é, a ação de posição, recepção e contraposição de demandas normativas (essa é uma definição provisória de esfera pública que podemos discutir). Se nós aceitamos que a esfera pública é o campo próprio da ação política, o espaço onde a normatividade social é justificada ou não, precisamos entender, eu sustento, quais são os mecanismos interativos que estão em jogo na sua operação. Quando falamos de esferas públicas *reais*, talvez possamos perceber que a *forma* de apresentação de reivindicações é muitas vezes mais importante que o *conteúdo* dessas reivindicações. A *forma* da apresentação das demandas políticas, em suma, importa. E o conceito de performance nos ajuda a pensar essa forma.

Por exemplo: um grupo político tem uma demanda de construção de uma creche numa comunidade. O grupo cogita formas diferentes de apresentar essa demanda. De um lado, na forma de um abaixo-assinado protocolado na burocracia estatal responsável por receber esse tipo de pedido. De outro, na forma de uma passeata pública em frente à prefeitura da cidade. O conteúdo discursivo, ou argumentativo, das duas formas é essencialmente o mesmo: *construir uma creche*. A *performance* desse conteúdo, por outro lado, varia enormemente. O que eu quero sugerir é que por trás desse tipo de escolha performativa há um mundo de coisas: concepções de estratégia política, ideais de comunicabilidade e, acima de tudo, propostas e expectativas de normatividade. Desde o texto de uma carta aberta, passando pelas escolhas de locais de manifestação, até as palavras escritas nos cartazes de um protesto, tudo isso pode revelar, às vezes, mais do que uma análise estrita do conteúdo discursivo dessas demandas. E, com isso, indica o substrato normativo na qual essas demandas estão sustentadas.

O que quero dizer com isso é que o aspecto performativo dessas práticas sociais pode ser, ou talvez *deva* ser, objeto de escrutínio de um projeto de fundamentação da normatividade social que se valha de um tipo de crítica imanente. Um projeto crítico imanente deve olhar não só para o argumento, mas também para sua performance.

Uma ideia de performance política normativa nos permitiria distinguir analiticamente, no tipo de relação que se dá na esfera pública, elementos argumentativos ou discursivos, de um lado, e performativos, de outro. Grupos políticos, em suas demandas e reivindicações normativas, articulam discursos em formatos determinados, por atores determinados, e para públicos determinados. A relação desses elementos é capaz de alterar drasticamente a forma como esses discursos são recebidos e possivelmente influenciar o próprio conteúdo argumentativo desses discursos. E é aqui que reside sua importância.

A tentativa de abrir espaço para a abordagem de práticas performativas no escopo da teoria crítica poderia contribuir também para se começar a identificar, de forma geral, caracteres não racionais, ou não explicitamente articulados, de potenciais normativos imanentes. Reivindicações normativas muitas vezes aparecem antes como insatisfações abstratas e não articuladas do que como discursos palpáveis – antes na literatura, nas artes e no comportamento cotidiano do que em ambientes propriamente políticos ou deliberativos.

Acho que vale a pena mencionar, mas apenas de forma exemplificativa, um caminho possível para fazer isso, que é a crítica de Rancière a Habermas. Rancière diz que Habermas está muito avançado quando começa falando em discurso, porque está pressupondo agentes do discurso como sujeitos discursivos prontos. E com isso ignora tudo que envolve a *conquista* ou *concessão* dessa capacidade discursiva, ou política. É o caso de minorias culturais em geral não serem “levadas a sério” por não terem seu direito de falar reconhecido pelo ambiente discursivo. Rancière chama atenção para

o fato de que a disputa por esse direito, já que é levada a cabo por grupos que não são reconhecidos como capazes de discurso, não pode ser discursiva. Essa disputa, Rancière diz, é *estética*. A única forma de reivindicar o direito de emitir discursos está, logicamente, fora do discurso. (RANCIÈRE, 2010). O que Rancière chama de estético está próximo que chamo de performativo: a ideia de que há elementos normativos fora do âmbito discursivo. É, enfim, como eu disse, um caminho possível, mas com o qual ainda não me comprometo.

Meu trabalho, então, para por aqui. A forma *específica* de conferir capacidade normativa à performance política ainda há de ser mais detidamente desenvolvida em projetos futuros.

Referências

- CARLSON, M. *Performance: a critical introduction*. London ; New York: Routledge, 1996.
- GOFFMAN, E. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh, 1956.
- HABERMAS, J. *Between Facts and Norms*. Massachusetts: MIT Press, 1998.
- HABERMAS, J. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Tradução Christian Lenhardt; Shierry W. Nicholsen. Cambridge: MIT Press, 1990.
- HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. São Paulo: UNESP, 2014.
- HONNETH, A. Reconstructive Social Critique with a Genealogical Reservation: On the Idea of Critique in the Frankfurt School. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, n. 22, v. 2, p. 3-11, 2001.
- PEDERSEN, J. Habermas' Method: Rational Reconstruction. *Philosophy of the Social Sciences*, v. 38, n. 4, p. 457-485, 15 set. 2008.
- RAI, S. Political Performance: A Framework for Analysing Democratic Politics. *Political Studies*, v. 63, n. 5, p. 1179-1197, 2015.
- RANCIÈRE, J. *Dissensus: on politics and aesthetics*. London: Continuum, 2010.
- STAHL, T. Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, p. 533-552, dez. 2013.

Reconhecimento e eticidade: a base da reconstrução normativa em Honneth

Kassius Marques Kirsten¹

1 As instituições sociais para o reconhecimento

Honneth procura conciliar as tendências políticas liberais e comunitaristas com sua ideia de justiça. Sua teoria procura vincular aqueles elementos indispensáveis em ambas as tradições e evitar certas consequências indesejáveis que o endosso indiscriminado de qualquer delas poderia ocasionar.

Para que isso ocorra, Honneth se vale de sua tradição na teoria crítica, para, a partir de uma teoria da sociedade, fundar uma teoria da justiça que de alguma maneira responda às necessidades teóricas que a forte influência liberal carece de responder e às quais o contraponto comunitarista ainda não conseguiu fazer frente. A compreensão da ideia de reconstrução normativa no autor necessita de pelo menos três pilares: A) compreender sua teoria do reconhecimento, sem a qual, não é possível compreender qual o ideal normativo presente na identificação das anomalias (*misdevelopments*) e patologias referentes a cada instituição social analisada pelo autor; B) entender a proposta de atualização do

¹ Mestrando em Filosofia pela PUCRS. Bolsista CAPES/PROEX. Contato: Kassius.kirsten@acad.pucrs.br

conceito de eticidade² hegeliano para fins de uma teoria da justiça; e C) entender o que compete ao conceito de liberdade a ser identificado como único e supremo princípio de justiça cabível.

Pode-se dividir a teoria do reconhecimento de Axel Honneth em três partes (Cf HONNETH, 2009, p. 23). Não por acaso, a divisão “tripartite” remeterá sempre à divisão dialética de Hegel melhor representada na *Filosofia do Direito*. Desse modo, Honneth apresenta três formas de reconhecimento que, par-a-par às instituições analisadas por Hegel, devem realizar-se na atualização contemporânea das mesmas. As formas são: amor, direito e solidariedade. Por óbvio, o vínculo segue, respectivamente as esferas da família, da sociedade civil e do Estado.

É importante que se explique aqui que a proposta de Honneth, embora se queira deixar explícita essa vinculação, atualiza as instituições elencadas por Hegel ampliando seu escopo e trazendo especificações cabíveis às remodelações sociais sofridas após a morte do autor da *Filosofia do Direito*. A esfera da família, atualizada de acordo com as lutas sociais produzidas por minorias que exigem seu reconhecimento enquanto membros familiares, como é o caso das relações homoafetivas, deve, além disso, abarcar as relações de amizade. Do mesmo modo a sociedade civil apresentada por Hegel como corporações, deve tanger às necessidades de um meio social marcado determinado em sua moralidade pelo sistema capitalista e guiado, em todos os sentidos, fortemente por ele. A este respeito, de maneira igualmente importante, Honneth dispensa bastante energia na possibilidade de se pensar uma moralidade de mercado que pode/deve ser materializada nas especificações do trabalho e consumo. O Estado, por sua vez, ao que parece, segue sendo o âmbito do *ethos* hegeliano; segue, desse modo, sendo o terreno onde subjetividade e coletividade encontram sua síntese, onde as indeterminações de momentos anteriores são determinadas e

² Não se quer deixar desmerecida a importância do emprego do conceito de espírito objetivo hegeliano na proposta de Honneth, Contudo, foca-se aqui no conceito de eticidade de modo como sendo aquele que abarca de maneira prática as instituições garantidoras de reconhecimento.

passíveis de adequação racional. Além disso, Honneth dá enfoque especial no âmbito da formação da vontade pública como especificidade de sua proposta e, é claro, procurando a melhor formatação de sua teoria a ser aplicada na conjectura essencialmente democrática das sociedades contemporâneas (cf. HONNETH, 2007, p. 49).

Na forma de reconhecimento do amor, para além do elemento romântico que vincula o conceito à relação sexual entre homem e mulher (cf. HONNETH, 2009, p. 159), a relação entre sujeitos marcados por sua individualidade produz uma quebra interna das estruturas formadas no modo de autocompreensão dos sujeitos. No modo de vida familiar, a evolução necessária das formas do relacionamento intersubjetivo produz sentimentos de independência, os quais, nos conflitos necessários a essa relação, produzem o que, segundo Honneth, caracteriza o sentimento de um reconhecimento bem-sucedido: a autoconfiança. É a partir de uma relação subjetiva de autoconfiança que o sujeito é capaz de se lançar às relações intersubjetivas dentro de uma sociedade³.

Das relações de reconhecimento expressas no direito, Honneth crê ser possível, quando bem-sucedidas, extrair o sentimento de autorrespeito. Pautado nas relações jurídicas, os sujeitos são capazes de se perceberem como possuidores de direitos e deveres, e assim, vendo nos outros as mesmas características (cf. Honneth, 2009, p. 179), com base no reconhecimento recíproco, veem-se como dignos de respeito. O que Honneth toma por “direito” aqui o distancia claramente da proposta hegeliana. Há uma redução conceitual com fins metodológicos que não deve ser confundida com parte de sua reatualização da filosofia de Hegel.

Já o reconhecimento bem-sucedido no âmbito da solidariedade que deve ser exercida nas relações público-políticas é

³ Essa inserção ocorre principalmente no que tange os processos de “[...] formação conjunta da vontade.” (HONNETH, 2014 p. 165). Outra passagem remetendo a importância da relação amorosa tanto em Hegel como para Honneth nos processos que antecedem a vida pública dos sujeitos pode ser encontrada na *Luta por Reconhecimento*.

o sentimento de autoestima. Dentro das relações sociais, o indivíduo vê-se como sendo importante no andamento da vida em sociedade. Não apenas por meio de seu trabalho, mas como cidadão, o sujeito vê suas capacidades como sendo valorizadas no relacionamento intersubjetivo e assim, sente a estima de seus companheiros sociais.

Essas formas de reconhecimento recíproco, quando realizadas de maneira sadia e produzindo os sentimentos específicos a cada forma, manifestam um relacionamento intersubjetivo que, segundo Honneth, encontra um meio de se produzir justiça. O contrário a isso seria, justamente, a injustiça. Em palavras simples, a injustiça seria, em sua profunda essência, desrespeito como carência de reconhecimento. O inovador na compreensão de justiça como apresentada por Honneth está justamente na ideia de que, a partir de formas de reconhecimento intersubjetivo, são produzidos que são essencialmente subjetivos, individualizados. Esses sentimentos que tomam a individualidade dos sujeitos envolvidos no relacionamento movimentado pelo reconhecimento retornam à vida social como produtos que produzirão justiça a qual, considerada como conceito essencialmente coletivo. Por esse motivo, Honneth deve ser capaz de explicar que conceito de eticidade e como as práticas das instituições aí presentes como segunda natureza na qual os sujeitos participam como membros (cf. TAYLOR, 2014, p. 413) mas não estão espiritualmente isolados das mesmas fomenta e propicia as devidas ferramentas necessárias à justiça social como reconhecimento.

2 Eticidade e reconhecimento

A maneira como esses modos de reconhecimento e seus frutos – quando do relacionamento bem-sucedido – contribuem para o estabelecimento de relações justas se apresenta no conceito

de Eticidade *reatualizado* de Honneth⁴. Em outras palavras, a legitimidade moral de “princípios” que devem guiar a vida em sociedade e promover a justiça passa pela visualização das práticas sociais institucionalmente dadas de maneira que, a partir da identificação de patologias ou anomalias, seja possível estabelecer o critério normativo (reconstruído) promotor de uma vida social baseada no reconhecimento recíproco, o que abarca uma série de sentimentos positivos entre os sujeitos. Esses sentimentos, frutos do reconhecimento devidamente exercido, devem garantir uma sociedade onde a justiça, fundamentada no princípio da liberdade como autorrealização, seja consequência das relações intersubjetivas saudáveis.

Assim, nas palavras do próprio Honneth (2014, p.3):

O objetivo de construir uma teoria da justiça como análise social depende inteiramente da *primeira* premissa, segundo a qual, a reprodução social se articula com determinado conjunto de ideais e valores fundamentais compartilhados. Essas normas éticas não apenas determinam “de cima” [...] que medidas sociais ou desenvolvimentos são concebíveis, mas também determinam “de baixo”, na forma de objetivos mais ou menos institucionalizados, a orientação do caminho que a vida de cada indivíduo deveria seguir.

Esse primeiro estágio da proposta de Honneth é o que, fundamentado nos ideais hegelianos, desenha a importância do conceito de Eticidade e Espírito Objetivo. Torna-se imprescindível, para uma teoria da justiça capaz de suprir as patologias e anomalias sociais, que se possa compreender que princípios ou normas de ação que regem a interação entre sujeitos deva estar presente nas práticas já institucionalizadas. De outra forma, Honneth acredita que não por acaso a sociedade tenha se organizado historicamente da maneira como hoje se apresenta. A tarefa de uma teoria da justiça seria não determinar princípios de “fora” para dentro por meio de um

⁴ Para um melhor desdobramento da reatualização dos conceitos hegelianos feitos por Honneth, ver HONNETH, 2007.

exercício onde partes isoladas pudessem estabelecer, de maneira imparcial, esses princípios. Ao contrário, valorizando as instituições dadas socialmente e a relação entre os sujeitos objetivos de uma sociedade, poder-se-ia organizar os elementos necessários à implementação plena da necessidade de realização da liberdade como princípio de justiça.

O conceito hegeliano de eticidade como sendo “[...] o conceito de liberdade *desenvolvido dentro do mundo existente e da natureza da autoconsciência.*” (HEGEL, 2008, §142) é a base, que, segundo Honneth, parece determinar a *Filosofia do Direito* como uma tentativa de teoria da justiça por parte de Hegel. É esse o ponto de partida para a compreensão de que a realização da plena e efetiva Liberdade dentro de um sistema institucional marcado pelo relacionamento intersubjetivo deve constar essencialmente na avaliação da justiça social. Nesse sentido, não apenas a reatualização da *Filosofia do Direito* é a base para uma teoria da justiça como análise social, mas também garante o fundamento normativo ligado a uma teoria do reconhecimento recíproco.

Para além da crítica à determinação abstrata de princípios feita por Rawls, já é possível notar aqui, os elementos de uma segunda crítica ao ideal liberal de justiça, a saber, o “[...] caráter inadequado da realização desses princípios nas instituições das sociedades modernas.” (WERLE; MELO, 2007, 30). A realização de princípios de justiça, por mais universais que sejam, precisam ser determinados, enquanto possibilidade de realização, internamente às práticas socialmente dadas.

A realização da liberdade, em Honneth, depende muito da capacidade de relacionamento intersubjetivo dos cidadãos. Isso constituiria um “bem básico” (HONNETH, 2007, p. 63) concordando com sua interpretação de Hegel. A partir disso, é possível estabelecer que a justiça nas sociedades, partindo do princípio de justiça como Liberdade na inter-relação, deve ser entendida como “[...] a capacidade destas de possibilitar a todos os sujeitos igual participação no “bem básico” de tais relações

comunicativas.” (HONNETH, 2007, p.63). Para tanto, a reatualização da *Filosofia do Direito* encontra sua importância à medida que as instituições apresentadas como conteúdo concreto da eticidade hegeliana devem ser reatualizadas e reconstruídas normativamente a fim de que possam promover a justiça social.

Os processos internos às instituições sociais não caminham à margem de uma concepção de justiça. Devem acima de tudo, ser as condições de possibilidade de realização da justiça como liberdade. Tomando apenas um excerto no trato de uma dessas instituições apresentadas por Honneth é possível vislumbrar não apenas a severa crítica ao esquecimento do Liberalismo com relação a importância do aparato normativo interno às instituições, mas também, na maneira como a família (o exemplo de instituição a ser citado) deve promover a justiça nas sociedades.

É verdade que o Liberalismo político, o qual seus princípios continuam a definir o auto-entendimento normativo de nossas sociedades, sempre negligenciou a esfera da família e criação dos filhos, entendendo isso como um tipo historicamente dado, sem agregar nada ao pensamento sobre as condições sobre as quais a família poderia contribuir à reprodução moral e política das sociedades democráticas. (HONNETH, 2014, p.173)

Este é apenas um exemplo de como Honneth entende as instituições da maneira formulada inicialmente por Hegel, como promotoras indispensáveis de direitos, deveres e liberdades produzindo assim, elementos de justiça para as sociedades. É preciso entender as instituições sociais como devendo garantir as condições de possibilidade de tudo aquilo que deriva de um princípio de justiça único estabelecido como liberdade. Produz-se, assim, a tarefa de compreender, a partir do que *não* se dá como justiça nas sociedades, o que é normativamente determinado internamente nas instituições para que a realização objetiva do princípio e suas ramificações em direitos, liberdades e deveres, sejam realizadas socialmente.

As formas de Reconhecimento, enquanto produzem certos sentimentos nos sujeitos, são para Honneth a premissa que fundamenta aquilo que, para encontrar na estruturação interna das instituições sociais, deve ser reconstruído normativamente no objetivo da justiça na sociedade. O princípio da Liberdade, de modo semelhante ao elaborado por Hegel, é determinado em etapas. Pode-se manifestar certa disparidade na linguagem objetiva utilizada por Honneth, porém, a ideia de reconstruir normativamente as práticas já institucionalizadas nas sociedades democráticas produz um elemento palpável dentro daquilo que se compreende com a possibilidade de justiça.

Considerações finais

O presente trabalho buscou, de maneira muito resumida, apresentar o vínculo fundamental entre a teoria do Reconhecimento de Honneth e sua ulterior teoria da justiça como teoria da sociedade melhor elaborada em sua completude no livro *O Direito da Liberdade*. Procurou-se mostrar que não se pode compreender seu empreendimento de maneira correta sem que se tenha claro os modos de reconhecimento intersubjetivo e seus sentimentos correspondentes na produção de justiça social. Fica nítida a passagem do autor pela sua proposta de reatualização da *Filosofia do Direito* a qual, a despeito do fato da clareza de Honneth com relação a tomada do caminho indireto (cf. HONNETH, 2007, p.50) e todas as críticas cabíveis a isso, procura trazer de volta ao debate sobre teorias da justiça a obra hegeliana historicamente desmerecida no que tange as discussões de tal tópico.

Aponta-se, ainda, no presente estudo, a necessidade que a compreensão das formas de reconhecimento determina o instrumento de reconstrução normativa. Não é possível que se pense uma maneira de promover a justiça nas sociedades sem que princípios estabelecidos de maneira externa a vida social da mesma (como é o objetivo de Honneth) sem que se compreenda que ideal

normativo de práticas sociais devem ser o pano de fundo da compreensão do que, em essência, produz justiça social como autorrealização. Somente desse modo é possível que se compreenda o princípio único de justiça como Liberdade sem que se caia em um relativismo contextual. Ainda, com isso, garante-se dentro do conceito de eticidade devidamente realizado, a ideia segundo a qual, o princípio abarca certa universalidade que é elemento irreversível e insubstituível de qualquer teoria da justiça capaz de efetividade conceitual.

Nesse processo de reconstrução, as instituições sociais, pautadas pelo ideal do reconhecimento recíproco, são capazes de promover os instrumentos para práticas sociais que realizam a justiça social dentro de uma ideia de liberdade como autorrelação e autorrealização.

Referências

- HEGEL, G.W.F. *Outlines of the Philosophy of Right*. Trans. T. M. Knox. Oxford University Press, New York, 2008.
- HONNETH, A. *Freedom's Right*. Trans. Joseph Ganahl. Polity, Cambridge, 2014.
- _____. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. Editora 34, São Paulo, 2009.
- _____. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. Esfera Pública, São Paulo, 2007.
- TAYLOR, C. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Trad. Nélío Schneider. Realizações Editora, São Paulo, 2014.
- WERLE, D.; MELO, R. S. *Introdução: teoria crítica, teorias da justiça e a reatualização de Hegel*. In: Axel Honneth. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Esfera Pública, São Paulo, 2007.

Relacionando justiça e gênero: uma construção “meramente cultural”

Graziella Alcântara Mazzei¹

Introdução

Nancy Fraser, ao longo de suas principais obras, como *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World* (2008) e *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (2013), as quais podem ser consideradas um verdadeiro marco no que se refere ao desenvolvimento de um diagnóstico de tempo de problemas políticos e à solidificação das questões de gênero inseridas no campo da Teoria Crítica, elabora seu quadro teórico ao redor da construção de uma teoria da justiça. Através dela, a autora busca analisar as temáticas sociais e os tensionamentos políticos através do conceito chave de justiça e as suas ramificações. A elaboração e compreensão de sua teoria da justiça se fazem através da consideração de dois alicerces fundamentais que servem para recortar os tipos de injustiças sociais sofridos. O primeiro recorte remete a uma visão de justiça ligada à esfera econômica e o segundo, à esfera cultural. A partir disto, Fraser equaciona os tipos de injustiças sofridos em cada esfera e os

¹Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: graziellamazzei3@gmail.com

respectivos reparadores para cada um. Ligado a injustiças econômicas, há o conceito de redistribuição – que repara seu par negativo de má distribuição econômica e material – e do outro lado, ligado a injustiças culturais, o conceito de reconhecimento é requerido como reparador de injustiças ou desrespeitos culturais e simbólicos experimentados através de um não reconhecimento (*misrecognition*). Aqui, segundo Fraser, a injustiça é enraizada em padrões sociais de representação, interpretação e comunicação e seus exemplos centrais incluem a subordinação social. Assim, dentro destes recortes, a reparação via reconhecimento tem por função promover a diferenciação de identidades depreciadas e grupos sociais. Desta forma, Fraser visa elaborar um projeto político abrangente através da solidificação da teoria da justiça concebida através de dois modelos paradigmáticos de justiça analiticamente distintos – econômico e cultural – que devem ser compatibilizados a fim de serem capazes de oferecer um amplo entendimento de questões referentes a injustiças sociais e políticas, como a desvantagem econômica e o desrespeito cultural. Tais injustiças – seja ela objetiva, ligada ao aspecto econômico e material, ou intersubjetiva, referente à desvalorização de identidades e grupos sociais – segundo a autora, limitam certo ideal de paridade de participação. Ou seja, a estrutura proposta da teoria da justiça de Fraser busca não apenas diagnosticar e analisar injustiças existentes no tecido social, mas também imprime um ideal de justiça que deve ser buscado a partir da ideia de paridade de participação, que, em resumo, é alcançada através da reparação e desconstrução de estruturas sociais injustas que negam a capacidade de sujeitos de participar e interagir par a par como membros da vida social.

Através da abordagem da justiça de gênero, Nancy Fraser é um dos nomes mais influentes do debate político feminista contemporâneo, trazendo notáveis contribuições para o diagnóstico e diálogo sobre os déficits e injustiças sociais associados a uma análise da opressão de gênero. Por outro lado, a partir de heranças foucaultianas que integram um quadro teórico pautado fortemente

pelas categorias de poder e gênero, Judith Butler é outro nome indissociável das contribuições mais importantes que integram a trajetória do feminismo. Tendo como grande marco teórico a obra *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990), Butler é responsável por questionar e subverter a proposta tradicional de construção do gênero através de padrões binários e fornecer novas perspectivas em relação às questões que integram a agenda feminista. Através da compreensão destas duas vertentes relativamente distintas, mas não opostas – uma teoria da justiça guiada por matrizes normativas e a análise pós-estruturalista de gênero e poder – é possível a busca de pontos de contato através do debate de ideias entre as duas autoras. Butler, em 1997, publica na revista acadêmica *Social Text* um artigo intitulado *Merely Cultural*, onde questiona diretamente pontos cegos da teoria da justiça de Fraser a respeito da falta da consideração de aspectos econômicos dos movimentos sociais e do tratamento dos mesmos como meramente culturais. Ponto este que é, segundo Butler, limitador da análise proposta pela teoria da justiça de Fraser.

O presente trabalho tem como eixo central o debate estabelecido entre as duas autoras citadas, tendo como ponto de partida a formulação de uma teoria da justiça bifurcada em um campo econômico e outro cultural, bem como as limitações de se localizar as injustiças de gênero no campo cultural do reconhecimento. Desta forma, o texto será elaborado tendo em vista: (i) a análise geral da teoria da justiça apresentada por Nancy Fraser e seus respectivos campos de consideração, econômico e cultural, (ii) a crítica de Judith Butler direcionada a Fraser no que se refere ao aspecto “meramente cultural” atribuído às injustiças de gênero pela autora, considerando os possíveis limites que para uma análise ampla das questões de gênero e, por fim, (iii) a análise da possível solução de Fraser, dada em resposta à Butler.

Em *Merely Cultural*, Judith Butler direciona uma crítica ao modelo teórico construído por Fraser no que se refere, em geral, ao modo pelo qual a autora localiza as questões de injustiças de gênero

dentro da sua teoria da justiça. Segundo Butler, seu quadro teórico, analiticamente dividido entre econômico e cultural – de distribuição e reconhecimento – localiza as questões de injustiças de gênero e movimentos sociais de bandeiras LGBT que lutam contra diversos tipos de opressão dentro do espectro cultural, o que remete diretamente a demandas por reconhecimento como solução reparadora. Assim, tratando delas como, nas palavras de Butler, “meramente culturais”, essas demandas ofuscariam e minimizariam demandas não estritamente culturais, mas inerentes a injustiças econômicas e distributivas. Estender a compreensão das injustiças de gênero ao campo econômico não é apenas indispensável para compreender a complexidade e a relevância desse tipo de injustiça, mas, além disso, é necessário para iluminar a real imbricação que existe entre econômico e cultural. O tratamento oferecido por Fraser às lutas sociais e às injustiças de gênero sofridas como questões culturais, segundo Butler, não apenas é insuficiente, mas também marginaliza e minimiza a amplitude que tais questões têm na estrutura social. Segundo Butler, “a questão não é se a política sexual pertence assim ao cultural ou ao econômico, mas como as próprias práticas de troca sexual confundem a distinção entre as duas esferas” (BUTLER, 1997, p. 246). Ou seja, a crítica de Butler ao modelo bidimensional de justiça proposto por Fraser em injustiças econômicas e culturais é também relacionado à falta de atenção sobre a inter-relação que existe entre as duas esferas, onde injustiças culturais são seguidas e relacionadas a injustiças econômicas e vice-versa.

1. Reconhecimento e redistribuição: construindo uma teoria da justiça bidimensional

Compreender o quadro teórico desenhado por Fraser por trás da sua teoria da justiça presume considerar dois aspectos fundamentais que são, basicamente, os pilares que sustentam a sua concepção de justiça, sendo eles: reconhecimento e redistribuição.

De forma breve, podemos dizer que esses dois conceitos centrais, muito caros a Fraser ao longo de suas principais obras, sustentam a concepção paradigmática de justiça buscada pela autora, além de atribuírem a justiça um caráter bidimensional, na medida em que revelam a realidade social através dos recortes de demandas por reconhecimento – que considera uma esfera cultural e simbólica – e outras exigências que são ligadas ao aspecto econômico e material, dadas pela visão redistributiva de justiça.

Em *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition* (1997) e em *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age* (2001), Fraser aborda e articula as principais questões do seu quadro teórico pautado pelos conceitos de reconhecimento e redistribuição como formas distintas de compreender a realidade social e os tipos de injustiças existentes – econômica ou cultural – caracterizando os “tipos” distintos de remédios que são requeridos para cada tipo. A delimitação entre o que significa injustiça econômica e injustiça cultural é um ponto importante para que seja possível compreender de forma clara qual o alcance de cada um dos aspectos que compõe o modelo de justiça que é proposto. Apesar de ser evidente a tentativa de exemplificar e caracterizar os tipos gerais de remédios que devem ser requeridos para cada tipo de injustiça (o que parece reforçar ainda mais um quadro teórico bidimensional e rígido), Fraser aponta que a distinção feita entre ambos possui apenas um caráter analítico, pois

far from occupying two airtight separate spheres, economic injustice and cultural injustice are usually interbricated so as to reinforce each other dialectically” e “(...) this distinction between redistributive remedies and recognition remedies is analytical. Redistributive remedies generally presuppose an underlying conception of recognition. (...) Conversely, recognition remedies sometimes presuppose an underlying conception of redistribution” (FRASER, 2001, p. 15).

Ou seja, deve ser pressuposto que tais recortes devem ser considerados e analisados distintamente um do outro apenas para fins de delimitação analítica,² pois além deste aspecto, redistribuição e reconhecimento são requeridos mutualmente para os mais variados tipos de injustiças que, na maioria dos casos, não estão concentradas em apenas uma das esferas de consideração – econômica ou cultural.

Através de um modelo paradigmático de justiça que, para ser alcançado, deve agregar redistribuição e reconhecimento como reparadores, é chegado a um ideal mais amplo que traduz, talvez de forma mais clara, o que significa e o que se pretende através do conceito de justiça neste quadro teórico. O princípio encontrado é o de paridade de participação³, que guia o modelo de justiça que é desenvolvido no seu mais amplo sentido e também concentra a normatividade da teoria. Segundo Fraser, “de acordo com esse princípio, justiça social requer arranjos que permitam todos os membros (adultos) da sociedade interagir um com o outros como pares” e então, “para a paridade de participação ser possível, pelo menos duas condições devem ser satisfeitas” (FRASER, 2013, p. 164), condições essas que remetem a um aspecto objetivo – material e econômico – e outro intersubjetivo, significado através da institucionalização de valores culturais que expressam igual respeito e garantem igual oportunidade para alcance de estima social (FRASER, 2013, p. 164). Através disso, Fraser parece tornar ainda mais evidente a imbricação que existe e deve ser considerada entre econômico e cultural e o quão importante é o fato de que os dois aspectos sejam satisfeitos para que seja possível, efetivamente, uma

² Analisar e delimitar analiticamente os conceitos de redistribuição e reconhecimento permite (apesar de que empiricamente não guardem uma delimitação tão fixa) que seja possível iluminar as suas interferências mútuas e também os tipos de reparadores que devem ser buscados para cada injustiça.

³ É importante notar que o conceito de paridade de participação é posterior ao debate entre Fraser e Butler tratado aqui. O ideal de paridade de participação vem como um princípio normativo de caráter mediador, sendo capaz de oferecer maior flexibilidade entre as duas dimensões de justiça. É possível ver aqui a paridade de participação como uma tentativa de responder as críticas direcionadas ao modelo dualista de justiça.

paridade de participação entre os membros. Contudo, através da consideração desse princípio normativo, não apenas a interação empírica entre demandas de redistribuição e reconhecimento ficam mais bem iluminadas, mas o conceito de justiça considerado, preliminarmente, através de duas dimensões agrega um princípio mais amplo que parece transcender a forte bidimensionalidade do quadro teórico proposto. Segundo Olson:

Um foco na paridade de participação se move para longe de uma estreita e potencialmente bifurcante definições de justiça baseada exclusivamente sobre a distribuição de bens ou valoração de identidades pessoais. Em vez disso, fornece um padrão normativo comum para ambas dessas dimensões, governando os arranjos sociais e instituições fora dos limites quando eles violam qualquer condição de paridade de participação. OLSON, 2008, p. 248).

Assim, para os propósitos deste trabalho, é importante a identificação que Fraser faz da real interligação entre econômico e cultural no tecido social e a necessidade também em considerar seus respectivos “remédios” para demandas de injustiça social, redistribuição e reconhecimento, passíveis de serem requeridos juntos⁴ na maioria dos casos. A rigidez de um quadro bidimensional parece ser momentaneamente quebrada aqui através de uma consideração mais fluida de injustiças sociais, demandas e soluções reparadoras ligadas a um princípio normativo de paridade de participação. Ou seja, para fins de diagnosticar e articular vias de reparação para as injustiças sociais presentes, a distinção analítica deve ser agregada a uma visão flexível-empírica, levando em consideração a realidade social, e inter-relacionada do que se

⁴ Neste mesmo capítulo, *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age* (2001), Fraser aborda o dilema existente entre remédios de redistribuição e reconhecimento quando ambos são requeridos simultaneamente para sanar um caso de injustiça. A saída para tal dilema, dada por Fraser, é delinear outros aspectos destes tipos de reparadores, identificando remédios de potenciais transformadores e potenciais afirmativos. Tal questão pode ser vista em mais detalhe na seção “*Affirmation or Transformation? Revisiting the Question of Remedy*” do mesmo capítulo aqui citado.

pretende distinguir e analisar analiticamente. Parte disso, veremos nos próximos tópicos, fará parte da defesa de Fraser às críticas recebidas por Butler em relação a sua divisão sistemática de recortes econômicos e culturais para localizar as injustiças.

2. Justiça e gênero: aspectos culturais e econômicos

É evidente, não apenas nas obras citadas aqui, mas em toda trajetória teórica de Fraser, a preocupação com as questões de gênero e a uma construção de um ideal de justiça levando em consideração as questões centrais do feminismo e seus principais pontos de tensionamento, como a análise de uma lógica capitalista androcêntrica e a subordinação de gênero produzida a partir deste sistema. Diagnosticando tipos de injustiças sociais e relegando elas a tipos distintos de remédios reparadores – ou, de modo geral, enraizando elas mais profundamente a um ou outro aspecto de consideração – Fraser distribui demandas que buscam justiça distributiva e justiça de reconhecimento ao longo da sua concepção central de justiça tendo como horizonte o princípio de paridade participativa.

É justamente o tipo de recorte que emoldura a teoria da justiça de Fraser que é criticado por Judith Butler no texto *Merely Cultural* (1997). Não apenas a sua discordância em relação ao tipo de modelo bifocal proposto, mas o tratamento dado às injustiças sociais que são, segundo Butler, relegadas sistematicamente a um ou outro aspecto de injustiça, onde algumas são caracterizadas como culturais ou, nas palavras de Butler, “meramente culturais” e outras econômicas.

O cerne da crítica de Butler é, mais claramente, a imposição de uma linha tênue que separa uma esfera econômica de uma esfera cultural e o que faz, então, as demandas serem alocadas em cantos diferentes dessa bifurcação. O que Butler parece afirmar, desde o começo de seu texto, é que existe um tipo de desvalorização das demandas culturais em relação ao econômico. Ou seja, localizar as

injustiças como “meramente culturais” significa não apenas distanciá-las de uma solução distributiva, mas marginalizá-las a arranjos menos importantes do debate político. É através do exemplo do movimento *queer* que Butler toca as principais distinções que existem entre os movimentos sociais e procura, através disso, questionar o que diferencia estes entre econômico e cultural, pois:

Se as lutas de classe e de raça são entendidas como profundamente econômicas, e as lutas feministas como às vezes econômicas e às vezes culturais, as lutas *queer* são entendidas não apenas como lutas culturais, mas ainda como típicas da forma “meramente cultural” que os movimentos sociais contemporâneos assumiram (BUTLER, 1997, p. 237).

Contudo, o questionamento proposto por Butler se resume a perguntar, então, o que deveria demarcar tão decisivamente demandas do econômico de demandas do cultural e então e ainda, “por que um movimento preocupado em criticar e transformar modos por meio dos quais a sexualidade é regulada socialmente não deveria ser entendido como central para o funcionamento da economia política?” (BUTLER, 1997, p. 238). Segundo Butler, o quadro de justiça bifocal de Fraser não só tende a esse tipo de análise, mas o faz quando relega questões de reconhecimento como meramente culturais e desvinculada de aspectos econômicos.

A fim de sustentar sua crítica, Butler faz uso da análise dos modos de produção como formas de associação social e produção de vida, através de certa interpretação de Engels e Marx. Abordar a produção do social pretende ir além do aspecto material de produção, até o ponto em que o material é capaz de organizar a produção e reprodução de seres humanos, gênero e normais sociais. O que Butler pretende com isso é afirmar de forma ainda mais clara a necessidade de uma análise que aborde econômico e cultural mutuamente, levando em consideração a vinculação estreita que há entre ambos. A questão do gênero que estrutura a divisão do

trabalho pago e não pago e a desvalorização de identidades na colocação em vagas e ramos do mercado de trabalho não é apenas uma questão de reconhecimento social é, também, uma questão econômica, onde a produção de corpos e comportamentos é guiada por uma normatividade imposta (heteronormativa) pelos interesses do capital. É, então, através da ideia da produção de pessoas (normas, sexualidade, comportamento etc.) que funciona diretamente servindo a normatividade imposta de sistema econômico que Butler não apenas argumenta, mas justifica mais fortemente a necessidade de considerar demandas que Fraser consideraria como “meramente culturais” como demandas igualmente ligadas a um campo econômico. Segundo Butler:

A questão aqui é que, contra Fraser, as lutas para transformar o campo da sexualidade não se tornam centrais para economia política na medida em que podem ser diretamente relacionadas a questões de exploração e não remuneração de trabalho, mas antes, porque elas não podem ser compreendidas sem uma expansão da própria esfera “econômica” para incluir tanto a reprodução de bens quanto a reprodução social de pessoas. (BUTLER, 1997, p. 241).

Logo, tendo em vista os principais pontos da crítica de Butler ao modelo de Fraser, poderíamos destacar dois pontos centrais que estruturam essa crítica e embasam a tese de que as demandas de movimentos sociais LGBTs e de gênero vão além do “meramente cultural”. Primeiramente, não há uma linha visível e resistente que separe tão especificamente demandas do cultural de demandas do econômico. Desta forma, um modelo bifocal de justiça seria rígido o bastante a fim de não conseguir abarcar as relações entre injustiças econômicas e culturais. Em segundo lugar, é possível notar a tentativa de Butler, através da noção de produção do social, em expandir uma categoria limitada que Fraser carrega do econômico em sua teoria da justiça. Expandir a noção de economia além do aspecto de produção material significaria considerar também a

sistemática econômica como produtora e reprodutora de normas, comportamentos e sexualidades. E assim, no momento em que consideramos a economia como também responsável pela produção social, é possível notar que as demandas de movimentos LGBTs e de gênero vão além de um horizonte “meramente cultural”, pois estes também estão submetidos a uma lógica economicista que requer como reparação não apenas reconhecimento dessas identidades oprimidas e escanteadas do campo político econômico, mas também redistribuição.

3. Uma resposta a Butler

A crítica feita por Butler no texto *Merely Cultural* toca de forma clara nos principais pontos de tensão da teoria da justiça proposta por Fraser, como a proposta de um quadro bifocal estreito entre redistribuição e reconhecimento e a sua forma de designar quais demandas se encaixam entre econômico e cultural. Para conclusão e balanço final desses apontamentos feitos na crítica, é importante, então, considerar a resposta dada por Fraser no capítulo intitulado *Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A response to Judith Butler*, e, de forma breve, estruturar seu contraponto às críticas feitas.

O cerne da crítica feita ao modelo de justiça de Fraser é, evidentemente, a caracterização feita entre injustiças econômicas e injustiças culturais, onde algumas são consideradas sob um aspecto “meramente culturais” e, segundo Butler, faz com que tenhamos opressões secundarizadas e desvinculadas de um debate político econômico.

A forma de defesa adotada por Fraser parece ser bastante estratégica. Ela estrutura os principais pontos de crítica a sua teoria e esclarece-os através de uma consideração clara sobre o funcionamento do seu quadro teórico de justiça entre redistribuição e reconhecimento.

Ao contrário de secundarizar ou marginalizar demandas de reconhecimento, ou trata-las como “meramente culturais”, Fraser afirma dar pesos iguais para ambos os tipos de injustiças, onde a injustiça cultural é uma consequência de padrões institucionalizados de interpretação e avaliação que constituem um como comparativamente indigno de respeito e estima (FRASER, 2013, p. 176). Dessa forma, Fraser parece, neste momento, ter como objetivo tornar clara a ligação formada entre injustiça cultural e o princípio de paridade de participação. Logo, a injustiça cultural sofrida por esses grupos se caracteriza não apenas como demandas “meramente culturais”⁵, mas resultado de padrões e normas institucionalizadas que fazem com que identidades que não se “enquadrem” nesses padrões sejam distanciadas de paridade de participação social.

Fraser insiste que ambos os tipos de injustiças são “co-fundamentais e conceitualmente irreduzíveis” (FRASER, 2013, p. 177). Nenhuma é mais importante que outra ou nenhuma é menor que a outra; e ainda, é totalmente possível que elas possam vir acompanhadas uma da outra, mas não são redutíveis.

O “dano material” citado por Butler nos casos de não reconhecimento para Fraser ainda constitui um caso que se enquadra dentro de um escopo de uma injustiça cultural: “da minha perspectiva, portanto, os danos materiais citados por Butler constituem casos paradigmáticos de não reconhecimento [misrecognition]” (FRASER, 2013, p. 179). Desta forma, parece clara a tentativa de Fraser de se resguardar da principal crítica recebida – o tratamento “meramente cultural” de certas opressões, mas ainda assim, para Fraser, elas parecem ainda ser só culturais.

Segundo Fraser, ver os prejuízos econômicos sobre os gays e lésbicas como modos de produção de uma estrutura econômica é

⁵ Fraser de alguma forma parece se valer do modo como considera as raízes das opressões culturais – em sua grande maioria, como institucionalização de valores e padrões culturais – para fugir da crítica que teria os considerado como “meramente cultural”: “In my conception, therefore, misrecognition is na institutionalized social relation, not a psychological state” (FRASER, 2013, p.177).

uma das formas de compreender isso. E, segundo Fraser, essa é a que Butler endossa **(I)** – aquela ideia de uma visão estendida do econômico que engloba não só a reprodução material, mas sua consequência na produção do social. Por outro lado, há outra forma de compreender a relação entre cultural e econômico entre as demandas desses movimentos sociais, **(II)** e que é a forma, adotada por Fraser, de compreendê-los a partir de um enraizamento em uma injustiça (central) e considerar suas ramificações que são causadas por essa raiz mais profunda [more fundamental injustice]. Levando em consideração as injustiças culturais como questões de não reconhecimento e institucionalização de padrões sociais e não vinculando isso tão fortemente, assim como Butler parece fazer, a uma ideia mais alargada de econômico, a solução para Fraser para opressões culturais e/ou simbólicas continua sendo o reconhecimento e, desta forma, segundo ela:

A boa notícia é que nós não precisamos derrubar o capitalismo para remediar essas diferenças – embora possamos muito bem precisar derrubar ele por outras razões. A má notícia é que nós precisamos transformar a ordem de status existente e reestruturar as relações de reconhecimento. (FRASER, 2013, p.183)

Em conclusão, ainda é aparente a persistência de Fraser no ponto que as demandas dos grupos específicos questionados na crítica – movimentos gays, lésbicas e LGBTs em geral – necessitam de reparações no âmbito do campo do reconhecimento (como identificação de raiz mais fundamental de injustiça) e não uma solução redistributiva em primeira ou principal instância reparadora. É a partir da reparação das estruturas de reconhecimento, reestruturando normas e valores institucionalizados que negam a participação de forma igual de indivíduos na sociedade que teremos atendido a demanda desse movimento. Ou seja, a via principal de Fraser ainda é reconhecimento. Logo, é possível que Fraser realmente não considere essas demandas como “meramente culturais” em um

sentido simplório ou singelo do termo. Mas ainda assim, é possível argumentar como um balanço em relação à resposta estruturada à crítica de Butler, que Fraser ainda trata as opressões sofridas por estes movimentos sociais e indivíduos como especificamente culturais. Pois, ainda que considere de alguma forma que a opressão de não reconhecimento [misrecognition] sofrida pode acarretar demandas de redistribuição, a consideração ainda parte de um enraizamento fundamental que é o cultural.

Referências

BUTLER, J. Merely Cultural. *Social Text*, vol. 15, n. 3-4, p. 265-277, 1997.

FRASER, N. *Fortunes of Feminism: From State-managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. Nova York: Verso, 2013.

._____. *Scales of justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Nova York: Columbia University Press, 2009.

._____. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. Nova York: Routledge, 1997.

OLSON, K. "Participatory Parity and Democratic Justice" in OLSON, K. *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates her Critics*, Nova York: Verso, 2008.

O papel do reconhecimento e da autonomia nos debates em torno do multiculturalismo

Odair Camati¹

Introdução

A autonomia é um dos conceitos centrais da filosofia política moderna e contemporânea, especialmente a partir dos escritos kantianos. Com o florescimento no século XX do embate entre liberais e comunitaristas, o conceito de autonomia ganhou ainda mais importância, especialmente para os filósofos liberais. Estes últimos entendem a autonomia basicamente de um ponto de vista individual, ou seja, o indivíduo livremente pode tomar as suas decisões e revisar constantemente os fins da sua vida, ou como se tem chamado na discussão entre liberais-comunitaristas, suas concepções de bem.

Por sua vez, os filósofos chamados de comunitaristas têm discutido o papel e a importância do reconhecimento na identidade individual e também na identidade de grupos culturais. O reconhecimento no entendimento de Taylor, por exemplo, é uma necessidade humana vital, pois carecemos do reconhecimento para nos concebermos enquanto seres humanos portadores de uma

¹ Doutorando em filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil), na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Unisinos. Bolsista Capes/Prosup. Email: odcamati@hotmail.com

identidade particular. O mau reconhecimento ou a sua completa ausência podem causar graves danos à identidade de um indivíduo, mas também de um grupo de indivíduos.

Temos, portanto, dois conceitos fundamentais para o embate liberais-comunitaristas, a autonomia e o reconhecimento. No presente trabalho estamos nos perguntando se é possível conjugar os conceitos superando a aparente dicotomia criada em filosofia política. Antes, buscaremos compreender o valor da autonomia para Will Kymlicka, em seguida o valor do reconhecimento para Charles Taylor. A escolha por esses autores se deve ao fato de que, em alguma medida, eles apresentam teorias conciliadoras no interior da disputa entre liberais e comunitaristas, sendo esse um dos objetivos do presente trabalho. A partir desses elementos trataremos da relação entre os conceitos aqui discutidos visando alcançar uma conciliação propondo que o reconhecimento e a autonomia são reflexivamente interdependentes.

1. O papel da autonomia no liberalismo multicultural de Will Kymlicka

Kymlicka intenta em suas obras, sobretudo em *Multicultural citizenship*, elaborar uma teoria multicultural que salvaguarde os valores liberais, especialmente a autonomia individual. Ao mesmo tempo em que reconhece o valor da pertença cultural, o filósofo canadense afirma que “os indivíduos deveriam ter liberdade e capacidade para questionar e revisar as práticas tradicionais de sua comunidade, ainda que fosse para decidir que já não vale a pena mantê-las.” (KYMLICKA, 1996, p. 211).² Por mais elementos que uma determinada cultura forneça a seus membros é sempre facultada a possibilidade de livremente não segui-los.

² Tradução livre. Sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. Cf. KYMLICKA, 1996.

Como afirmamos Kymlicka reconhece a importância do pertencimento cultural, notadamente daquelas culturas que se compreendem como societais. Uma cultura societal é aquela que garante que as escolhas dos seus membros sejam significativas e valiosas. Dessa forma, tendem a se concentrar territorialmente e tem como base uma língua comum. Nessa discussão não há relevância se a cultura societal é majoritária ou minoritária, o importante é que forneça os elementos necessários para que os seus membros possam interpretar suas escolhas de vida como significativas. O que as diferencia é a dificuldade encontrada pelas culturas societais minoritárias na luta pela sobrevivência.

Uma cultura societal além de tornar significativa uma escolha, apresenta opções de escolha. Mais do que isso, apresenta um contexto na qual seja possível escolher. Nesse sentido, Kymlicka argumenta que parece razoável crer que as pessoas queiram manter esse contexto significativo de escolha, mesmo vivendo no interior de uma minoria. Por isso qualquer assimilação forçada se coloca contra a possibilidade de que os indivíduos autonomamente possam efetuar suas escolhas.

Portanto, para o filósofo canadense, uma cultura societal é aquela que fornece as condições de possibilidade para o exercício da liberdade. Em última instância quem decide é o próprio indivíduo, contudo tal decisão surge contra um pano de fundo de significado fornecido por uma determinada manifestação cultural. Por mais que a decisão seja pelo abandono dos valores culturais, são esses próprios valores que servem como referência para a decisão. Nesse sentido, podemos questionar se não há uma supervalorização da autonomia, enquanto autodeterminação, nos escritos liberais. Voltaremos a essa temática na sequência do presente trabalho.

No entendimento de Kymlicka a possibilidade de revisão autônoma dos fins da vida diferencia a sua teoria daquela apresentada pelos comunitaristas como, por exemplo, Michael

Sandel.³ Para Sandel não é possível que ocorra um distanciamento entre o indivíduo e os fins da sua existência já que esses fazem parte da sua constituição identitária. Kymlicka reconhece a dificuldade desse processo, mas entende que o distanciamento é possível especialmente quando nos deparamos com novas vivências e novas experiências que nos ajudam a compreender que aquilo que tínhamos como bem em nossa vida estava em alguma medida equivocado.

A possibilidade de revisão existe graças a um determinado contexto de escolha que torna significativas as escolhas individuais e, se necessário, permite revisá-las.

A decisão sobre como conduzir nossas vidas em última análise deve ser nossa, mas a decisão é sempre uma questão de selecionar o que acreditamos ser a mais valiosa entre as opções disponíveis, selecionando a partir de um contexto de escolha que nos fornece diferentes modos de vida. (KYMICKA, 1989, p. 164).⁴

Está claro nos textos do filósofo canadense um conceito de autonomia, em alguma medida, dependente de um contexto de escolha. A escolha é individual, mas sempre interligada a um contexto mais amplo que pode dar suporte a tal decisão. Por causa da grande importância que possuem é que os contextos de escolha, ou nos termos de Kymlicka, as culturas societais, devem ser preservadas. Nessa altura podemos nos questionar: se Kymlicka é um liberal, não deveria defender a neutralidade estatal? Como então afirmar que as culturas societais devem ser preservadas? Para o filósofo liberal a neutralidade estatal nem sempre é possível.

As decisões governamentais sobre as línguas, as fronteiras internas, as festividades públicas e os símbolos do Estado implicam inevitavelmente reconhecer, acomodar e apoiar as necessidades e

³ Para aprofundar essa discussão, cf. SANDEL, 1984.

⁴ Tradução livre. De agora em diante sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. Cf. KYMLICKA, 1989.

as identidades de determinados grupos étnicos e nacionais. O Estado fomenta inevitavelmente determinadas identidades culturais e, por conseguinte, prejudica outras. Uma vez admitido isso, é necessário repensar a justiça das reivindicações das minorias. (KYMICKA, 1996, p. 152).

Os Estados necessariamente fazem escolhas que acabam influenciando diretamente as culturas que dele fazem parte. Consequentemente é comum que injustiças sejam cometidas contra alguns grupos culturais, especialmente minoritários ou com menor força de representação. Não estamos defendendo uma separação híbrida entre as culturas, apenas a possibilidade de que todas possam continuar a oferecer um contexto significativo de escolha para os seus membros. Em nosso entendimento o “mercado cultural” ou a suposta neutralidade estatal não são suficientes para alcançar esse objetivo.

Pensa assim também Kymlicka, por isso propõe que o Estado em alguma medida proteja as práticas daquelas culturas com menor poder de representação. A partir dessa necessidade é que se pode pensar em proteções externas vinculadas à não aceitação de restrições internas, especialmente para minorias culturais. O objetivo das proteções externas é garantir que exista igualdade entre as culturas, ao mesmo tempo em que o impedimento de restrições internas garante que haja liberdade dentro das culturas. Kymlicka como um teórico do liberalismo se contrapõe fortemente às restrições internas exatamente porque impediriam o exercício da autonomia, evitando assim que os indivíduos revisassem suas concepções de bem.

As restrições internas facilmente abririam a possibilidade para a opressão individual, impedindo que um determinado indivíduo tenha a possibilidade de, por exemplo, abandonar sua cultura e se inserir em outra. Nessa linha de discussão poderíamos nos perguntar: não são todas as nações, em alguma medida, restritivas quanto à liberdade de seus membros? A resposta é afirmativa, pois em todos os Estados existem impostos e taxas a

serem pagas, controle de imigração, em alguns casos há também a obrigatoriedade do voto e assim por diante. Mas facilmente podemos distinguir o que são obrigações cívicas, mencionadas acima, do que são restrições à autonomia individual. Parece claro que a obrigação de pagar impostos é uma obrigação cívica, pois é com esses valores que se podem garantir os serviços básicos para a população em geral. Argumento parecido é utilizado em favor da obrigatoriedade do voto. Contudo, esse argumento não justifica que se limite a liberdade individual de escolha.

Por seu turno, as proteções externas, tratam da relação entre grupos, notadamente entre grupos majoritários e grupos minoritários. Em sociedades multiculturais, facilmente o grupo majoritário ou aquele que dispuser de maior poder acaba, mesmo que não intencionalmente, impondo alguns valores culturais. Nesse sentido, as proteções externas existem para que os grupos culturais fragilizados possam se proteger de possíveis imposições externas. Não há uma defesa da supremacia do grupo sobre o indivíduo, mas “uma questão de igualdade entre os grupos.” (KYMICKA, 1996, p. 62).

Diante disso, podemos afirmar que tanto proteções externas, bem como a contraposição às restrições internas, têm como objetivo a garantia da autonomia individual. As proteções externas têm por finalidade preservar o contexto de escolha dos indivíduos, enquanto que o impedimento de restrições internas garante que no interior de uma cultura os indivíduos possam livremente tomar suas decisões. Temos, portanto, o claro valor atribuído por Kymlicka à autonomia.

O filósofo canadense afirma ser a autonomia o conceito central de qualquer abordagem que se pretenda liberal. Respondendo àqueles que afirmam a tolerância como valor primeiro do liberalismo, Kymlicka afirma ser impossível defender a tolerância sem a autonomia. Historicamente o liberalismo tem defendido a tolerância como a possibilidade de uma espécie de liberdade de consciência individual, seja no âmbito religioso, cultural ou político.

Para que tal liberdade seja possível, nos parece que o indivíduo precisa de autonomia de escolha e de deliberação. Há, portanto, uma estreita ligação entre autonomia e tolerância, ou a necessidade primeiro da autonomia para a vivência integral da tolerância. Podemos perguntar pelos limites da tolerância, mas não é nosso objetivo aqui.

Com a relação estabelecida por Kymlicka entre autonomia e contexto cultural, nos parece que o autor consegue superar a concepção puramente individualista de autonomia, fortemente criticada especialmente a partir de Freud e Nietzsche. Há uma tentativa de superar a imagem moderna de um sujeito que, através do exercício racional, a tudo poderia controlar e comandar. A autonomia é construída a partir das relações que o ser humano estabelece com as pessoas mais próximas, com a cultura na qual é membro, e em alguma medida com tudo o que o cerca. Por isso da necessidade do reconhecimento, tema que passamos a analisar.

2. A relação entre autonomia e reconhecimento segundo Charles Taylor

Nosso propósito central nesse texto é defender um conceito de autonomia relacional, o que conseqüentemente nos leva ao tema do reconhecimento. Sem dúvida, sempre que tratamos do reconhecimento nos remontamos aos escritos hegelianos e mais contemporaneamente a Honneth e Taylor. No presente texto optamos especialmente pelos escritos taylorianos por julgarmos que nos ajudam a perceber de forma clara a relação existente entre aquilo que somos enquanto identidade e a necessidade que temos do reconhecimento do outro.

Um dos pontos centrais da famosa parábola do senhor e do escravo de Hegel é que o reconhecimento somente será efetivo no momento em que as consciências-de-si estiverem em pé de igualdade. Enquanto houver um senhor e um escravo não haverá pleno reconhecimento, pois o senhor não reconhece o escravo como

igual, mas como alguém inferior que, por medo da morte, aceitou se submeter. Por outro lado, nem mesmo o senhor é reconhecido em sua integralidade porque seu reconhecimento vem de alguém que está em uma posição de desigualdade.

Portanto, somente com a superação da desigualdade é que pode, de fato, ocorrer o reconhecimento de duas consciências-de-si. O escravo ao trabalhar sobre o mundo, manipulando objetos, percebe-se como consciência que se separa desses objetos, contudo, somente poderá se reconhecer enquanto consciência-de-si no encontro com outra consciência-de-si livre e igual. Nas palavras de Hegel; “a consciência-de-si só alcança sua satisfação em outra consciência-de-si”. (HEGEL, 2002, p. 141). Temos essa mesma interpretação nos escritos de Honneth:

[...] um indivíduo que não reconhece seu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa tampouco pode experienciar-se a si mesmo integral ou irrestritamente como um tal gênero de pessoa. Para a relação de reconhecimento, isso só pode significar que está embutida nela, de certo modo, uma pressão para a reciprocidade, que sem violência obriga os sujeitos que se deparam a reconhecerem também seu defrontante social de uma determinada maneira: se eu não reconheço meu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa, eu tampouco posso me ver reconhecido em suas reações como o mesmo gênero de pessoa, já que lhe foram negadas por mim justamente aquelas propriedades e capacidades nas quais eu quis me sentir confirmado por ele. (HONNETH, 2003, p. 78).

O reconhecimento acontece a partir de duas consciências livres e iguais que percebem também a necessidade de trabalhar sobre o mundo criando um “mundo humano”, é o que afirma Lima Vaz:

O que se alcança, portanto, nessa dialética é a necessidade de se unir a liberdade ou independência da consciência-de-si que faz sua aparição na figura do Senhor e o processo da cultura ou formação do mundo humano como diferenciação ou enriquecimento da

mesma consciência-de-si, que se descobre na figura do Escravo. Para Hegel, Senhor e Escravo não são personagens de uma espécie de situação arquetipal na qual procederia a história. São apenas figuras de uma parábola com as quais Hegel pretende designar momentos dialéticos entrelaçados rigorosamente no discurso que expõe a formação do indivíduo para o saber. (LIMA VAZ, 2002, p 199).

Nesse sentido, o reconhecimento se torna efetivo na relação igual entre os atores do processo, aliado a ação desempenhada sobre o mundo. O trabalho sobre o mundo permite a criação daquilo que acima chamamos de “mundo humano”, ou simplesmente poderíamos chamar de cultura. Nessa linha, o reconhecimento exige também que seja preservado aquilo que a cultura apresenta ao sujeito humano que luta por reconhecimento. Exatamente é esse o ponto das discussões multiculturais, preservar o contexto valorativo que pode proporcionar sentido às escolhas humanas.

A partir desses elementos é que podemos trazer o texto tayloriano para a discussão. No entendimento do filósofo canadense existem dois âmbitos quando discutimos o reconhecimento: público e privado. Estaremos a todo o momento buscando analisar os dois âmbitos do reconhecimento, mas como nossa atenção se direciona ao multiculturalismo, daremos maior atenção ao âmbito público. Os elementos que apresentamos acima, *grosso modo*, se direcionam ao âmbito privado, mas com consequências públicas.

É inegável a influência exercida por Hegel sobre a teoria tayloriana. Nos textos hegelianos aparece claramente a necessidade que possuímos do reconhecimento do outro para que possamos nos compreender enquanto seres humanos. Como afirma Honneth na passagem supracitada, se não reconheço o outro como uma pessoa não posso me reconhecer como pessoa porque neguei ao outro aquilo que me permitia compreender-me como pessoa. Ou seja, não há reconhecimento sem reciprocidade.

Nessa mesma linha, Taylor afirma que o reconhecimento é uma necessidade humana vital. O mau reconhecimento ou a sua

ausência podem causar graves danos à identidade de um indivíduo, mas também a um grupo de indivíduos. Exemplo clássico são os negros e as mulheres, mas podemos pensar também no caso dos povos indígenas. Durante muito tempo foram tidos como inferiores, o que os levou a introjetar uma autoimagem depreciativa. Quando do reconhecimento, os indígenas precisaram expurgar essa autoimagem que acabaram por assumir.⁵

Tal processo é lento e gradual, exigindo uma grande reconstrução identitária. Como não estamos defendendo uma noção de identidade estática nos parece evidente que não será possível uma completa reconstrução, visto que os elementos culturais do outro sempre influenciam, direta ou indiretamente, nossa própria identidade. O importante é o que esse processo permita que as distorções sejam superadas e os indivíduos ou grupos que foram tidos como inferiores tenham a possibilidade de se reconhecerem como iguais.

Há uma forte ligação entre identidade e reconhecimento. Aquilo que sou depende do espaço que ocupo num determinado local e das relações que estabeleço com as pessoas que estão à minha volta. Portanto, se sou reconhecido de forma distorcida consequentemente irei me compreender de forma distorcida. Continuando nesse raciocínio, se um determinado indivíduo não consegue se compreender de maneira adequada, devido exatamente às distorções sofridas pelo mau reconhecimento ou sua ausência, não é possível que tal indivíduo consiga se tornar autônomo, muito menos se compreender enquanto um ser capaz de autonomia.

Poderíamos, então, perguntar: se o reconhecimento é tão importante, por que ganhou tanta importância somente a partir da modernidade? São dois os fatores, no entendimento de Taylor, que contribuíram para a valorização do reconhecimento. A queda das hierarquias sociais, o primeiro dos fatores, possibilitou que cada

⁵ É exatamente nessa esteira argumentativa que caminha a obra de Franz Fanon, *Os condenados da terra*.

indivíduo pudesse ser reconhecido pelo que é, não apenas pelo papel que ocupa na sociedade. Naturalmente, essa nova forma de compreensão da identidade trouxe consigo inúmeras dificuldades e principalmente incertezas para aqueles que precisaram se afirmar enquanto *self*, ou enquanto um eu e não tinham mais como agarrarem-se ao papel social que desempenhavam.

O segundo fator é o surgimento na modernidade, especialmente com Herder, da noção de autenticidade. A partir desse momento passou-se a valorizar a individualidade, ou a maneira original de ser de cada pessoa. Herder afirmava que cada pessoa deveria encontrar uma forma de ser que fosse original, da mesma forma que os povos também deveriam encontrar tal forma original de se organizarem enquanto povo.

Num primeiro momento parece que tal teoria seria profundamente individualista. É inegável que esse conceito contribuiu ainda mais para a valorização do indivíduo, ideia já fortemente presente na modernidade. Mas, na sua origem o conceito de autenticidade está profundamente vinculado ao reconhecimento. Cada indivíduo precisa negociar sua originalidade com os “outros”, em outras palavras, precisa que a sua busca por uma forma original de ser seja reconhecida por quem está no seu entorno. Assim como a busca do “outro” pela autenticidade também precisa ser reconhecida. Logo, a construção identitária autêntica não é individualista, pelo contrário, é dialógica.

Refiro-me ao seu caráter fundamentalmente dialógico. Tornamo-nos em verdadeiros agentes humanos, capazes de nos entendermos e, assim, de definirmos nossas identidades, quando adquirimos ricas linguagens de expressão, ricas de significado. (TAYLOR, 1998, p. 52).

Na compreensão tayloriana da identidade é de fundamental importância o elemento dialógico. A dialogicidade da identidade, ancorada na aquisição da linguagem, possibilita que possamos discutir novamente a importância que o reconhecimento possui na

formação identitária individual e ao mesmo tempo de um grupo de indivíduos. O que nos leva novamente ao ponto que estamos investigando, a saber, a relação entre autonomia e reconhecimento nas discussões multiculturais. Diante da impossibilidade de qualquer construção identitária puramente individualista, cremos também ser impossível alcançar a autonomia sem relações dialógicas com o outro. Novamente temos clara a importância do grupo cultural para a construção identitária de seus membros, o que fortalece o argumento da preservação de tais contextos.

Os dois âmbitos que intensificaram a discussão em torno do reconhecimento abriram a possibilidade de duas vertentes teóricas de reflexão. A queda das hierarquias sociais abriu espaço para o conceito de igualdade, em seguida de dignidade. Nessa perspectiva o olhar está centrado naquilo que existe de comum, ou seja, nossa humanidade. Por outro lado, a noção de autenticidade fixa-se sobre a particularidade, logo, permite o florescimento da discussão em torno da importância da diferença.⁶ Em decorrência dessa discussão surgiram dois grandes conceitos importantes para a filosofia política contemporânea, a saber, igualdade e diferença. Em nosso entendimento, o reconhecimento apresentado por Taylor carrega em si a tentativa de conciliar aquilo que temos em comum com aquilo que nos diferencia, em outras palavras, o reconhecimento visa salvaguardar direitos humanos básicos ao mesmo tempo em que acolhe as diferentes formas de alguém se manifestar enquanto indivíduo e enquanto grupo de indivíduos.

Diante disso, é importante lembrar que quando tratamos do reconhecimento sempre estamos falando a partir de ao menos dois sujeitos com particularidades distintas. Se a busca é pelo reconhecimento efetivo, é mister que as particularidades estejam colocadas no processo em pé de igualdade. Disso pode surgir um problema nas discussões multiculturais, pois encontramos dificuldades quanto aos possíveis limites do reconhecimento. Por

⁶ Para aprofundar essa temática, ver TAYLOR, 2000.

exemplo, quando uma determinada cultura possui práticas que ferem brutalmente os valores de outra cultura, é preciso reconhecer tais práticas ou intervir para mudá-las? Não nos aprofundaremos nesse ponto, visto não ser nosso foco de análise, mas o que podemos afirmar nesse momento é que o reconhecimento, em sendo dialógico, exige o intercâmbio e a negociação, entretanto, serão aceitos apenas aqueles elementos que garantirem o respeito da igualdade e da diferença a todos os envolvidos no processo de reconhecimento.

3. Possíveis implicações decorrentes da relação entre autonomia e reconhecimento

Da mesma forma que podemos tratar do reconhecimento nos âmbitos público e privado nos parece que podemos discutir autonomia individual e também autonomia de grupos culturais. Todo grupo cultural que deseja se manter enquanto tal precisa gozar em alguma medida de certa autonomia. A autonomia dos grupos culturais diz respeito à possibilidade de manter sua própria língua, os costumes que lhes são tradicionais, os rituais que cultiva e assim por diante. Logicamente não é possível manter tal autonomia se não for facultado a tal grupo o devido reconhecimento de que suas práticas são valiosas não apenas a seus membros, mas também são reconhecidas pelas demais sociedades.

Não existe um processo de reconhecimento automático. Cada grupo deve apresentar, a partir da negociação identitária, suas particularidades e reivindicar que tais particularidades sejam consideradas valiosas dentro de um determinado contexto histórico. Com efeito, os critérios para avaliar se os valores de uma determinada manifestação cultural podem ser reconhecidos como preciosos parecem ser problemáticos. É por isso que propomos com Taylor que tais critérios sejam decorrentes de uma verdadeira fusão

de horizontes⁷ que leve em consideração todas as diferentes possibilidades de compreensão de mundo presentes nas diferentes culturas. Isso não significa que tudo será aceito, mas que tudo será analisado. Obviamente que a fusão de horizontes apresenta fortes exigências que dificultam sua concretização, mas o que permanece dessa argumentação é que a compreensão mútua abre a possibilidade de se pensar em critérios, ainda que mínimos, de avaliação das diferentes práticas culturais.

A partir disso, pode-se pensar em condições que venham a garantir que os diferentes grupos culturais possam manter sua autonomia enquanto grupo, devendo por sua vez, respeitar também a autonomia individual de seus membros, ou seja, sempre que um indivíduo do grupo decidir abandoná-lo deve ter respeitada sua decisão. Nesse sentido, o grupo reconhece a autonomia de seus membros da mesma forma que tem reconhecida sua autonomia por outros grupos culturais. Parece evidente que em todos os casos temos uma estreita relação entre autonomia e reconhecimento.

Poderíamos nos perguntar se há uma primazia da autonomia ou, por outro lado, uma primazia do reconhecimento. Em nosso entendimento, autonomia e reconhecimento caminham juntos, pois o reconhecimento é condição para que um indivíduo possa se reconhecer enquanto um ser autônomo, da mesma forma em que somente um ser capaz de autonomia pode a outros reconhecer. “Autonomia pressupõe reconhecimento, e reconhecimento é impossível sem autonomia – eis a tese que marca a relação essencialmente reflexiva entre os dois conceitos.” (FLICKINGER, 2011, p. 11).

Existe uma aparente circularidade nesse argumento, porque se eu sou autônomo eu posso reconhecer e, de outro lado, se sou reconhecido eu posso ser autônomo. Estamos defendendo nesse texto uma relação profundamente reflexiva entre os dois conceitos que não permite uma simples separação ou superposição. A

⁷ Essa ideia está presente na obra: TAYLOR, 1998.

autonomia e o reconhecimento são construídos ao mesmo tempo na formação identitária de um indivíduo. Recordando Hegel, podemos afirmar que a condição de igualdade para o reconhecimento efetivo é exatamente a autonomia dos sujeitos que participam da negociação. Há uma inter-relação inseparável entre autonomia e reconhecimento. Não há, portanto, uma circularidade vazia, ao contrário, se trata de uma interdependência reflexiva.

Temos, portanto, uma relação de estreita interdependência entre os conceitos e, além disso, eles estão imbricados com uma alta carga de intersubjetividade. Constituímo-nos enquanto seres humanos nas relações que vamos estabelecendo. São essas mesmas relações que nos permitem sermos reconhecidos enquanto sujeitos humanos autônomos, na medida em que também reconhecemos o outro como sujeito humano autônomo. Nesse sentido, estamos indo além da simples autonomia racional, alcançamos uma autonomia relacional, profundamente dependente da intersubjetividade e, portanto, do reconhecimento.

Referências

- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Trad. de José Laurêncio de Melo. 2º Ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1979.
- FLICKINGER, Hans-Georg. Autonomia e reconhecimento: dois conceitos-chave na formação. In: *Educação*, Porto Alegre, v. 34, n. 1, p. 7-12, jan./abr. 2011.
- HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 7º Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Trad. Carme Castells Auleda. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1996.
- _____. *Liberalism, community and culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

SANDEL, Michael J. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge University Press, 1984.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo; Edições Loyola, 2000.

_____. *Multiculturalismo*. Trad. de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. In: *Ética & direito*. (Organização e introdução: Cláudia Toledo e Luiz Moreira). São Paulo: Loyola, 2002, p. 183-202.

Filosofia e Educação: Ação, Comunicação e Aprendizagem

Fernanda Felix de Oliveira¹

1. Introdução

Em países desenvolvidos a filosofia está como uma disciplina de extrema importância para o desenvolvimento das habilidades e competências das crianças e jovens. Matthew Lipman² acredita que é necessário conectar a teoria filosófica com a prática e as vivências do cotidiano. Ao relacionar teoria e prática é possível desenvolver mais a habilidade crítica dos estudantes. Em contraponto o Brasil mantém uma desvalorização da filosofia arraigada na cultura de uma ditadura ou processos políticos que visaram à exclusão de conteúdos que possibilitam o desenvolvimento do saber, da crítica e da ação consciente do sujeito na sociedade. No cenário atual da educação brasileira o estudante não é agente do próprio conhecimento, tendo em vista que a autonomia e o aprendizado se distanciam à medida que a filosofia vem sendo desvalorizada no âmbito social, educacional e político. A evidência de tais problemas está em um país em que a filosofia é

¹Mestranda do programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: fernanda.oliveira.004@acad.pucrs.br

² Para compreender melhor a teoria de Lipman sobre a filosofia na escola de educação básica, ver: (LIPMAN; SHARP, 1998).

componente obrigatório no Ensino Médio, porém ainda se encontram diversos processos deficitários dentro de sala de aula e na significação do aprendizado pelo estudante. Surgem diversas questões, como se pode aprender filosofia? Como se deve ensinar filosofia?

É imperativo a análise e revisitação da filosofia na educação básica e como tornar os conteúdos nucleares do componente mais eficazes ao desenvolvimento da criticidade. Busca-se, contudo, compreender os elementos envolvidos para os processos pedagógicos na educação em filosofia. Assim, é necessário compreender, criticamente, as capacidades dos estudantes nos processos cognitivos. Segundo Bandeira, comentando os filósofos da teoria crítica frente à educação “somente por este caminho será possível fazer emergir uma formação cultural que venha a contribuir para a ampliação dos horizontes dos indivíduos, para a emergência de sujeitos conscientes de suas potencialidades (...)” (BANDEIRA, 2012, p. 231). Isto é, a via educacional é um caminho propício para o desenvolvimento da racionalidade e emancipação do ser humano, deve-se este desenvolvimento a filosofia.

Há um elemento essencial na filosofia, a razão e o uso próprio desta habilidade, por vezes, está mascarada por falsas reflexões. Ora, a teoria crítica já enuncia em suas contribuições filosóficas, as quais apontam os seres humanos alienados nos processos de trabalho e educação. Jürgen Habermas centra seu projeto teórico em torno da razão e da modernidade, valendo-se de uma análise reconstrutiva do conteúdo das práticas sociais. Seu foco é reconstruir os fundamentos normativos e formular uma teoria crítica que dê conta dos problemas sociais, permitindo a emergência de um novo tipo de racionalidade rumo à emancipação do sujeito. Neste aspecto, pode-se relacionar a educação e seu processo construtivo de um ser que de fato está consciente do seu saber e de sua ação. (BANNELL, 2013, p. 17-25).

A tese principal de Habermas é quanto à existência de um *télos* de entendimento na linguagem, ou seja, somos participantes

de uma intersubjetividade racional, devido ao fato que somos falantes por natureza (BANNELL, 2013, p. 19). Habermas esclarece:

O foco da investigação se desloca então de uma racionalidade cognitivo-instrumental a uma racionalidade comunicativa. Para esta o paradigmático não é a relação de um sujeito solitário com algo no mundo objetivo, que pode ser representado e manipulado, mas a relação intersubjetiva que estabelecem os sujeitos capazes de linguagem e ação quando se entendem entre si sobre algo. Nesse processo de entendimento os sujeitos, ao atuar comunicativamente, se movem no meio da linguagem natural, se servem de interpretações transmitidas culturalmente e fazem referência simultaneamente a algo no mundo objetivo, no mundo social que compartilham e cada um a algo em seu próprio mundo subjetivo. (Habermas, 1987, p.499-500)

Se o ser humano é racional e utiliza da linguagem, então ele participa da comunicação das consciências individuais. O autor deixa evidente a necessidade de um sujeito agente de seu próprio conhecimento e seu ser no mundo, não aquele que está meramente retendo informações sem sentido, mas sim, aquele agente autônomo do saber que subjaz os problemas da racionalidade instrumental. (BANNELL, 2013, p. 21).

O conceito de ação comunicativa, elaborado por Habermas, traz um novo operador que é o meio linguístico, envolvendo o próprio agente na problemática da racionalidade. Esta ideia vai ao encontro da autonomia necessária para os sujeitos nos seus processos de aprendizagem. (BANNELL, 2013, p. 20). A ação comunicativa compreende a linguagem como um meio de entendimento entre os atores, articulando os mundos: objetivo, social e subjetivo.

2. Os Desafios da Filosofia como Componente Curricular

A Câmara de Educação Básica (CNE) aprovou a obrigatoriedade das disciplinas de Filosofia e Sociologia no currículo

do Ensino Médio (Parecer CNE/CEB nº 38/2006), foi aprovado em 7 de julho de 2006 (MEC, Diretrizes da Educação). Contudo, até hoje o componente não tem devida efetividade nas escolas públicas. De um lado uma consciência coletiva da necessidade da filosofia para o ensino médio, por outro lado um retrocesso do pensamento crítico estimulada pelo Estado, para vetar a autonomia política dos indivíduos. Sob estes aspectos, é necessário fomentar os conteúdos filosóficos em sala de aula para retificar os problemas de alienação social.

Emergem diversas questões quanto às políticas básicas da Educação Brasileira, são elas: como desenvolver a filosofia como componente obrigatório nas matrizes curriculares, quando a educação tem um índice baixo de desenvolvimento? Como aprender e ensinar filosofia sem que ela seja devidamente incentivada pela sociedade? Grandes teóricos da Educação compreendem a urgente necessidade do desenvolvimento do senso crítico nas escolas. Embora, não questionem a filosofia como componente primordial no desenvolvimento crítico na educação básica brasileira, questionam-se os processos de aprendizados ligados ao ensino e aprendizagem.

O maior questionamento presente entre educadores, teóricos e especialistas da área da educação referem que passados dez anos desta implementação ainda existem diversas insuficiências e um contínuo debate da devida utilização do componente de filosofia nas escolas. Os déficits são diversos, pode-se ressaltar, sobretudo, os défices da educação brasileira, os processos pedagógicos e suas significações, a carga horária semanal da disciplina de filosofia nas escolas, a falta de espaço para debates e críticas no cenário da educação.

Os alunos da maioria das escolas só têm contato com a disciplina no ensino médio, isto é, o aluno não tem bases conceituais para as reflexões propostas e conteúdos, o que leva o professor a fazer uma “alfabetização do componente”. O próximo desafio é em relação a carga horária da disciplina, na maioria das escolas o

componente ocupa um período por semana, há uma escassez de tempo hábil para trabalhar conteúdos tão densos, assim não há como estimular os alunos os objetivos da filosofia, os quais, inclusive, podem auxiliar no desenvolvimento das outras disciplinas. Uma terceira reflexão é quanto à prática pedagógica, por ser um componente que exige uma abstração maior, os alunos necessitam de um processo ensino-aprendizagem que visa à relação entre a construção do conhecimento e desenvolvimento da racionalidade. (LAKOMY, 2008).

Neste ponto cabe à reflexão, afinal a filosofia deve ser um componente curricular como os demais? Ou esta disciplina se diferencia em demasia dos conteúdos propostos nos outros componentes? Como referido a complexidade apresentada em teorias, conceitos e demais conteúdos filosóficos consolidou a filosofia como disciplina necessária em todos os cursos de graduação e manteve a atuação da filosofia centrada nas universidades, porém, é preciso transcender estes aspectos. Os profissionais em filosofia estão frente à necessidade de ressignificar o papel do educador e o processo de ensino e aprendizado que a filosofia demanda. Os conteúdos filosóficos, para serem trabalhados na educação básica, precisam ser conexos à realidade do aluno e os mesmos devem significar os conteúdos por meio da razão e ação. Isto é, as teorias filosóficas devem ser passíveis de prática e compreensão da realidade por meio do estudante, haja visto que deve ser aliada as habilidades e práticas do estudante dentro de sala de aula.

Para o processo de ensino e aprendizado da filosofia o conceito de ação comunicativa traz um novo agente que é o meio linguístico, envolvendo o próprio estudante na problemática da racionalidade. Em outras ações o uso da linguagem pode ser unilateral, enquanto que a ação comunicativa pressupõe a linguagem como um meio de entendimento entre os atores, articulando os mundos objetivo, social e subjetivo. (BANNELL, 2013, p. 40). Não pode ser desconsiderado que a educação implica em um processo de aprendizagem que considere o indivíduo a partir das

suas múltiplas dimensões: corporeidade, afetividade, cognição e desejo (FERNANDÉZ, 1990). Sobre tais reflexões é preciso fomentar o estímulo da razão nos estudantes, de forma que os mesmos possam perceber os conteúdos filosóficos aplicáveis na realidade, o mundo que os cercam. A racionalidade e a ação devem fazer parte do processo pedagógico nas escolas, sobretudo, em filosofia.

3. Habermas e a Educação

Habermas acredita que o pensamento filosófico se originou na reflexão sobre a razão encarnada na cognição, fala e ação; e razão permanece sendo seu tema básico. O ponto de convergência entre a obra de Habermas e a filosofia é a racionalidade, em ambas ela é a categoria básica.

Neste ponto não deve ser ignorada a questão, consoante Habermas, a concepção de racionalidade no autor difere da concepção clássica. Habermas defende o “projeto de modernidade”, busca-se o esclarecimento do homem, o qual visa ao progresso da racionalização humana como potencial para a emancipação do homem. O autor busca resgatar “a pretensão de razão anunciada nas estruturas teleológicas e intersubjetivas de reprodução social” (HABERMAS, 1981, p. 221). Habermas, portanto, compreende o processo de racionalização da sociedade moderna um potencial para a emancipação humana. Para o autor a possibilidade de emancipação humana se dá por meio de processos de reprodução social. (BANNELL, 2013, p. 26).

Neste ponto, deve-se ressaltar o conceito de *Bildung* (*education*)³, o qual ficou consagrado por trabalhar com a emancipação social, é sob a compreensão do conhecimento como *Bildung* (*education*), em que a relação interpessoal é construída em relação com a cultura e aprendizado. Todavia, em contextos modernos e o desenvolvimento tecnológico está perdendo o conceito

³ Sobre o conceito de *Bildung* dentro da teoria da contra educação ver: (GUR-ZE'EV, 2006).

de *Bildung* (*education*). O autor da teoria da Contra-Educação⁴ Ilan Gur-ze'ev afirma que “no nível histórico as condições que aparentemente impossibilitam a realização do *Bildung* também produziram a fragmentação da consciência da alienação” (GUR-ZE'EV, 2006, p. 10). Com base neste aspecto o autor segue complementando que a reflexão é um imperativo moral aos aspectos educacionais⁵.

Para Habermas o ser humano precisa conceber-se dentro de seu contexto. A virada linguística significa um *insight* essencial do ser humano de que é um ser linguístico e que sempre está situados dentro da linguagem e da cultura, sem a possibilidade de estar fora deste escopo. Isto pode recuperar a relação entre racionalidade e um processo histórico orientado a emancipação, na visão de Habermas. (BANNELL, 2013. p. 33).

A carência da razão para Habermas está ligada com o que Adorno e Horkheimer chamaram de razão instrumental⁶. As preocupações de Habermas em relação à razão estão ligadas aos interesses da Escola de Frankfurt. Podemos dizer que o autor procura definir e delimitar aquilo que se entende por razão, conferindo-lhe uma fundamentação nas condições sociais da vida, sendo ao mesmo tempo, capaz de se distanciar destas condições para critica-las⁷.

Outra consideração importante no tocante ao papel da razão na teoria habermasiana está na relação entre a experiência esquecida de reflexão. Isto representa a necessidade da razão e experiência sem reflexão na vida humana. Essa necessidade da reflexão Habermas expressa na seguinte passagem:

⁴ Para ler os principais aspectos sobre a contra-educação (*counter-education*) ver: Sobre a contra-educação ver: (GUR-ZE'EV, 2010)

⁵ A visão de Gur-se'ev sobre *Bildung* é complementar para compreender a importância da reflexão.

⁶ Sobre o tema ver: (ADORNO, HORKHEIMER, 1985).

⁷ Esta fundamentação é abordada por Habermas através de uma reconstrução de uma “estrutura interna de fala”.

Somente quando a filosofia descobre no curso dialético da história os traços da violência deformantes de um diálogo continuamente tentado, leva avante o progresso do gênero humano rumo à emancipação. (...)A unidade do conhecimento com o interesse verifica-se numa dialética que reconstrua o elemento reprimido a partir dos traços históricos do diálogo proibido (HABERMAS, 1987, p. 300).

O trecho faz referência à relação entre teoria e práxis. O autor tenta resgatar o poder de reflexão na história rumo a uma concepção de racionalidade incorporada em processos de interação mediada pela linguagem. O filósofo fala sobre “o paradigma de linguagem”, que focaliza as “estruturas de intersubjetividade” que forma uma nova dimensão, na qual o sujeito pode alcançar acordos de modo racional.

Com base nos estudos da teoria habermasiana, pode-se, brevemente, estabelecer a seguinte relação de aprendizagem da filosofia e a importância da razão e linguagem. Utiliza-se da virada linguística proposta pelo autor para compreender uma proposta de metodologia. Sob este viés é possível uma reestruturação racional, a qual dispõe um sistema de condições que possibilitam o estudante (sujeito de aprendizagem) construir e utilizar o seu conhecimento, ressignificando a razão e a prática no processo de ensino-aprendizagem.

4. Considerações finais

Qual a possibilidade de se propor uma proposta de educação emancipadora, em que progressivamente domina a racionalidade instrumental? O desafio lançado por Habermas aos educadores é de retornar o conceito de *Bildung* e contextualizar o estudante nos seus processos pedagógicos para que ele compreenda a teoria com a prática filosófica, e assim, desenvolva habilidades e competências que os auxiliarão na sua constituição de sujeito político. No Brasil a educação passa por um momento de crise,

gerada pela incapacidade de o Estado garantir bens básicos à sociedade, como educação de qualidade. Consciente do papel manipulador exercido pelo poder político, Habermas “insiste em considerar que a humanidade pode retomar o projeto da modernidade e fazer da educação um processo de conscientização, auxiliando na instauração de uma sociedade mais justa, equilibrada e racional” (MÜHL, 2011).

Em suma, a razão tem seu papel emancipador para desenvolver a criticidade e ser o fundamento do agir e por fim da aprendizagem. O processo de aprendizado está alicerçado sobre a razão, concebido na prática e à medida que cada sujeito cognoscente ressignifica seus conteúdos do saber por meio da ação, revigora-se assim a prática dentro dos processos de aprendizado. Isto é, só podemos nos apropriar daqueles conteúdos que passam de forma significativa pela razão, dentro de um escopo em que a linguagem tem papel fundamental e neste processo o agir está ligado a reflexão e significação dos conteúdos.

A educação deve resgatar o caráter emancipador de uma sociedade e subverter a razão instrumental incentivada pelos poderes políticos que visam à perda da autonomia dos sujeitos. As questões políticas começam na escola, o desenvolvimento humano e a emancipação da mesma forma. A sociedade necessita de educação, o novo *Bildung* está relacionado a uma nova proposta de educação em que a filosofia tem papel fundamental como uma ferramenta de emancipação social e como um produto da mesma.

Em suma, Habermas anuncia a necessidade de realizar a teoria e prática como um processo pedagógico o qual não deve ser separado. Uma possível chave de leitura é a passagem de Gur-ze'ev, “a *bildung* pressupõe conhecimento e valores verdadeiros” (GUR-ZE'EV, 2006), em que possa ser revalorizado a ação individual e coletiva dos estudantes em um novo rumo educacional que o Estado possa garantir a efetividade da educação, e como referido, a filosofia é uma ferramenta necessário para tal manutenção do sistema.

Referências

- ADORNO, HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- BANNELL, R. *Habermas e a Educação*. 2. Ed. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2013
- BANDEIRA, B. Formação Cultural e Semiformação: contribuições de Theodor Adorno para pensar a educação hoje. *Educação*. Porto Alegre, v. 35, n. 2, p. 225-232, 2012
- FERNÁNDEZ, A. *A Inteligência Aprisionada*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- GUR-ZE'EV, I. A Bildung e a Teoria Crítica na era da Educação Pós-Moderna. Trad. OLIVEIRA, N. *Linhas Críticas*. Brasília, v. 12, n. 22, p. 5-22, 2006.
- GUR-ZE'EV, I. Critical Theory, Critical Pedagogy and Diaspora Today: toward a New Critical Language in Education. IN: GUR-ZE'EV, I. *The Possibility/Impossibility of a New Critical Language in Education*. Israel: Sense Publishers, 2010.
- HABERMAS, J. A Reply tom y Critics. In: THOMPSON, J. HELD, D. *Habermas: Critical Debates*. London: Macmilian, 1982.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.
- LAKOMY, A. M. *Teorias Cognitivas da Aprendizagem*. 2 ed. Curitiba: IBPEX, 2008.
- LIPMAN, M; SHARP, A. M. *A filosofia na sala de aula*. São Paulo: Nova Alexandria, 1998.
- MÜHL, E. Habermas e a educação: racionalidade comunicativa, diagnóstico crítico e emancipação. *Educação Social*. Campinas. v.32 n.117, p. 1035-1050, 2011

V

Estética e Filosofia da Arte

Apontamentos preliminares sobre historiografia e a definição de arte à luz da *lebensform* wittgensteiniana

Guilherme Mautone¹

1. Preâmbulo

Gostaria de sugerir ao longo deste trabalho que as discussões filosóficas contemporâneas sobre o campo da história da arte – que para alguns autores constituem os discursos da *historiografia da arte*² – possam considerar a noção wittgensteiniana de *forma de vida (Lebensform)* enquanto uma espécie de pressuposto filosófico para a dinâmica interna da própria história da arte. Através dessa ideia – que me parece um tanto nova,

¹ Guilherme Mautone é Bacharel e Mestre em Filosofia pela UFRGS e doutorando em Filosofia da Arte pela mesma universidade, com pesquisa em arte contemporânea, definições de arte, narratividade e intencionalidade. A pesquisa é orientada pela Prof^ª. Dr^ª. Kathrin Holzermayr Rosenfield, e conta com o apoio da CAPES. E-mail para contato: guimautone@gmail.com.

² A discussão sobre o sentido do termo 'historiografia' merece, sem dúvida, alguma atenção. Em Hans Belting (2012) o termo, ao que me parece, é empregado para dar conta daqueles discursos de segunda ordem que procuraram fornecer explicações, descrições ou interpretações sobre um certo funcionamento interno da história da arte. Esse uso, quando contrastado com o uso feito por outros autores, por exemplo, Ortega y Gasset (1928), parece-me um tanto diferente. Este último, ao discutir a *Filosofia da História* de Hegel, falará de uma 'historiografia' enquanto o 'trabalho do historiador' e de uma 'historiologia' enquanto 'teorização filosófica sobre a história'. Assim, ao que tudo indica, Belting (2012) toma o termo 'historiografia' num sentido diferente do de Ortega y Gasset (1928). Feita essa ressalva, usarei aqui o termo no sentido de Belting (2012), principalmente porque pretendo analisar algumas de suas sugestões.

ainda em desenvolvimento e, por essas razões, encontra-se aberta a todo tipo de objeção – gostaria de sugerir uma via menos problemática, porque não tão comprometedora do ponto de vista das *definições de arte*, que as vias canônicas de explicação do que se pode chamar de *historicidade* da história da arte, ou seja, sua natureza histórica. Por vias canônicas, entendo aqui principalmente dois modelos. Por um lado, o modelo histórico linear de história da arte; e, por outro lado, um modelo dialético. A objeção mais contundente a ambos modelos de explicação da historicidade do campo em questão se encontra, em minha visão, no texto *O fim da história da arte* (2012) de Hans Belting.

No que se segue, procuro endereçar em três seções essas questões. Na primeira seção, tentarei explorar os sentidos dessa historiografia da arte, ou seja, seus modelos ou vias canônicas, procurando mostrar a partir dos argumentos de Belting (2012) por quais razões eles legam à contemporaneidade um cenário fraturado. Já na segunda seção, apresentarei o conceito wittgensteiniano de *forma de vida* (*Lebensform*), mostrando como ele aparece e se plasma na obra de Wittgenstein e como se dá a sua recepção pelos comentadores, em especial Cavell (1998) e McGiin (1997). Por questões de espaço, não será possível realizar uma análise exaustiva de todos os pontos desejados; assim, serei mais panorâmico. E, por fim, na terceira seção, tendo apresentado as fraturas atuais da historiografia da arte e os delineamentos mais gerais do conceito de Wittgenstein, pretendo apresentar uma espécie de arrazoado para que minha sugestão inicial seja pensada – a saber, de que a adoção do conceito wittgensteiniano pode ser uma via promissora para dar conta de um certo funcionamento interno à própria história da arte. Reitero que este trabalho é uma corporificação (talvez ainda preliminar) de algumas ideias novas e que, portanto, toda sorte de críticas e objeções são bem-vindas.

2. Historiografia da arte

Hans Belting é um dos autores contemporâneos que, ao que tudo indica, tem se ocupado intelectualmente dos problemas suscitados pela história da arte a partir desse cenário fraturado, procurando pensar quais os possíveis sentidos de um fazer histórico sobre o artístico na contemporaneidade³. Daí, portanto, seu interesse por uma discussão de segunda ordem, capaz de propor questões – não tão novas – mas que, certamente, agudizam-se com o rápido processo de transformação do estatuto do artístico a partir das primeiras vanguardas. Importante mencionar que essa relação íntima entre a própria historicidade do campo da história da arte e um certo conceito (definição) de arte estabelece-se, para o autor, quase no registro de uma mútua implicação: “Toda a apresentação histórica da arte sempre esteve ligada a um conceito de arte que tinha de ser comprovado exatamente por meio dela” (BELTING, 2012, p. 223). Pensar, por exemplo, sobre um suposto funcionamento interno da história da arte, sobre sua dissolução na modernidade e sobre a existência ou não de um novo modelo historiográfico, bem como nas relações entre *história* e *conceito*, parecem ser, em seu trabalho teórico, temas de destaque.

É precisamente a partir da enunciação desse estreito relacionamento entre história e conceito no campo da arte que incide no texto do autor alemão a questão do fim da história arte.

Refletir sobre o fim da história da arte não significa profetizar o fim da pesquisa sobre a arte. O que se tem em vista, antes, é a substituição, frequentemente já efetuada na prática, de um esquema rígido de apresentação histórica da arte, que na maioria das vezes resultou numa história puramente estilística (BELTING, 2012, p. 202).

³ Não só Hans Belting, mas tantos outros. Um que, em minha avaliação, merece igual destaque é Hans Ulrich Gumbrecht.

Assim, considerar seriamente a tese de Belting que sugere o fim da história da arte não obriga, para ele, abandonar o trabalho acadêmico e exegético. Pelo contrário, parece-nos que sua proposta, embora marcada por um uso talvez polêmico das noções de finitude e de encerramento, sugere que o fazer acadêmico e exegético dentro do campo da história da arte seja de pronto repensado. Parece demasiadamente claro que a sugestão do autor consiste no abandono de qualquer posicionamento teórico que explique a historicidade da história da arte em termos de um esquema sistemático de apresentação histórica, sucessiva, quiçá linear, da arte – já que o que resulta desse tipo de empreendimento historiográfico é, na visão de Belting, a história da arte a partir dos grandes estilos e que encontra eminente representação nos nomes de Vassari, Winckelmann e Lessing.

Contudo, encontrar na obra de Belting os ecos da ideia sobre o *fim da arte* prognosticada por Hegel em *Cursos de Estética* (2001), parece-nos uma condição de possibilidade para compreender o que está em vias de se questionar. Em Hegel, a noção de *fim da arte* se encontra claramente delineada dentro do panorama teleológico de sua *Fenomenologia do Espírito* (1807), na qual a progressão sucessiva e dialética do Espírito evidencia, via concretude artística, os diferentes momentos de sua trajetória, de modo que a consideração sobre o artístico se encontra decisivamente harmonizada ao processo dialético:

A Estética [de Hegel] limita-se à análise dos fenômenos, isto é, das realidades artísticas. São essas análises que evidenciam as mudanças e variações da construção (desestruturação poder-se-ia dizer) que sofrem os materiais no transcurso da evolução histórica. As mudanças estruturais transferem os diferentes elementos a posições – “papéis” – diversificadas, transferências denominadas por Hegel de o “ir-adiante”, o movimento que anima a arte. Nesta perspectiva, o “fim da arte” não se confunde com um término, mas com o momento em que os aspectos formais (estilo, ritmo, enfim: maneiras de “movimentar” um material bruto) assumem *explicitamente* um papel significativo (ROSENFELD, 1989, p. 94).

Assim, analisar os fenômenos artísticos à luz da estética hegeliana significa considerar a procissão das obras de arte enquanto modulações sensíveis, enquanto *plasmações* concretas, dos muitos momentos de um processo dialético (isto é, lógico) da própria história do Espírito. Ainda que a estética hegeliana padeça de certas limitações teóricas diante da infinidade de construções artísticas e proceda a generalizações às vezes pouco precisas, uma coisa é certa – ela opera dentro do campo dos discursos filosóficos sobre a arte uma inflexão *historicizante* irrevogável sobre o artístico, no sentido de que a compreensão de uma obra de arte específica só se torna possível mediante a compreensão prévia de seu aparecimento diante de um momento igualmente específico da própria história; ou seja, a mudança das variegadas construções artísticas se dão através de um processo de estruturação e desestruturação dos materiais no próprio acontecer da evolução histórica. Dentro desse panorama de processualidade dialética da arte diante do transcurso histórico é que a noção de *fim da arte* aparece em Hegel. Não como a indicação de um término do fazer artístico ou de um esgotamento da potencialidade criativa e poética, mas como a instauração de um momento ainda invisto do processo dialético, no qual os aspectos formais (de suporte) que até então atuavam enquanto coadjuvantes da arte, passam a ganhar um estatuto de centralidade temática e, quiçá, de essencialidade – ou seja, “assumem *explicitamente* um papel significante” (ROSENFELD, 1989, p. 94).

Parece, portanto, ser este o momento no qual o funcionamento dialético da própria história evidencia mais uma vez sua nova etapa, quando a arte (reconhecida até então pela essencialidade de seus suportes canônicos) *vai além de si mesma* e se inflexiona:

Exemplos deste “ir além de si mesma” que exprime uma volta ao seu ser mais íntimo (uma reflexão) se encontram desde os inícios da arte nas construções híbridas, nas quais o choque de estilos se torna significante (paródia, ironia) e nos “maneirismos”, em que o

objeto concreto representado desaparece (perde importância) atrás da *mise en scène* que o encena. Mas a melhor ilustração do fato de que o “fim da arte” não pode ser entendido como parada ou decadência é a evolução do século XX: a explosão dos modos de tratar artisticamente (“com os próprios meios da arte”) aspectos aparentemente formais. Andy Warhol ou Marcel Duchamp ilustram, sem a ajuda de um discurso teórico, em que consiste o fazer estético [a poética, o fazer arte] – movimentar ou pôr em cena algo que ao mesmo tempo é nada: as caixas de sabão e o secador de garrafas tornam-se objetos de arte porque neles se apóia um ato significativo (ROSENFELD, 1989, p. 95).

A arte de vanguarda, sobretudo o *ready-made*, aparece, portanto, na interpretação de Rosenfield (1989) sobre a estética hegeliana enquanto a nova figura do sucessivo desenrolar histórico do Espírito, ostentando uma particular viragem do jogo tradicional entre forma (suporte físico) e matéria (tema, conteúdo).

Essa breve consideração sobre o lastro hegeliano em Belting, parece sugerir dois aspectos que nos interessam aqui. O primeiro deles diz respeito a uma certa (re)inauguração da relevância da consideração história no que diz respeito à arte e que, a partir de Hegel, inaugurará uma *história da arte do progresso*, em contraposição à antiga *história dos grandes modelos*. Enquanto a *história da arte do progresso* faz recair o acento historiográfico numa dialética, capaz de valorizar a eclosão transformativa das artes através do meta-conceito da lógica hegeliana chamado *Aufhebung* (*suspensão, suprassunção*) onde aquilo que é suprassumido nega o momento que lhe antecede, mas conserva-o de um ponto de vista mais elevado (PERTILLE, 2011, p. 63), a *história dos grandes modelos* faz recair o acento historiográfico num mecanismo de mera recuperação e reiteração da arte pretérita⁴. A coexistência desses dois modelos de explicação históricos é reiterada por Belting:

⁴ Belting (2012) parece corroborar a conclusão de que, em relação à história da arte, já encontramos um cenário decisivamente cindido depois da efervescência das vanguardas no século XIX. De um lado, a velha historiografia clássica, herdeira de Vassari e sua compreensão da história da arte como a história da repetição dos grandes modelos e que será, mais tarde, suplementada pela historiografia

A crise da antiga história da arte já havia iniciado quando a vanguarda, com seu próprio modelo de uma *história da arte do progresso*, declarou oposição ao modelo ultrapassado de uma *história dos grandes modelos*. Assim, chegou-se à coexistência de duas versões de história da arte que se igualavam superficialmente em suas ideias, mas guardavam pouca relação entre si quanto tinham diante dos olhos a marcha da arte antiga ou a história da arte moderna (BELTING, 2012, p. 202).

E, por outro lado, o segundo aspecto que nos interessa aqui, diz respeito a uma certa abertura dos horizontes de consideração da arte, abertura também (re)inaugurada por Hegel. Quando defende que a compreensão do fenômeno artístico só se dá mediante a compreensão da história da arte que, por sua vez, só se dá mediante a compreensão da história geral do Espírito, Hegel abre a consideração filosófica sobre o artístico ao nos sugerir que seu surgimento é mediado pela história e pela cultura, ou seja, que a consideração da arte abstraída desses registros é esvaziada de determinações concretas.

Encontramo-nos, entretanto, numa situação em que as questões do sentido e das funções da arte só podem ser respondidas por uma visão retrospectiva acerca da unidade maior da cultura (...). Assim, a disciplina acadêmica chega por si mesma a uma situação em que tem de rever a sua maneira de colocar os problemas. A arte moderna e a arte contemporânea oferecem uma substância nova, cuja assimilação implica mudanças na disciplina. Ao passo que a história da arte amplia-se ainda mais, uma vez que é vista de modo bastante geral como um componente inseparável da história da cultura, ou seja, já não permanece mais apenas “em seu próprio território”. O resultado paradoxal consiste, contudo, em que (...) deixa de existir aquela história da arte que discute seu tema com uma apresentação única do acontecimento artístico, mas surge

estilística alemã de Winckelmann, Henrich Wölfflin e Hans Sedlmayr que confere ênfase à presença de estilos específicos que veiculam conteúdos e ideias e, depois, pela iconologia de Panofsky. Por outro lado, a presença da arte de vanguarda e sua efetiva atenção por vezes menos conservadoras, motiva o surgimento de um modelo historiográfico distinto, orientado por noções de rompimento, inovação e, até mesmo, progresso.

uma possibilidade de escolha entre várias “histórias da arte”, as quais se aproximam da mesma matéria por diferentes lados (BELTING, 2012, p. 203).

Este segundo aspecto – cuja origem em nossa análise foi retraçada pela via da estética hegeliana – parece-nos o mais importante, já que dele se resguarda a sugestão para que o artístico seja pensado no panorama expandido da história e da cultura. Mais que isso. Sugere-nos que recoloquemos os problemas, a começar pela questão da historicidade. E o que Belting parece sugerir é que se a alternativa hegeliana para a historiografia, com sua explicação dialética da historicidade, já não mais consegue dar conta da efervescência das transformações da arte na contemporaneidade em função, talvez, de sua direcionalidade teleológica, ela pelo menos miscigena o fenômeno artístico nas unidades maiores da cultura, permitindo-nos vincular esses fenômenos em narrativas variadas, por vezes heterogêneas, que ora explicam, ora descrevem a cultura com suas constelações de produções (entre elas, a arte).

3. O conceito de *forma de vida*

O conceito *forma de vida* (*Lebensform*) foi introduzido por Wittgenstein, na primeira parte de *Investigações Filosóficas*⁵. O prefácio do livro indica que as páginas que se seguem – e que contém as “precipitações (*Niederschlag*) de investigações filosóficas que me ocuparam ao longo dos últimos dezesseis anos” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 3e) – só poderão ser vistas sob um ângulo adequado se forem contrastadas com o pano de fundo do velho modo de pensar do *Tractatus Logico-Philosophicus*, o primeiro livro de Wittgenstein. Nele, podemos encontrar uma consideração forte sobre a natureza da linguagem, inteiramente dependente de uma “teoria da representação que requer um isomorfismo formal e estrito entre o

⁵ O texto, que foi publicado postumamente na edição inglesa de E. M. Anscombe e Rush Rhees, consiste em um breve prefácio seguido de duas longas partes ou seções.

sistema das proposições elementares e a totalidade dos fatos possíveis” (MCGINN, 1997, p. 49), de modo que, na linguagem, portanto, “um nome está por uma coisa, e outro nome por outra coisa” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 26).

O isomorfismo, formal e estrito, entre o sistema das proposições da linguagem e a totalidade dos fatos faz avançar, portanto, a ideia de que um *nome* é uma representação (um substituto discursivo) de uma *coisa*. A essência da linguagem, sua característica mais relevante, consistiria, portanto, em sua capacidade de nomear e de descrever factualmente a realidade. Sua função, neste sentido, é de constituir um nexo formal com o mundo que ela representa. Poder-se-ia dizer que essa teoria sobre a essência da linguagem faz referência, *grosso modo*, à natureza simbólica da linguagem. Ou seja, a linguagem emprega símbolos na forma de palavras (‘cadeira’, ‘livro’, etc.) que presentificam o objeto, ou que se encontram numa relação de substituição com ele. O empreendimento teórico do *Tractatus Logico-Philosophicus* consistirá, desse modo, no oferecimento de uma teoria da representação para a compreensão da natureza da linguagem.

A ideia central da teoria consiste na alegação de que proposições são um tipo de retrato. A proposição consiste de elementos (nomes) colocados numa relação determinada uns com os outros. A proposição representa um estado de coisas possível na medida em que os elementos da proposição (os nomes) estão por objetos e a relação entre os nomes dentro da proposição representa um possível arranjo de objetos pelos quais os nomes estão por (MCGINN, 1997, p. 34-35).

Frente ao empreendimento teórico tractariano, encontramos em *Investigações Filosóficas* um empreendimento que dispensa o desenvolvimento de qualquer teoria e que incidirá criticamente sobre os fundamentos dessa primeira teoria da representação. Segundo a sugestão de McGinn, Wittgenstein em *Investigações Filosóficas* não nos oferecerá nenhuma teoria, mas

sim certas *imagens* da linguagem que servirão ao leitor enquanto objeto de comparação, desinvestindo nele uma tentação metafísica em enxergar a linguagem como algo completamente abstraído de seu uso em diferentes contextos (MCGINN, 1997, p. 49). Por essa razão, que o texto de *Investigações Filosóficas* se encontra costurado a uma miríade de exemplos e de situações imaginadas (*Gedankenexperiment*), uma vez que a consideração e a análise de contextos concretos que envolvem o uso da linguagem afasta uma tentação natural em pensar sobre ela sempre de modo abstraído de seu uso, procurando para ela uma certa essência da significação; nesse sentido, o ponto relevante será sempre considerar a linguagem em seu funcionamento uma vez que isso nos permite perceber que diferentes expressões desempenham também diferentes papéis, que o uso da linguagem encontra-se sempre vinculado a atividades não-linguísticas, e, por fim, que é no uso que as distinções mais sutis entre funções de expressões se tornam aparentes (MCGINN, 1997, p. 40). Por essas razões, de acordo com McGinn, é que a noção de *jogo de linguagem* será introduzida por Wittgenstein – como um modo de conferir proeminência ao fato de que a linguagem sempre funciona dentro daqueles contextos ativos e práticos nos quais os falantes vivem, contextos nos quais o uso da linguagem está sempre relacionado a uma diversidade de comportamentos (especialmente comportamentos não linguísticos) (MCGINN, 1997, p. 43).

O conceito wittgensteiniano de *jogos de linguagem* serve claramente como um modo de sobrepor e também de contrariar a ideia da linguagem como um sistema de símbolos significativos que pode ser considerada em completa abstração de seu emprego efetivo. Em vez de abordar a linguagem enquanto um sistema de signos dotados de significado, somos incitados a pensa-la *in situ*, incorporada nas vidas daquelas que a falam. A tendência em isolar a linguagem, ou em abstrai-la daqueles contextos nos quais ela ordinariamente vive, encontra-se vinculada a adoção de uma atitude teórica em relação a ela e, também, a nossa urgência em explicar *como* esses meros signos (essas meras marcas) podem adquirir um poder extraordinário de significar ou representar

alguma coisa. O objetivo de Wittgenstein é nos mostrar que através desse ato de abstração, nós damos as costas para tudo que é essencial para o funcionamento da linguagem; é o nosso ato de abstrai-la do seu emprego dentro das nossas vidas ordinárias que acaba por transformá-la em algo morto, cuja habilidade de representar agora clama por explicação (MCGINN, 1997, p. 45).

O abandono por parte de Wittgenstein da ideia de uma teoria e sua adoção de uma abordagem diferente, a partir da qual são apresentadas sucessivas imagens que exigem, conforme seu aparecimento, a comparação ao pano de fundo tractariano, permite que Wittgenstein abandone também o comprometimento com a suposição de uma estrutura essencial que circunscreva limites e que esquadrinhe as fronteiras entre o que é e o que não é uma linguagem. O que suscita, igualmente, uma consideração sobre a completude de uma linguagem.

Não faz sentido falar da linguagem como algo completo ou incompleto. Pois a linguagem representa um tipo de limite àqueles que a falam; ela representa o ponto do qual nós julgamos. Nossa linguagem não é superior àquela dos jogos de linguagem que Wittgenstein descreve no sentido de estar mais próxima de um simbolismo ideal, ou completo; ela é simplesmente mais rica e mais complexa. O conceito de incompletude, assim como o de completude, pertencem à ideia falsa de um sistema de representação absolutamente correto ou essencial (MCGINN, 1997, p. 50).

Assim, a aproximação das noções de completude/incompletude da discussão sobre a natureza da linguagem se evidencia enquanto uma espécie de desdobramento daquela tendência teórica (i.e. metafísica) que pontuou o *Tractatus Logico-Philosophicus*. A introdução realizada por Wittgenstein da proeminentemente rica imagem da velha cidade, com suas ruas antigas no centro e, delas, ruas e avenidas mais novas e novos bairros e quarteirões que constelam desse núcleo mais antigo, incide enquanto um tipo de cura dessa tendência metafísica, uma vez que

nos obriga a considerar a linguagem – a partir da analogia citadina – enquanto algo que se desenvolve naturalmente, de forma heterogênea, segundo certos ritmos e processos dinâmicos que não podem muito bem ser definidos e, ao que tudo indica, que continuarão a sua consecução de maneira igualmente natural no futuro. Como, portanto, dar conta desse tipo de explicação? Que lança mão de imagens, analogias, metáforas? E que evidencia tanto mais a sua riqueza explicativa se formos capazes de considerar seriamente essa comparação? Como transformar essa experiência de pensamento e de imaginação da velha cidade num operador minimamente compreensível tanto para o leigo, como para o exegeta de filosofia?

É talvez nesse sentido que Wittgenstein desdobre a discussão sobre completude/incompletude ao oferecer logo em seguida a noção de *forma de vida* (*Lebensform*) na seção dezenove do seu texto:

É fácil de imaginar uma linguagem que consiste unicamente de ordens e de informes [no contexto] durante uma batalha. Ou uma linguagem que consiste unicamente de perguntas e expressões que respondam “Sim” e “Não” e incontáveis outras coisas. – E imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida (WITTGENSTEIN, 2009, p. 11e).

Essa linguagem específica que se apresenta no campo de batalha e que consiste somente de ordens e informes aos batalhões é, para Wittgenstein, uma linguagem, uma forma de linguagem, ainda que dela se exclua o cálculo infinitesimal ou a notação lógica ou, ainda, as regras de amenidade da vida social mundana (o “Bom dia!”, o “Boa Tarde!”, o “Como vai?” e etc). Não faz sentido, no contexto da batalha, questionar-se se essa linguagem inteiramente constituída de comandos e informes está completa ou não – porque ela cumpre a sua função, evidencia a premência de seu uso e, sobretudo, preserva a sua pregnância comunicativa nas vivências reais e efetivas desse contexto particular. Por essa razão falar de uma

forma de vida. Porque a compreensão da linguagem só pode se dar mediante uma investigação frontal de sua existência no contexto, na cultura e, além disso, no modo como ela está sendo empregada numa cultura específica. Uma forma de vida é, num sentido wittgensteiniano, muito provavelmente a expressão de como se organiza uma cultura e de como ela usa a linguagem.

Não é de surpreender, portanto, que Cavell em *Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture* (1988) procurará sugerir uma leitura na qual considera *Investigações Filosóficas* como uma filosofia da cultura. Para Cavell, esse tipo de leitura consegue nos colocar numa direção mais adequada para responder questões essenciais e que são suscitadas pela obra de Wittgenstein, a saber: (1) em que consiste o aspecto ordinário da linguagem? E (2) o que são as *formas de vida* (*Lebensform*) (CAVELL, 1988, p. 254)?

Em relação ao aspecto ordinário da linguagem, Cavell encontrará em Wittgenstein um questionamento sobre o uso da linguagem – se a palavra é alguma vez usada em um jogo de linguagem que é a sua casa (*Heimat*) original – como uma contraposição ao uso da linguagem em seu uso filosófico (CAVELL, 1988, p. 254). Wittgenstein parece crer que no último caso, as palavras são em certo sentido retiradas do seu lugar ordinário, do lugar usual que ocupam, e são empregadas em sentidos e contextos bastante distintos. Essa consideração atesta com premência uma dimensão até então desconsiderada do ponto de vista filosófico: de que as palavras, no uso que fazemos delas para a reflexão filosófica, como que saem do seu lugar habitual, da sua casa (*Heimat*). Isso implica, parece-nos, que nesse processo de desapropriação do lugar habitual da palavra, ela acaba também abandonando todo o seu dimensionamento histórico e cultural, e que se encontra concentrado no seu uso ordinário.

Já em relação à pergunta pelo conceito de *forma de vida* – que é uma noção mais bem delineada em *Investigações Filosóficas*, mas que pode encontrar seus primeiros contornos em *O Livro Azul* – Cavell a tomará como uma espécie de expediente cuja função é

“ênfatizar a natureza social da linguagem e da conduta humanas” (CAVELL, 1988, p. 254). A dimensão social aludida por Cavell, refere-se a um sentido horizontal (ou antropológico) de uma *forma de vida* que não exclui, contudo, a possibilidade de um sentido vertical. O sentido horizontal diz respeito a certas convenções ou acordos entre os sujeitos e que se encontram instauradas no tecido de uma cultura – por exemplo, as diferenças entre o escambo e o sistema de crédito, ou entre o que significa uma posse e uma coroação dentro de sistemas políticos (CAVELL, 1988, p. 255). E o sentido vertical diz respeito aos graus de complexidade biológica e evolutiva – por exemplo, as diferenças entre pegar a comida com um garfo ou com um bico, ou entre seres vivos com polegares opositores e seres vivos sem eles (CAVELL, 1988, p. 255). Ao retomar o trecho inicial de *Investigações Filosóficas*, Cavell procura assentar que o trecho de Agostinho mencionado por Wittgenstein opera como uma verdadeira inflexão, dando-se sobre o restante do texto, uma vez que é uma cena de *herança*.

Investigações é uma obra que inicia com uma cena de herança, a herança da linguagem por uma criança; ela é uma imagem da cultura como herança, uma herança que acontece, como é fundamental para Freud, no conflito entre gerações (...). A penetração e a determinação da figura da criança em *Investigações Filosóficas* é estabelecida pelo fato de que Wittgenstein decide encabeçar o seu livro com o parágrafo de Santo Agostinho, que dita a cena de herança e instrução e de testemunho ou fascinação. As palavras de Santo Agostinho determinam precisamente os tópicos do livro de Wittgenstein como um todo, de modo que a cena das suas palavras permeia o livro (CAVELL, 1988, p. 259).

O que Cavell procura mostrar ao leitor é que essa herança que aparece ilustrada em Santo Agostinho (e que Wittgenstein recupera) é também a nossa herança a respeito do que compreendemos como uma linguagem. Nesse sentido, são as nossas exigências e a nossa determinação em nos mantermos ferrenhamente possuidores dela que configuram o próprio núcleo

daquilo que incentiva e fomenta dentro de nós uma tentativa de teorização sobre a linguagem. Nesse sentido, pensar no exemplo mais emblemático para aprendizagem da linguagem é algo elucidativo, já que ele se dá na dimensão de um ensino ostensivo – a criança aprende o emprego das palavras ‘mãe’ e ‘pai’ por uma espécie de treinamento, onde o ato de apontar para aquela pessoa que é sua mãe é naturalmente sobreposto ao proferimento da palavra ‘mãe’. Disso, parece se desdobrar com bastante clareza a dimensão histórica, *transgeracional*, salientada por Cavell em relação ao modo de compreender a linguagem. Ela não se configura como um conjunto procedimental dado desde que nascemos. Ao contrário, é algo que nos é transmitido e que, da mesma forma que nos é transmitido, também foi por sua vez transmitido àqueles que nos transmitiram. Isso atesta, em larga medida, um processo de transmissão histórica da linguagem e, dentro dela, de termos, definições, expressões e, ainda se sobrepondo a isso, de transmissão do uso apropriado desses elementos nos seus contextos mais diversos.

Desse modo, é legítimo compreender que o conceito de *forma de vida* é empregado no horizonte de *Investigações Filosóficas* como uma forma de destacar a ideia de que a linguagem, seu aprendizado e sua transmissão, estão sempre relacionados ao uso e que esse uso, por sua vez, dá-se sempre numa dimensão prática da vida humana e da *ordinariedade* de seus comportamentos.

A ideia de uma linguagem como uma forma de vida, como a ideia de um jogo de linguagem, é para ser sobreposta à ideia de linguagem enquanto um sistema abstrato de signos; ela serve novamente para dar proeminência ao fato de que a linguagem está incorporada no horizonte do comportamento significativo e não linguístico. Assim, exatamente como o termo ‘jogo de linguagem’ serve para evocar a ideia da linguagem em uso entre as atividades não linguísticas dos falantes, o termo ‘forma de vida’ serve para evocar a ideia de que a linguagem e a troca linguística se encontram incorporados na significativamente estruturada vida grupal de agentes humanos ativos (MCGINN, 1997, p. 50-51).

A noção de *forma de vida* é, no entanto, mais sugestiva que a de 'jogo de linguagem' no sentido de que confere a essa discussão sobre a linguagem um novo grau de complexidade. Ela sugere, em especial, que a linguagem não pode ser pensada em seu emprego nos casos particulares ou concretos; mas que esses casos possuem diferenças, algumas mais agudas, outras mais sutis; que eles podem ser pensados em termos históricos, temporais e geográficos; que eles atravessam transformações ou repetições. Nesse sentido, o sentido de 'vida' que circunscreve parte da noção amplia-se.

O conceito de vida, conforme Wittgenstein o emprega aqui, não é o de vida biológica, nem o de uma ideia a-histórica da vida de uma espécie em particular. A ideia de forma de vida se aplica, antes, aos grupos históricos de indivíduos que estão conectados juntos em uma comunidade através de um conjunto de práticas complexas e que se desenvolvem linguisticamente. Essas práticas estão assentadas em demandas biológicas e capacidades, mas enquanto estas últimas são mediadas e transformadas por um conjunto de jogos de linguagem intrincados e historicamente específicos, a nossa forma de vida humana é fundamentalmente *cultural* (em vez de biológica) em sua natureza. Vir a compartilhar, ou compreender, a forma de vida de um grupo de seres humanos individuais significa dominar, ou vir a compreender, os intrincados jogos de linguagem que são essenciais para as suas práticas características. É esta conexão vital entre linguagem e o complexo sistema de práticas e atividades que unem uma comunidade é o que Wittgenstein procura enfatizar no conceito de 'forma de vida' (MCGINN, 1997, p. 51).

4. Conclusão

Minha sugestão – de que se tome a noção de *forma de vida* enquanto um pressuposto filosófico para o campo de uma historiografia da arte – gera, portanto, alguns corolários interessantes.

Se tomarmos a arte enquanto uma espécie de procissão de construções humanas que se dão ao longo do tempo, então somos

obrigados a reconhecer a diversidade dessas construções, a diversidade das culturas que se empenharam em construí-las, bem como os seus índices de mutabilidade ao longo do tempo. Esse aspecto coaduna-se com a proposta de Cavell sobre as *formas de vida* de Wittgenstein.

Ademais, a consideração – avançada por Wollheim – de que a “arte, num sentido wittgensteiniano, é uma forma de vida” (WOLLHEIM, 1980, p. 104), gera a consequência de que a arte suscita necessariamente uma *historicidade*, que ela evidencia, precisamente, sua mutabilidade (já que não há sentido falar de história sem pressupor mudança). Ou seja, a maneira pela qual se compreende uma *forma de vida* (noção que já pressupõe evolução, desenvolvimento, processualidade, etc.), a maneira pela qual se poderá apreender a sua *unidade*, é compreendendo que ela suscita uma história. E, se compreendemos a existência da história somente pela existência da mudança, então abandonamos a via *definicional*, bem como suas complicações da ordem do contexto *intensional* (isto é, seu *sentido*).

Referências

- BELTING, H. *O fim da história da arte*. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.
- CAVELL, S. Declining decline: Wittgenstein as a philosopher of culture. In *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 31, n. 3, p. 253-264, 1988.
- HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética*. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*: São Paulo: Vozes, 2011.
- MCGINN, M. *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. Londres: Taylor & Francis, 1997.
- PERTILLE, J. Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana. In *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, vol. 01, n. 15, p. 58-66, 2011.
- ROSENFELD, K. *A linguagem liberada*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen - Philosophical Investigations*. Oxford: Basil-Blackwell, 2009.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Routledge, 2001.

WOLLHEIM, R. *Art and its Objects*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

A impossibilidade da autorrepresentação em *O nascimento da tragédia*

Thiago Gruner¹

1. Introdução

Em *O nascimento da tragédia*², Nietzsche busca rastrear as origens do drama trágico a partir da música, identificando esta como produto de um *impulso* [Trieb] motivador das artes. Nietzsche aponta a ocorrência dessa pulsão, que seria natural, no culto a Dioniso, deus que dá nome às artes que Nietzsche cunha justamente de dionisíacas: a música³, como paradigma, mas também artes afins como a dança.

Como parte de sua investigação, Nietzsche procura entender o surgimento dos coreutas, personagens que formavam o célebre coro da tragédia clássica. A resposta a isso é a encarnação quase

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bolsista de iniciação científica do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica da CAPES. Contato: thiagogruner@gmail.com.

² Doravante NT.

³ Nietzsche se refere sobretudo ao ditirambo, forma de música coral cantada nos ritos a Dioniso. A música em lira, mais conhecida pela posteridade, permaneceu associada a Apolo. O que as difere, segundo Nietzsche, é que a primeira primava pela melodia em harmonia e dissonância. Já a segunda, funcionava apenas como acompanhamento rítmico à poesia.

mística da figura do sátiro⁴ pelos fiéis e seguidores de Dioniso: “o encantamento é o pressuposto de toda a arte dramática. Nesse encantamento o entusiasta dionisiaco *se vê a si mesmo* como sátiro” (NIETZSCHE, 1992, p.60, *minha ênfase*).

A figura mítica do sátiro passa a ser o símbolo de um homem perdido, ou “verdadeiro homem”, como diz Nietzsche (1992, p.57). Um ser natural como o impulso dionisiaco. Um ser que se faz *ausente* na medida em que é “proto-imagem do homem”: um homem primeiro e perdido, que o grego civilizado já não era mais⁵. Ou, arrisco dizer: uma *autorrepresentação*.

O discurso nietzschiano faz crer, portanto, que música e tragédia traziam consigo elementos autorrepresentativos – coisa que, na verdade, diríamos ser própria dos autorretratos das artes figurativas (que, por sua vez, foram identificadas a outro impulso artístico, o apolíneo⁶). Estaria Nietzsche prevendo autorrepresentação também nas artes dionisiacas?

É com essa questão em vista que, num primeiro momento, explorarei a noção de autorrepresentação. Em seguida, avaliarei a possibilidade de sua aplicação na música como forma de arte tipicamente dionisiaca. Depois analisarei essa mesma possibilidade na tragédia (classificada por Nietzsche como misto apolíneo-dionisiaco). Enfim, concluirei à luz das teses de Nietzsche sobre subjetividade e autoria artística, sua conhecida *metafísica do artista*.

2. Autorrepresentação

Régis Debray (1997) e Francis Wolff (2005) servem de pontos de partida na tentativa de se definir a *representação*: ambos

⁴ Criatura mitológica que compõe, junto das ninfas, o séquito de Dioniso. Meio homem, meio bode, é personagem rústico e barulhento que representa a natureza silvestre e inviolada.

⁵ Traço que deixa entrever o que há de Romantismo nesta primeira obra, o sátiro é a oportunidade para Nietzsche de marcar “o contraste entre essa autêntica verdade da natureza e a mentira da civilização” (NIETZSCHE, 1992, p.57).

⁶ “A arte plástica, como arte apolínea, e a música, como arte dionisiaca” (NIETZSCHE, 1992, p. 97).

concordam que se trata de “tornar presente o ausente”. Ou seja, mais do que evocar, a representação é capaz de ter lugar e presentificar aquilo que não se encontra. Expandindo essa noção, teríamos uma definição de *autorrepresentação*: representação pela qual o autor ausente se faz presente. Trata-se de algo que toma o lugar⁷ daquele que a gera, seja baseado em similitude ou não.

Essa *ausência* necessária à autorrepresentação seria garantida pela característica típica das artes dionisiacas: o êxtase⁸. Fenômeno conhecido e registrado já na Antiguidade, os gregos quando tomados pelo impulso dionisiaco, *deixariam* sua identidade individual original: “o êxtase do estado dionisiaco, com sua aniquilação das usuais barreiras e limites da existência, contém, enquanto dura, um elemento letárgico no qual imerge toda vivência pessoal do passado” (NIETZSCHE, 1992, p.55). A natureza contagiante da melodia e o comportamento extraordinário daqueles que a acompanham bailando são, para Nietzsche, prova de um rompimento da individualidade. Mais do que isso, são a ocasião para o surgimento da música e da dança como formas de arte:

(...) [na música dionisiaca] um novo mundo de símbolos se faz necessário, todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes, das palavras, mas o conjunto inteiro, todos os gestos bailantes dos membros em movimentos rítmicos. Então crescem as outras forças simbólicas, as da música, em súbita impetuosidade, na rítmica, na dinâmica e na harmonia. (NIETZSCHE, 1992, p. 35).

E também o drama trágico:

E aqui está o berço do drama. Pois ele não começou com alguém que tivesse se disfarçado e quisesse enganar os outros. Não, começou antes, quando o homem está fora de si e se crê transformado e encantado. No estado de ‘estar fora de si’, do

⁷ Ernst Gombrich (1999) chama atenção para a “capacidade [do representante] de servir de substituto” do representado.

⁸ Do grego *ekstasis* (“sair/estar fora de si”).

êxtase, somente um passo ainda é necessário: que não voltemos a nós mesmos novamente, mas entremos em um outro ser. (NIETZSCHE, 2005, p.55).

Seria esse “*outro ser*” de que Nietzsche fala um substituto dos próprios gregos? Minha hipótese da autorrepresentação pretende que uma “renúncia do indivíduo” possibilitaria a *presença*, em seguida, de uma outra versão de si – “uma natureza estranha”, nas palavras de Nietzsche (1992, p.60). E, para esta pesquisa, seria um substituto do grego, algo *outro*⁹ – um grego a olhar-se de fora, como se diante de sua imagem num espelho.

Quase da mesma maneira com que ocorre com o (auto)retrato *Jovem Baco doente* (1593) de um Caravaggio igualmente doente na época, ou com as obras de Cindy Sherman, em que temos o aparentemente contraditório *autorretrato* de uma identidade alheia, o impulso dionisíaco funcionaria da mesma maneira: levando os gregos a vestirem uma outra identidade que ainda assim lhes coubesse.

3. Pode-se representar a si na música?

A possibilidade de autorrepresentação entre as artes dionisíacas se mostrará mais evidente se pensarmos na mais típica delas: a música. É por ela que se acessa a fonte conceitual e filosófica de que Nietzsche bebe: Kant e sobretudo Schopenhauer. Para este último, a música tem uma natureza tal que representa aquilo da realidade que não nos é cognoscível¹⁰ – em contraste à nossa experiência ordinária, calcada em *fenômenos*.

Schopenhauer interpretou essa realidade fenomênica como uma aparência ilusória, e chamou o núcleo mais íntimo da realidade

⁹ Para Louis Gernet (1953, p. 393), “Dioniso simboliza e faz pensar no outro (...), é um princípio de oposição”.

¹⁰ Schopenhauer expõe sua filosofia da arte em *O mundo como vontade e como representação* (vol. 1, livro 3).

de *Vontade*. Nietzsche seguiu tais passos, retomando a Vontade como algo inacessível ao ser humano em razão de nosso aparato cognitivo limitado e estatuto ontológico. A estes, Nietzsche (e Schopenhauer) dão o nome de *princípio de individuação*, responsável por limitar o homem a conhecer a Vontade apenas na medida em que esta nos aparece no espaço e no tempo.

Em Nietzsche, penso ser crucial pensar a Vontade como aquilo que responde por todo o vir-a-ser. Se os astros se movem, se as ações humanas são tais como as conhecemos, e se as transformações a nível celular e atômico se dão e cessam, é porque a Vontade está por trás delas. Não à toa, Nietzsche às vezes chama a Vontade de *natureza*¹¹. Ela não busca melhoramento ou evolução, mas tão somente um constante e perpétuo vir-a-ser em outras e novas formas que se desdobram, apagando-se e dando lugar a outras.

E é sobre o conceito de Vontade, que Nietzsche acomoda os impulsos apolíneo e o dionisíaco. Ambos seriam forças impulsionadoras da arte entendida como revelação, em diferentes graus, da Vontade¹²: escultura, pintura, arquitetura etc., representam-na de modo figurado. Música e dança, de modo não-figurado. Ou seja: quanto mais sujeitas ao espaço e à objetividade, por um lado, mais figurativas seriam as artes – revelando menos a Vontade e mostrando mais seus fenômenos. Por outro lado, uma forma de arte que tivesse apenas o tempo como forma de apreensão sofreria menos influência do princípio de individuação, se aproximando da Vontade.

A arte que menos sofre a influência do princípio de individuação é a dionisíaca. A música é seu melhor exemplo, já que

¹¹ “Vontade” já aparece empregado na primeira página de NT, mas Nietzsche também o substitui ao longo da obra por “Uno-primordial” ou “gênio universal”. Passarei a utilizar “Vontade” para manter o nexo semântico com Schopenhauer, como o fazem Young (1992, p.34) e o próprio tradutor de NT, Jacó Guinsburg (nota de tradução 17). Ridley (2007) e Araldi (2009) problematizam a questão.

¹² Para Young (2007, p.16, minha tradução), “cada arte tem uma adequação especial [*special appropriateness*] a um certo grau de autorrevelação da vontade”.

ela apenas “ocorre no tempo, mas não envolve nenhuma outra das condições cognitivas para a experiência” (SHAPSHAY, 2012, §5.2.5, minha tradução). Mesmo a individualidade pessoal e as barreiras físicas como que se anulam ao soar da melodia e da harmonia: é quando ocorre o *êxtase*¹³. Os fenômenos perdem força e importância, uma vez que “por meio do som (...) a Vontade se faz aqui imediatamente inteligível”¹⁴ (NIETZSCHE, 2005, p.36).

Sob essa perspectiva, a música é entendida como arranjo formal que não expressa o mundo como o conhecemos: combinações que não denotam nada em particular. Uma sintática sem semântica, a música se “exprime na universalidade da mera forma” (NIETZSCHE, 1992, p. 100), isto é: dispensando conteúdo. Ela não representa eventos e indivíduos particulares cotidianos (YOUNG, 1992, §14), mas é tão somente “a autêntica Ideia do mundo” (NIETZSCHE, 1992, p.128):

[a música] não é, como todas as demais, reflexo [*Abbild*] do fenômeno, porém reflexo imediato da vontade mesma e, portanto, representa, para *tudo o que é físico no mundo, o metafísico*, e para todo o fenômeno, a coisa em si. (SCHOPENHAUER *apud* NIETZSCHE, 1992, p. 97, ênfase do original).

Ora, se a música se caracteriza por um “simbolismo universal” (NIETZSCHE, 1992, p.51) que não representa o nosso mundo, mas a Vontade, então é seguro afirmar que os gregos – eles mesmos, fenômenos da Vontade – não poderiam ser representados por ela. A chance de a música representar o homem seria tão nula quanto a de representar qualquer outra coisa do mundo. Cabe-nos, portanto, descartar a ocorrência da autorrepresentação na música, isto é: de uma representação musical pelos gregos sobre eles mesmos.

¹³ Nietzsche (1992, p. 34) diz que “torna-se o rompimento do *principium individuationis* [princípio de individuação] um fenômeno artístico”.

¹⁴ Cabe destacar que, para Nietzsche (1992, p. 50) “é impossível que a música, segundo sua essência, seja vontade. (...) porém aparece como vontade”.

4. Pode-se representar a si na tragédia?

Mas e quanto à tragédia? É possível que o drama trágico gere autorrepresentações? Essa pergunta merece resposta separada daquela feita à música porque, diferentemente desta que é tipicamente dionisíaca, a tragédia é o resultado misto e equilibrado de uma “encarnação apolínea de cognições e efeitos dionisíacos” (NIETZSCHE, 1992, p. 61).

Esta aí, então, a chance de interpretarmos a tragédia como capaz de autorrepresentação: no elemento apolíneo, pois se é ele que permite figurar as aparências do mundo (no caso da tragédia, através de máscaras, cenários e diálogos¹⁵), então tal figuração poderia fechar o circuito de referência aos fenômenos (e de alguma maneira aos gregos, objetos necessários de uma autorrepresentação).

E o que representa a tragédia, em geral? Para que ela fosse considerada autorrepresentativa, a tragédia teria que representar seus próprios autores. À primeira vista, a resposta de Nietzsche parece outra: as tragédias representam o *sofrimento*: “a tragédia grega, em sua mais vetusta configuração, tinha por objeto apenas os sofrimentos de Dionísio” (NIETZSCHE, 1992, p. 69).

Esse sofrimento é resumido no que ele chama de *sabedoria dionisíaca*; a que nos convida a “reconhecer que tudo quanto nasce precisa estar pronto para um doloroso ocaso”¹⁶ (NIETZSCHE, 1992, p. 102). A sabedoria dionisíaca, em outras palavras, atesta o implacável vir-a-ser da Vontade em aparências. Essa verdade que opera no rompimento da individuação (no êxtase) se traduz em aceitar que aparecemos no mundo submetidos ao espaço que nos confina e ao tempo que nos limita, “bem no meio da terrível ação destrutiva da assim chamada história universal, assim como da

¹⁵ Numa escolha de vocabulário nada fortuita, Nietzsche (1992, §9) trata o diálogo trágico como “a imagem e o reflexo dos gregos”.

¹⁶ O sofrimento é tema central dos mitos de Dioniso, deus dilacerado e exceção entre os Olímpicos por ter morrido e ressuscitado.

“crueldade da natureza” (NIETZSCHE, 1992, p.55). Sem consolo, sem razão suficiente¹⁷.

A sabedoria dionisíaca é o pano de fundo da tragédia, coberto pela máscara e a roupagem apolínea: “o mito trágico só deve ser entendido como uma afiguração da sabedoria dionisíaca através de meios artísticos apolíneos” (NIETZSCHE, 1992, p. 131). É no palco que cenário, máscara etc. servem de *moldura transfiguradora* para que o sofrimento trágico-dionisíaco seja uma visão do sofrimento de todos os Homens – mas mais do que isso, para que seja uma visão *suportável* desse nosso sofrimento:

(...) e o apolíneo da máscara, são produtos necessários de um olhar no que há de mais íntimo e horroroso na natureza, como que manchas luminosas para curar a vista ferida pela noite medonha (NIETZSCHE, 1992, p. 63).

A bela moldura apolínea cumpre a função de um véu: ele deixa ver o fundo de verdade dionisíaco, mas apenas em parte, como que a uma distância segura. Olha-se para, mas não se olha além.

Uma das consequências disso é que o drama finda por *aparentar ser* apenas sobre a personagem particular em cena – ainda que a verdade dionisíaca ateste que *todo* Homem sofre. Para dar conta dessa diferença e conseguir condensar uma grande verdade universal em uma personagem particular, a tragédia recorre com frequência às personagens míticas, pois o mito é “imagem concentrada do mundo” (NIETZSCHE, 1992, p.134). Agamêmnon é o homem fictício que *condensa* a dor de ser traído; Édipo, a de ser ignorante; Penteu, a de tomar o mau curso de ação; Prometeu, a de ser temerário... Os heróis trágicos são o tipo de homem sofredor, “máscaras daquele proto-herói Dioniso” (NIETZSCHE, 1992, p.69).

¹⁷ A consciência grega do sofrimento se faz desde Homero (explicitada na *Odisseia*, XVIII vv. 130-135) e Hesíodo (*Teogonia*, vv. 25-26). Essa consciência é belamente ilustrada por Nietzsche (NT, §3) com a lição dada pelo personagem mítico de Sileno, um velho sátiro, a um humano: “o melhor de tudo para o homem é não ter nascido. Depois, o melhor é logo morrer”.

Se o drama trágico pode ser um autorretrato montado pelo grego, o papel destinado a ele próprio é o desses protagonistas. O herói funcionaria como um representante que os gregos fizeram para si, de si e de seu sofrimento – e por isso *o herói trágico pode ser considerado uma autorrepresentação*.

Mas então o paradoxo do trágico revela-se: se o sofrimento do herói é penoso e terrível, e se esse sofrimento é no fundo *nosso*, porque o grego iria ao teatro ver uma autorrepresentação *sua* ser destruída? Que prazer poderia ele tirar dessa experiência?

A resposta de Nietzsche é o célebre *consolo metafísico*: a plateia que do alto do anfiteatro contempla o palco, ao ouvir a extática música do coro, é levada a “imaginar-se a si mesmo como um coreuta” (NIETZSCHE, p.58) – isto é: ela identifica-se primariamente com o coro e apenas parcialmente com o herói (YOUNG, 1992, p. 46). As vozes e instrumentos arrebatam espectadores e o homem esquece-se, ausenta-se de seu papel cotidiano para acompanhar a ação enquanto Vontade/coro: “nós mesmos, somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentimos o seu indomável desejo e prazer de existir” (NIETZSCHE, 1992, p. 102).

O grego imerge na contemplação¹⁸ estética do desenrolar dos fenômenos no palco; a jornada do herói é o aparecer e desaparecer das formas. O homem descobre a “alegria pelo aniquilamento do indivíduo” (NIETZSCHE, 1992, p. 101) – no caso da tragédia, o recorrente evento narrativo que é a morte do herói:

o herói, a mais elevada aparição da Vontade, é, para o nosso prazer, negado, porque é apenas aparência, e a vida eterna da vontade não é tocada de modo nenhum por seu aniquilamento (NIETZSCHE, 1992, p.102).

¹⁸ O verbo grego “contemplar” (*theáomai*) compartilha raiz com “teatro” (*théatron*: “lugar para contemplar”).

O teatro dá lugar a um sacrifício simbólico, um sofrimento encenado em nome daqueles que promovem tal representação: “o herói trágico toma sobre o dorso o mundo dionísíaco inteiro e nos alivia dele” (NIETZSCHE, 1992, p. 124). Nos termos em que o problema foi apresentado, a melodia extática do coro trágico *ausenta* o grego de si para que então o herói entre em cena *substituindo-o* – até que morra como uma oferenda expiatória:

Esse mesmo mito trágico sabe libertar-nos, na pessoa do herói trágico, da ávida impulsão para esta existência e, com mão admoestadora, nos lembra de um outro ser e de um outro prazer superior, para o qual o herói combatente, cheio de premonições, se prepara com sua derrota e não com suas vitórias. (NIETZSCHE, 1992, p. 124).

O grego que emerge da autorrepresentação é afirmado *como* fenômeno da Vontade – e o herói é sua simbolização. A autorrepresentação não só parece de fato acontecer, como tem justificação: para o grego, trata-se de reagir aos impulsos de uma Vontade que afirma sua vida eterna para além de toda a aparência¹⁹.

5. Problema da autoria

No entanto, é necessário enfrentar uma última questão, que poderíamos chamar de o “problema da autoria”. Se lembrarmos a filosofia de *NT*, exposta de início, aceitando que a arte é sempre uma expressão de autorrevelação da Vontade, então concluiremos que nada daquilo que é artisticamente criado no mundo é realmente de autoria do ser humano. Na verdade, o que haveria sempre é o artista-natureza admirando sua obra-mundo. Ora, se os gregos não

¹⁹ Seria possível adotar uma interpretação mais psicológica de *NT*, em que a Vontade é apenas uma metáfora para estados mentais ocorridos em situações de multidão, embriaguez, sentimentos coletivos e no amor sexual. Young (1992) e Ridley (2007) argumentam contra a tentativa de se ler a obra por tal viés. A própria ideia de um consolo explicitamente dito *metafísico* deve ser suficiente para adotarmos essa posição.

eram os autores da autorrepresentação trágica, então esta nunca poderia ser tal qual – o que joga uma pá de cal sobre a hipótese da autorrepresentação. Só poderíamos falar com alguma propriedade de autorrepresentação se considerássemos a arte como uma representação *da Vontade pela própria Vontade* – e não dos gregos pelos gregos, como suposto.

Os trechos que constituem o “problema da autoria” não são poucos. Nietzsche (1992, p. 61) qualifica o coro satírico, por exemplo como “imagem e reflexo da natureza [isto é, da Vontade] em seus impulsos mais fortes”, e não nossos. Ademais, quando o homem canta e dança a “deliciosa satisfação [é] do Uno-primordial” (NIETZSCHE, 1992, p. 31).

Tanto o impulso dionisíaco quanto o seu par apolíneo:

[...] são poderes artísticos que, *sem a mediação do artista humano*, irrompem da própria natureza, (...) [e] independem de qualquer conexão com a altitude intelectual ou a educação artística do indivíduo (NIETZSCHE, 1992, p. 32, ênfase do original).

Em resumo: “todo o nosso saber artístico é no fundo inteiramente ilusório” (NIETZSCHE, 1992, p. 47). Como se ainda restassem dúvidas, Nietzsche afirma na mesma passagem que “toda a comédia de arte não é absolutamente representada por nossa causa, para a nossa melhoria e educação, tampouco somos os efetivos criadores desse mundo da arte”, só havendo um “único criador e espectador dessa comédia da arte, [que] prepara para si mesmo um eterno desfrute”.

6. Conclusões

Por tudo o que foi visto, está claro que *O nascimento da tragédia*, em primeiro lugar, não deixa margem para interpretarmos a música como autorrepresentação. Como mostrado, isso se dá em razão da própria natureza da música. Em segundo lugar, quanto à tragédia, ainda que pudéssemos vislumbrar

o herói trágico como um representante dos gregos, criado pelos mesmos, essa leitura é seriamente abalada pelo “problema da autoria”. Ora, se não há autor para representar a si mesmo, então a autorrepresentação sequer é possível.

Com algum esforço, o problema da autoria poderia ser tratado se estabelecêssemos uma distinção entre autores primeiros e últimos, digamos. No entanto, Nietzsche (1992, p. 44) rechaça, em uma longa exposição, até mesmo a poesia lírica, em primeira pessoa: “subjetividade, no sentido dos estetas modernos, é uma ilusão”. De modo que as declarações de Nietzsche tornam difícil uma compatibilização entre o problema da autoria e a hipótese da autorrepresentação.

A rigor, a saída de si que ocorre com o êxtase dionisíaco, bem como a encenação trágica, não tornam presente um novo e outro grego; elas dão lugar à Vontade, representada na música, no palco – e até mesmo na figuração e na poesia. Ambas as artes dionisíacas e apolíneas são, portanto, metafisicamente incapazes de gerar representações autênticas de seus autores. Como mencionado, é apenas em outro sentido que poderíamos tentar falar de autorrepresentação: por parte da Vontade.

Logo, não se encontra em *O nascimento da tragédia* um modo de interpretar as expressões do impulso dionisíaco, incluindo a arte trágica, como impulsos de autorrepresentação artística entre os gregos.

Referências

- ARALDI, C. L.. As criações do gênio: ambivalências da "metafísica da arte" nietzschiana. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 119, p. 115-136, 2009.
- DEBRAY, R. *Vida e morte da imagem*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- DODDS, E. R.. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.

- FESTUGIÈRE, A.-J.. *Études de religion grecque et hellénistique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.
- GERNET, L. Dionysos et la religion dionysiaque. In: *Révue des études grecs*, vol. 66, n. 309-310, p. 377-395, 1953. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1953_num_66_309_3315>. Acesso em: 01 de Junho de 2016.
- GOMBRICH, E. *Meditações sobre um cavalinho de pau ou as raízes da forma artística*. São Paulo: Edusp, 1999.
- NIETZSCHE, F. *A visão dionisíaca de mundo*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- RIDLEY, A. *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Art*. Abingdon: Routledge, 2007.
- SHAPSHAY, S. Schopenhauer's Aesthetics. In: ZALTA, E. (Org.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2012. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/schopenhauer-aesthetics/>>. Acesso em: 01 de março de 2017.
- WOLFF, F. Por trás do espetáculo. In: NOVAES, A. (Org.). *Muito além do espetáculo*. São Paulo: Editora SENAC, 2005, p. 16-45.
- YOUNG, J. *Nietzsche's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

A inquietante presença em *O Coração Delator*, de Edgar Allan Poe

*Thamise Silva da Rocha*¹

Introdução

Pode-se dizer que o trabalho de Edgar Allan Poe vem acompanhado de um eco de loucura, sendo possível ouvir o som de um corvo ao longe ou um coração que bate alto, evocando um relógio. Os ambientes descritos pelo autor, bem como as sensações experimentadas por suas personagens, fazem o leitor criar novos significados em seus respectivos imaginários.

Nascido em Boston, Massachusetts, em 1809, Poe ficou órfão precocemente. Adotado por Francis Allan e John Allan, seu sobrenome e educação foram modificados. Possuindo acesso ao ensino formal em instituições e diversos privilégios, sua juventude apenas sofre um impacto novamente em 1827, quando sua relação com o pai adotivo entra em confronto. Expulso de casa, o jovem parte e começa a se dedicar em maior grau aos seus escritos e também se torna alcoólatra, sendo este um dos principais motivos de sua morte.

¹ Mestranda em Teoria da Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, bolsista parcial pela CAPES. Endereço para contato: thamise.rocha@acad.pucrs.br

Entre obras de destaque, estão *William Wilson* (1831), *Os Assassinos da Rua Morgue* (1841), *O Mistério de Marie Rogêt* (1842), *O Gato Preto* (1843), bem como outras que passeiam entre os gêneros da poesia e da prosa. Publicado em 1843, *O Coração Delator*, também por vezes traduzido como *O Coração Denunciador* ou *O Coração Relator*, o conto mostra um monólogo de um assassino que é perseguido por um dos olhos do idoso o qual cuida.

Partindo dessa ideia principal, procura-se fazer a relação do que Edgar Allan Poe expõe em seu texto e a visão de Sigmund Freud sobre fatos cotidianos que se mostram não familiares.

O Inquietante de Freud

Sigmund Freud, conhecido como o pai da psicanálise, fundamenta a noção do sentimento *unheimlich* em seu texto de 1919. Termo pouco reconhecido pelos psicanalistas em geral, por não se relacionar com sensações agradáveis do estético, mas com algo que aparenta ser familiar e revela-se angustiante. Essa revelação, no entanto, não deveria ocorrer. Podemos dizer que o inquietante aparece em pequenos deslizes da vida, sendo sua condição oculta, secreta, escondida em algum lugar não óbvio para nós.

Variando de indivíduo para indivíduo, devido aos diferentes tipos de vivência, o inquietante pode se apresentar como situações, objetos, impressões e, até mesmo, pessoas. Além do elemento próximo da subjetividade humana, a própria tradução do termo se mostra dificultosa, pois a mesma pode variar de acordo com o idioma, afastando-se do sentido original do alemão.

Em busca de uma melhor definição para esse sentimento, o autor recorre aos conceitos de E. Jentsch. O psicanalista, assim como Freud, interessou-se por esse assunto, elaborando um estudo a respeito, onde coloca exemplos de fatores que trazem inquietação às pessoas. Um deles, salientado no texto, é sobre aquele que apenas aparenta estar vivo. Figuras de cera, autômatos e bonecos podem trazer essa sensação, pois mesmo sabendo da sua falta de vida, a

ideia de interagirem conosco assusta, justamente por apresentarem características tão familiares quanto à da existência humana.

Relacionando essa concepção a obras literárias, Jentsch valida os textos de E.T.A Hoffman como inquietantes. Em *O Homem da Areia*, Hoffman narra a respeito de uma figura catalisadora de efeitos: a boneca Olímpia, com suas características sobretudo humanas. Entretanto, a boneca não é o único fator que define como os eventos irão se estabelecer desconcertantes para as personagens e o leitor. Desta forma, apresenta-se o medo de ter os olhos roubados – função do Homem da Areia, que aterroriza as crianças no conto –, sendo este um elemento chave do *unheimlich*, como pode-se perceber no conto de Edgar Allan Poe que será abordado posteriormente. A presença desse temor, no entanto, pode se revelar em pessoas adultas que, de acordo com a psicanálise, é o substituto para o medo da castração, conceito estudado por Freud em suas obras antecedentes.

Também dispondo de sua origem no campo infantil das ideias, o “duplo” e o “sósia” possuem um caráter inquietante para nós. Otto Rank foi o principal estudioso do tema, autor da obra *O duplo (Der Doppelgänger, 2013 [1914])*, também contribuindo com o papel do espelho e da sombra nessa concepção. A fim de entender a respeito dessa questão, o autor coloca obras literárias como exemplos de lugares onde o duplo é perceptível e investiga como isso ocorreu, fazendo uso de tradições para mostrar quão antigas essas crenças são para o imaginário popular. Sobre isso, Freud explica:

São os do “sósia” ou “duplo”, em todas as suas gradações e desenvolvimentos; isto é, o surgimento de pessoas que, pela aparência igual, devem ser consideradas idênticas, a intensificação desse vínculo pela passagem imediata de processos psíquicos de uma para a outra pessoa – o que chamaríamos de telepatia –, de modo que uma possui também o saber, os sentimentos e as vivências da outra; a identificação com uma outra pessoa, de modo a equivocar-se quanto ao próprio Eu ou colocar um outro Eu no lugar dele, ou seja, duplicação, divisão e permutação do Eu – e, enfim, o constante retorno do mesmo, a repetição dos mesmos

traços faciais, caracteres, vicissitudes, atos criminosos, e até de nomes, por várias gerações sucessivas. (FREUD, 2010 [1919], p. 263)

Partindo dessa definição, podemos perceber como esse sentimento se revela conflituoso. Observando que não há nada mais familiar que nós mesmos, pois temos a ideia de que somos nossas próprias casas livres de fantasmas, também encontramos nesse lugar o que mais pode nos amedrontar se revelado de repente. Essa ideia possui relação com a sombra, sendo parte de nós mesmos. Como Rank (2013, [1914]) salienta, ela pode ser interpretada como um espírito protetor por muitas crenças devido ao seu caráter duplo. Mas, citando um estudo de Rochholz, essa concepção foi sendo transformada com o tempo, fazendo com que a sombra fosse um fantasma perseguidor, que apenas se realizaria com a morte do indivíduo. Na continuidade de sua investigação, Freud (2010, [1919]) argumenta que o angustiante pode vir de repressões passadas e também do seu retorno, quando eram creditadas como superadas.

A morte também está entre os exemplos concedidos por Freud para definir o inquietante. Assim como o retorno de antigas repressões, a volta dos mortos tem um efeito significativo igualmente. Implicitamente, quando se pensa no fim definitivo de algo, como o da vida, nossa única certeza, seu retorno pode desajustar. O medo dos mortos está vinculado a uma tentativa dos mesmos de nos levarem embora, transformando-nos em seres nas mesmas condições. Com os dados fornecidos até aqui, é possível aproximar a obra *Coraline* (2009), de Neil Gaiman, com o texto freudiano. Nessa novela de conteúdo fantástico, a protagonista encontra em sua própria casa – o lugar mais oposto a *unheimlich* possível, na crença popular – uma porta para outro mundo, onde tudo parece melhor. Lá, temos a noção do duplo: há uma Outra Mãe e Outro Pai, com quem sua relação é mais próxima que a do mundo real. Concebendo isso, sua Outra Mãe oferece-lhe a chance de

continuar lá, visto que é contra a volta da menina até seus verdadeiros pais, reforçando a condição do retorno apresentada por Freud. Assim, ela deveria trocar seus verdadeiros olhos por botões, como os dos Outros Pais. Portanto, o conflito ocorre pela decisão de Coraline de não optar pelos “duplos” e não ter seus olhos retirados, aspectos ligados ao inquietante.

Ligado ao retorno, uma sensação provedora do sentimento inquietante é o medo de ser enterrado vivo por engano, classificado como “a mais inquietante de todas” (FREUD, 2010 [1919], p.271). A psicanálise, todavia, explica esse fenômeno com o retorno ao ventre materno, sendo nossa primeira casa, um lar livre de qualquer tipo de angústia. Sendo este um inquietante da vivência, tal qual os complexos infantis e o medo da castração, Freud decide diferenciar este tipo de *unheimlich* do trazido pelas obras de ficção, como em *O Homem da Areia* (E.T.A Hoffman), *Coraline* (Neil Gaiman) e *O Coração Delator* (Edgar Allan Poe)

Segundo Freud (2010), o inquietante da ficção é mais amplo que o das vivências, pois engloba o mundo inteiro do segundo e ainda mais elementos que não se encontram apenas no mundo real. Para ele, “na literatura não é inquietante muita coisa que seria se ocorresse na vida real, e que nela existem, para obter efeitos inquietantes, muitas possibilidades que não se acham na vida” (FREUD, 2010 [1919], p.276). Posto isso, há a liberdade do escritor criar diferentes formas do mundo, dispondo de vários elementos para auxiliá-lo.

Assim sendo, pode-se dizer que sem o efeito *unheimlich*, não haveria literatura. A inquietação causada por ela, fazendo com que tenhamos que nos expressar com a palavra, a fim de libertar-se dessa condição, fazer com que ela assombre também o papel.

O Inquietante de Edgar Allan Poe

As populares últimas palavras de Edgar Allan Poe trouxeram muitas dúvidas. *Senhor, ajudai a minha pobre alma* foi a frase

proferida pelo autor quando foi encontrado na rua no fim de sua vida (BECKER, LAITANO, 2009). O sentimento do inquietante que acompanha sua vida também está presente em suas obras, uma vez que elementos do cotidiano se apresentam de forma aterrorizante através do texto.

Em uma narrativa em primeira pessoa, o conto *O Coração Delator* apresenta uma atmosfera que exemplifica o que Freud coloca em seu estudo. Aqui, a presença do olho é a motivação para um assassinato; sendo assim, um sentimento inquietante que é levado ao extremo, indo além de algo que se manifesta dentro da mente de um indivíduo e, dessa forma, transportando-se ao mundo prático.

No monólogo, o homem cujo nome não é revelado oferece ao leitor todos os detalhes de como tirou a vida do idoso o qual cuidava. Segundo ele, era capaz de ouvir todas as coisas do mundo por ter a audição aguçada depois do ocorrido. Com isso, é importante enfatizar um aspecto tão cotidiano em nossas vidas: o dos sentidos, observando que a capacidade de escutar está inclusiva nesses fatos, bem como a visão do idoso que tanto intriga o narrador. Levando em consideração que perceber os sons no ambiente não incomoda nossa percepção, ouvir tudo o que ocorre seria enlouquecedor, bem como o narrador descreve.

A ideia do assassinato perseguia seu imaginário, mesmo sabendo que não havia motivos para tirar a vida do senhor, pois o mesmo se apresentava dócil e nunca havia tratado seu ajudante de forma indevida. O problema, então, era um de seus olhos. Dessa forma, ele o caracteriza: “Tinha o olho de um abutre - um olho azul-pálido recoberto por uma película. Sempre que pousava sobre mim, meu sangue congelava; e assim, por etapas - muito gradualmente -, decidi tirar a vida do velho e, dessa forma, livrar-me do olho para sempre.” (POE, 2004 [1843], p.179). Por várias noites, o homem tentara matar o “velho” – como assim é chamado -, mas não conseguia por não estar deparado diretamente com o olho que julgara maligno.

Para a psicanálise, o olhar tem um viés contrário do qual é mostrado no conto. Dessa maneira, o órgão seria o responsável pelos desejos sexuais dos seres humanos, já que está ligado à curiosidade, ou seja, aos prazeres *voyeurísticos*. Por conseguinte:

O olho (funcione ou não), a ação de ver e ser visto, assim como todos os órgãos que incluem o olhar, se tornam zonas erógenas, quando, de um lugar de troca e de localização dos cuidados maternos, passam a ser, pela implantação de algo externo no funcionamento endógeno do organismo, lugares de fantasias inconscientes, objetos do psiquismo clivado do adulto, ou seja, passam a servir de apoio para a pulsão escópica. (CAMARGOS, 2008, p.113)

No entanto, há o efeito contrário para Poe: o olho oferece horror, afastando-se consideravelmente do erótico. Retomando a importância dos sons, eles acompanham o homem quando finalmente consegue atingir seu objetivo, na oitava noite em que visitara o quarto enquanto o velho dormia. O coração, então, batia alto e saía do plano interno para assombrar o ambiente.

Logo após o ocorrido, o corpo foi escondido e estaria imperceptível, não havendo provas para incriminar o homem. Entretanto, três policiais chegam entram na casa na mesma madrugada, fazendo com que o assassino se preocupe. Chegando ao desfecho da história, o mesmo assume o que efetuou devido ao som que não o deixava pensar. Pela segunda vez, o *unheimlich* o leva a situações extremas: a capacidade de ouvir sai do controle quando vem relacionada a uma sutil culpa ou, ainda, por a perturbação não ter cessado completamente mesmo depois de ter derrubado a cama pesada em cima de seu empregador. Dessa vez, o coração que bate de forma inquietante entrega o narrador às autoridades, sendo o motivo do título.

Assim, da mesma maneira que o *unheimlich*, o momento em que o caos se revela no conto é quando o assassino assume sua culpa perante o ocorrido, algo que ele escondia embaixo do chão. Assim, é

possível a relação com o texto de Freud, uma vez que o inquietante familiar está em lugares escondidos e, de repente, bate como um coração que denuncia.

Conclusão

A partir dos estudos freudianos sobre o estranho familiar, é possível a relação com o forte conto *O Coração Delator*, de Edgar Allan Poe. Indo além da popularidade do escritor por sua vida desassossegada, consciente do *unheimlich* que somos a nós mesmos, acredita-se que sua obra possa ter vida própria, muito além daquela deixada por ele aos 40 anos de idade, em Londres.

Entre um cenário de extremo terror psicológico e o constante incômodo de algo tão familiar quanto os olhos ou os sons, o conto de Poe não suscita uma leitura fácil. Dessa maneira, é preciso apropriar-nos do que o psicanalista propõe em seu texto. Em *O Inquietante* (2010), Freud vai além de estudos superficiais sobre o tema e investiga as maneiras com que ele aparece em nossas vidas. Considerando bonecos que parecem ter vida própria, o conceito de duplo bastante analisado por Otto Rank, aparição de fantasmas, medo dos mortos que voltam à vida para nos levar onde vivem, efeitos de repressões e medo humano de ser enterrado vivo, Freud traça elementos que nos causam o sentimento inquietante.

Fazendo a relação entre Filosofia e Literatura, somos capazes de dizer que ambas as disciplinas trazem novos questionamentos quando entramos em contato com elas. Durante a leitura de *O Coração Delator*, de Edgar Allan Poe, e *O Inquietante*, de Sigmund Freud, a realidade se apresenta em um lado desconhecido que não é sempre perceptível. Portanto, o que nos tira do lugar continua sendo aquele momento em que nos escapa pelos dedos do familiar.

Referências

- BECKER, C.L., LAITANO, P.E. O clássico Edgar Allan Poe. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 7-10, abr./jun. 2009.
- CAMARGO, L. *A Psicanálise Do Olhar: do ver ao perder de vista nos sonhos, na pulsão escópica e na técnica psicanalítica*. 2008. 151 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2008. Disponível em: http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/VCSA-7WNMQC/disserta__o.liliane_camargos.pdf?sequence=1> Acessado em: 02 de setembro de 2017.
- CORALINE E O MUNDO SECRETO. Direção de Henry Selick. Produção de Henry Selick. Estados Unidos, 2009
- FREUD, S. *O inquietante*, in: Obras completas vol. XIV. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010
- RANK, O. *O duplo*. Traduzido por Erica Sofia Luisa Foerthmann, Fernanda Scheerent, Jorge Jonas Jankus, Mauni Oliveira, Miriam Inês Welker e Théon Amon. Porto Alegre: Dublinense, 2013.
- POE, Edgar Alan. O coração denunciador. In: CALVINO, Ítalo (Org.). *Contos fantásticos do século XIX: o fantástico visionário e o fantástico cotidiano*. Trad. Paulo Schiller. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

As Reflexões de Paul Valéry a respeito da Ditadura

João Francisco Cortes Bustamante ¹

1. Introdução

Paul Valéry, nascido em Sète, na França, em 30 de outubro de 1871 e falecido em Paris em 20 de julho de 1945, foi poeta, ensaísta e escritor. Membro eleito para Academia francesa em 1925 e autor de obras publicadas e reconhecidas, entre elas, *L'introduction à la méthode de Léonard de Vinci* (1894), *La soirée avec Monsieur Teste* (1896), *La Jeune Parque* (1917) e o cartapácio *Cahiers* (obra póstuma, 1970/1988), bem como o poema *Le Cimetière marin* (1920), Paul Valéry não é reconhecido como autor de escritos políticos, sociológicos ou econômicos ao mesmo tempo em que o extenso legado na poesia e na arte o configura mais próximo do artista do final do século XIX e da primeira metade do século XX. Artista compreendido como o ser humano engajado no meio de poetas, escritores, jornalistas, da vida boêmia, das conversas com os amigos e da interação constante entre a vida profissional e a vida pessoal. Desse modo, Paul Valéry desenvolverá de modo esparso ensaios sobre temas concernentes à Política, à Sociologia e à Filosofia. Contudo, os ensaios valeryanos não se configuram em classificações

¹ Graduando em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: joao.bustamante@acad.pucrs.br .

científicas porque Paul Valéry não escrevia a fim de conceber uma teoria ou uma conceituação sobre os temas. Ao contrário, a característica singular de Paul Valéry é escrever como meio de fluidez constante *daquilo que chega/acontaça* – *c’est qui arrive* – sem a preocupação de se moldar em cânones de escolas literárias ou políticas ou filosóficas ou sociológicas. A expressão de escrita livre, entretanto, não significa desordem nem incoerência. A escrita de Paul Valéry é uma ordem de fluidez do espírito², do seu espírito em prol daquele que escreve e daquele que o lê porque “À luz de sua época, é a vida do espírito sob todos seus aspectos que se tornam fonte de apelo e inquietação” (CORTÉS, 2016, p. 23).

A partir desse escopo, se compreende que a obra ampliada *Regards sur le Monde Actuel et autres essais* (1945) é justamente as visões – *Regards* – do escritor Paul Valéry sobre o que vivenciava no período entre a I Guerra Mundial (1914-1917) e a II Guerra Mundial (1939-1945). Essa obra ampliada apresenta uma série de artigos sobre temas diversos que abrangem desde a liberdade, passando pela história, arte, Paris, universidades até a França. É na segunda edição, em 1945, que ocorre o acréscimo de novos artigos, entre os quais, o artigo publicado em 1934 que versa sobre “*L’Idée de dictature*” e o de 1938 sobre “*Au sujet de la dictature*”. Assim, o presente trabalho concebe a possibilidade de vincular ambos os artigos com o intuito de configurar a compreensão de ditadura política para Paul Valéry em termos de vivência como observador do momento político na Europa da década de 1930.

2. Ditadura: o espírito e a ação

O artigo escrito em 1934, “*L’Idée de dictature*”, é resultado do convite recebido para fazer o prefácio do livro *Salazar – Portugal e seu chefe* de Antonio Ferro a respeito do ditador português Antonio

² Neste artigo adota-se a compreensão de espírito para Paul Valéry “(...) como algo sempre em *circunstância*, em *situação*, num dado tempo e espaço, em sua fragilidade real, extremamente condicionado a si mesmo, aos outros e ao mundo” (PIMENTEL, 2008, p. 33).

Oliveira Salazar³. Cabe salientar que o momento da escrita do prefácio e edição do livro de Antonio Ferro ocorre após a assunção de Antonio Salazar ao poder em Portugal, oficialmente estabelecida em junho de 1932, e, a despeito de se apresentar como ditador nos momentos iniciais como governante, Paul Valéry não viverá para observar a totalidade da ditadura de Salazar que durou mais de 40 anos, uma das mais longevas da Europa, ao culminar com a queda na Revolução dos Cravos em 1974.

Além disso, a década de 1930, especialmente, configura a política na Europa marcada pelo surgimento de ditaduras em alguns países diferentemente da tradicional política monárquica ou parlamentar vivenciada. Além do caso de Portugal, se salienta a ascensão de Adolf Hitler como chanceler em 1932 e como ditador em 1934 na Alemanha, a instabilidade política no início de 1930 na Espanha que culmina na Guerra Civil (1936-1939), a política apaziguadora de Albert Lebrun (1932-1940) na França e o contexto da crise de 1929 com a quebra da bolsa de Nova York e as consequências econômicas tanto para os Estados Unidos quanto para a Europa. Esse intenso momento político vivenciado de perto por Paul Valéry repercute nos seus escritos porque “Como é possível notar, ao longo de todo seu percurso intelectual, especialmente a partir do período entre-guerras, Valéry coloca lado a lado pontos relacionados ao pensamento humano com a política” (RIBEIRO, 2013, p. 4).

É esse período de intensa modificação na política mundial e, especificamente, na Europa que acarretará ao observador Paul Valéry a análise sobre a ditadura. Como arguto perscrutador do espírito, o escritor expressa de início a compreensão da política como aquele que o vivencia e não como o especialista ou teórico do tema e, igualmente, sem deixar de ironizar a própria condição quando afirma que “Eu não sei nada quase da política prática, onde

³ A repercussão da ascensão de Antonio Oliveira Salazar impacta não somente em Portugal, mas em outros países europeus, pois passa a ser “(...) um dos principais intérpretes do corporativismo autoritário europeu” (SANTOS, 2016, p. 63).

eu presumo que nela nós encontramos tudo aquilo do qual eu fujo” (VALÉRY, 1945, p. 77)⁴.

De modo sutil, o escritor francês compromete a política com a vivência de cada um. A política é inescapável e se torna um invólucro ao ser humano. Por isso, mesmo que minimamente, todo ser humano tem compreensão sobre a política. Nesse sentido, Paul Valéry não foge do seu estilo de escrita porque ao escrever sobre política e, especificamente sobre ditadura, vive o que escreve e pratica o que escreve – política como prática – sem se prender aos conceitos políticos.

Não há dúvida de que Paul Valéry mesmo sem ser um teórico da política compreende os elementos tradicionais e, como consequência, lidará no artigo “*L’Idée de dictature*” com o Estado, o governante, o governar, a ação política e a ditadura. Ao mesmo tempo, haverá a acomodação desses elementos tradicionais às visões – *Regards* – valeryanas, principalmente, quanto ao espírito.

Nessa compreensão, o Estado está concebido como organicidade em que seus elementos, suas partes são engrenagens que põem em funcionamento esse Estado. Indivíduos, instituições, grupos, setores e tantos outros componentes encontram-se na disputa de interesses e necessidades para tanto proporcionar ordem como substância ao Estado. Para o autor, é na ausência de um sentido, de um rumo, de uma ordem racional que emerge a ditadura, primeiramente, como ato do espírito, pois o espírito age diante da *des*-ordem, da organicidade que havia e não há mais, da autoridade perdida. A ação do espírito como resposta é a imagem da ditadura em que, segundo o escritor, “Esta resposta é um fato incontestável” (VALÉRY, 1945, p. 79)⁵.

A ditadura manifesta-se como uma imposição da razão por via da ação do espírito. Desse modo, a ditadura é subjacente a cada

⁴ Tradução do autor. O original é: “Je ne sais rien presque de la politique pratique, où je présume que l'on trouve tout ce que je fuiss”.

⁵ Tradução do autor. O original é: “Cette réponse est un fait incontestable”.

indivíduo como forma de retornar ao caminho, ao rumo, à ordem. Não importa quem esteja no poder, qual seja o governo, muito menos o regime, há uma espécie de julgamento por parte do espírito.

O ponto chave para Paul Valéry é a divisão da ditadura. Enquanto cada um detém como ato racional manifestada pelo espírito a ditadura como se fosse um elemento latente sempre à espreita para se manifestar, a personificação do ditador detém não somente essa ditadura como todos detém, mas também o poder político. Para o escritor francês, o ditador reúne a capacidade de conciliar ditadura, como ação do espírito, ao mesmo nível do poder político a fim de colocar em prática, de ser um processo prático. Não é casual que o exemplo citado por Paul Valéry é de Napoleão Bonaparte como a representação de poder, de ação, de organização, de ordem enquanto age também no silêncio, nas ideias, no encantamento.

Assim, o autor francês passa a diferenciar a ditadura da figura do ditador. Há uma especialidade, superioridade no ditador em relação aos demais indivíduos, não no sentido político ou social, mas no sentido de como a mesma ditadura existente em cada indivíduo adquire um diferencial no ditador.

3. O Ditador

Paul Valéry destaca no artigo “*Au sujet de la dictature*” publicado em 1938 a inevitabilidade de relacionar política com homem e sociedade. Essa inevitabilidade apresenta-se como a compreensão individual de que política é uma relação de organicidade, ou seja, a política é movimento de peças coordenadas e complementares, mas, também, dos seus contrários. Ordem e desordem, ação e inação, decisão e indecisão, entres outros são elementos da política, mas não desvinculados do indivíduo. Ao contrário, é em cada indivíduo que se manifesta os contrários da política. Assim, esses movimentos contrários da política por serem

individuais geram a inevitabilidade de ação individual. O espírito sentirá o complemento ou o contrário da política.

A diferença entre o ditador e os demais indivíduos corresponde ao espírito manifestar a ditadura, comum a todos, ao poder político como processo prático em que o contrário não está concebido. Desse modo, o ditador é superior aos demais indivíduos, mas não apenas no sentido político tradicional, sistemático, governamental. O ditador é o detentor da união e reunião da coordenação e do complemento da política como máquina e sem haver movimentos contrários em *si mesmo*. Enquanto os indivíduos agem e reagem com os movimentos contrários em formar noções de ordem e desordem, ação e inação, por exemplo, o ditador não detém a concepção dos contrários. Ao ditador, o caminho é único, unido e uníssono. Como afirma Paul Valéry, “O ditador permanece enfim o único possuidor da plenitude da ação” (VALÉRY, 1945, p. 87)⁶.

A concentração da ação no ditador é coadunada com a forma de organização social de a política contemplar os indivíduos como números e coisas, arranjadas como peças a bel-prazer do comando político. O ditador reúne a condição de formar, montar a sociedade desejada em que “Há o artista no ditador, e a estética nas suas concepções” (VALÉRY, 1945, p. 82)⁷. A ação do ditador consiste em acomodar como um amálgama a sociedade a fim de uma ordem. Para isso, o ditador como espírito superior consegue coordenar, reger, equilibrar todos os demais espíritos para convergir à ordem em ações tanto da realidade quanto do imaginário. Ao mesmo tempo, as relações sociais marcadas pelo tempo histórico do século XX cada vez mais demandante de liberdade e de trabalho, entre pressões sociais e produtivas e na gangorra do individual e do coletivo reforçam a ação do ditador.

⁶ Tradução do autor. O original é: “Le dictateur demeure enfin seul possesseur de la plénitude de l'action”.

⁷ Tradução do autor. O original é: “Il y a de l'artiste dans le dictateur, et de l'esthétique dans ses conceptions”.

Paul Valéry concebe que a liberdade transforma-se em mais um elemento vulnerável à ditadura. Ao não ser completamente entendida, compreendida e muito menos desenvolvida de modo individual e coletivo, a liberdade é facilmente perdida e cedida à ditadura. Além disso, o autor expressa a própria dificuldade de efetivar a liberdade nos povos e nos indivíduos justamente em época, década de 1930, premida por vivências presas ao tempo moderno de máquinas, tecnologias, trabalho e rigidez produtiva. É inegável a influência na percepção de Paul Valéry do crescente desenvolvimento produtivo tendo em vista ser um homem nascido no século XIX, exatamente no ano da Comuna de Paris, 1871, e falecer no século XX, no ano do término da II Guerra Mundial. A liberdade apresentava-se em contexto europeu em que os Estados eram frágeis, os sistemas econômicos produtivos crescentes e a política disputada por diversas correntes ideológicas. Desse modo, na concepção valeryana, o ditador manipula a liberdade no mesmo sentido de que indivíduos são coisas e números.

Por isso, como observador do seu tempo, Paul Valéry destaca no artigo “*Au sujet de la dictature*” de 1938 a derrocada das democracias e o poder de atração exercido pelas ditaduras. Na expressão do autor, “É notável que a ditadura seja no presente contagiosa, como foi outrora a liberdade” (VALÉRY, 1945, p. 89)⁸. Em período instável e já marcado por guerras no âmbito europeu, Paul Valéry parece vivenciar que a *ideia de ditadura* projeta-se crescentemente no *sujeito da ditadura* em que os indivíduos manifestam por meio da razão o desejo de ordem da sociedade, porém uma razão que é ação do espírito e, por sua vez, ditadura. Dessa forma, não é estranho para o autor francês o apoio dos indivíduos ao ditador porque não há a figura messiânica ou extraordinária do ditador, mas, sim, o ditador como o sagaz, o

⁸ Tradução do autor. O original é: “Il est remarquable que la dictature soit à présent contagieuse, comme le fut jadis la liberté”.

inteligente, o ágil, o organizador, ou seja, o poder político como tal na expressão do *sujeito da ditadura*.

4. Conclusão

Paul Valéry vivencia a ditadura como observador e integrante de uma Europa marcada por mudanças políticas significativas na década de 1930. O autor, sem negar que lida com um tema da política, realiza uma compreensão da ditadura não restrita aos moldes políticos e sociológicos. Ao contrário, Paul Valéry instiga observar e encontrar, se possível, o que há de ser humano e de espírito na ditadura. Desse modo, o escritor relaciona diretamente ditadura como expressão do espírito em que há uma ênfase na política como prática. A atenção de Paul Valéry é para a vivência política dos indivíduos porque é nela que o autor perscruta os temas de sua análise: ação, espírito, liberdade, ditadura.

Ao privilegiar o indivíduo e, principalmente, o espírito como eixo de compreensão da ditadura, Paul Valéry convida a encontrar em cada um dos indivíduos o que há de ditadura. Por isso, a política é mais vivência e ação em que o espírito exporá traços seja de ditadura seja de qualquer correspondente ao processo prático do indivíduo.

A despeito de o ditador deter um diferencial em relação aos demais indivíduos, o autor francês expõe que não há ditador sem apoio dos indivíduos. Ao mesmo tempo em que esse apoio advém de instâncias políticas e sociais, é, também, um apoio decorrente de uma ditadura em cada espírito, cuja consequência é direcionar a exposição da ditadura individual no ditador. Como consequência, o ditador é ungido à instância máxima não somente no âmbito político e sociológico, mas também de representação como líder, organizador, administrador e centralizador de ação.

Os indivíduos diante do ditador são meros números em que manipulação e adestramento são partes da organização do Estado. Paul Valéry concebe uma linha tênue de manutenção do poder ao ditador, cuja ação requer capacidade de ordenamento de indivíduos que são

lidados como números e coisas. Qualquer perda de ação, o ditador deixará de ser ditador; qualquer ação antecipatória de mudança política, o ditador agirá em prol de uma transição política. Não se torna, portanto, estranho ao autor francês a importância da ditadura na década de 1930 no mesmo patamar de um tema como liberdade.

Ao assumir uma aproximação de compreensão como a realizada por Paul Valéry, não se requer conceber ditadura como fechado à política ou à sociologia. Ao contrário, cabe investigar como o indivíduo, por meio do espírito e da ação, pratica a política de modo que a ditadura política seja um traço do espírito. É um convite realizado por Paul Valéry para que se saia de cânones marcados por conceitos e sistemas em que nem sempre conseguem ser referentes de análise.

Referências

- CORTÉS, O. N. P. A criação poética na perspectiva de Paul Valéry. In: *Scriptorium*, Porto Alegre, vol. 2, n. 1, p. 22-31, jan./jun. 2016.
- PIMENTEL, B. A. F. *Paul Valéry – Estudos filosóficos*. [manuscrito]. Tese (Doutorado em Filosofia). 187f. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- RIBEIRO, D. F. Razão, ciência e anarquismo na obra de Paul Valéry. In: *Memórias – Colóquio Internacional Ciência e Anarquismo*, São Paulo, nov./dez. 2013. Disponível em: <<https://cienciaeanarquismo.milharal.org/files/2013/12/Falkemback.pdf>>. Acesso em: 25 de agosto de 2017.
- SANTOS, J. R. Breves considerações sobre a recepção de Antônio Oliveira Salazar no Panorama Intelectual da Nova Ordem dos anos 30. In: *Oficina do Historiador*, Porto Alegre, EDIPUCRS, vol. 2, n. 9, p. 61-78, jul./dez. 2016.
- VALÉRY, P. L'Idée de dictature. In: VALÉRY, P. *Regards sur le monde actuel et autres essais*. Edição n. 1. Paris: Éditions Gallimard, 1945, p. 77-84.
- _____. Au sujet de la dictature. In: VALÉRY, P. *Regards sur le monde actuel et autres essais*. Edição n. 1. Paris: Éditions Gallimard, 1945, p. 85-90.