UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEORIA GERAL DO DIREITO

DIREITO E ESTÉTICA

PARA UMA CRÍTICA DA ALIENAÇÃO SOCIAL NO CAPITALISMO

Tese, na área de Filosofia e Teoria Geral do Direito, realizada sob orientação do Prof. Eduardo Carlos Bianca Bittar e apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, com vistas à obtenção do título de Doutor em Direito.

OSWALDO AKAMINE JUNIOR

SÃO PAULO

2012

Para Renata

AGRADECIMENTOS

Ao **Prof. Eduardo Carlos Bianca Bittar**, pela imensa generosidade e excepcional acolhida.

Ao **Prof. Alaôr Caffé Alves**, pelo apoio paternal.

Aos amigos **Celso Naoto Kashiura Jr., Vinicius Gomes Casalino, Tarso Menezes de Melo, Josué Mastrodi Neto, Edmar Tetsuo Yuta, Jonathan Erik Von Erkert e José Antonio Siqueira Pontes**, por estabelecerem padrões por mim inalcançáveis de sapiência e amizade.

À **Karl Marx e Friedrich Engels**, pela crítica implacável da sociedade moderna.

À **Peter Dennis Blandford Townshend**, pela inspiração.

Ao **Lucas** e à **Isabela**, que me ensinaram a apreciar os dias como nunca pensei ser possível.

E, finalmente, expresso minha eterna gratidão à minha companheira de vida, a amada **Renata Facchini Lellis**, pelo amor, o companheirismo e, sobretudo, pela infinita paciência.

Dixi et salvavi animam meam.
Aut non.

SUMÁRIO

Introdução.....	1
Movimento I	
O fetichismo jurídico e a regressão do indivíduo.....	20
I – Teoria tradicional e a crítica marxista do direito.....	27
II – O fetichismo da mercadoria.....	31
III – O fetichismo jurídico.....	39
IV – A regressão do indivíduo.....	67
Movimento II	
Arte e crítica social.....	88
Movimento III	
Sujeito de direito e criação artística.....	135
Direito e indústria cultural.....	149
Conclusão	
Ou “à guisa de conclusão”.....	162
Bibliografia.....	168
Resumo.....	175
Abstract.....	176
Résumé.....	177

INTRODUÇÃO

Beber champanha e ouvir música não constituem consumo produtivo, embora o primeiro possa produzir alguma “ressaca” e a segunda uma “recordação”. Se a música é boa e o ouvinte entende de música, o consumo da música é superior ao consumo de champanha, ainda que a produção desta última seja um “trabalho produtivo” e o daquela não o seja.

Karl Marx (1980: 281)

Esta é uma tese que se reivindica *marxista* e *pachukaniana*. Em linhas gerais, o que examino ao longo de todo o texto é a especificidade histórica do direito: a discussão que aqui empreendo diz respeito à natureza *moderna* da *forma jurídica*, com o objetivo de compreender o papel que o direito assume na realidade e as maneiras pelas quais permite a mediação dos conflitos sociais. Esta é uma tarefa intrincada, que somente pode ser efetivamente cumprida por meio do exercício crítico, com necessária radicalidade.

*

O direito, usualmente, é compreendido como uma espécie de técnica de controle social, que se origina ou está intimamente relacionada com as regras de comportamento que são impostas pelas autoridades. Em outras palavras, uma dada ordem social, politicamente estabelecida, seria organizada a partir de normas sancionadas pelo poder público, de forma que caberia ao jurista a tarefa de sistematizar, mediante a construção de categorias e saberes próprios, esse feixe de imperativos em um ordenamento jurídico. Nesse campo, uma filosofia do direito estaria voltada à problematização das questões práticas aí suscitadas, com vistas à enunciação de princípios que pudessem orientar a composição das normas e de valores que balizassem, em termos gerais, a inteligência do que seria desejável em uma ordem social e que deveria, portanto, prevalecer nas relações intersubjetivas. Por sua vez, a tarefa de uma ciência daí decorrente seria a de declarar a vinculatividade do todo e de cada elemento que compõe o sistema, bem como indicar modos específicos para conhecer os significados lógico-formal e lógico-material das regras positivadas. Por fim, aos profissionais da área, devidamente imbuídos do espírito do direito e municiados pelos saberes produzidos em sua ciência, importaria a aplicação real das normas aos conflitos de interesse, no sentido de manter e/ou restabelecer a harmonia social.

Minha pretensão, nesta tese, é problematizar os fundamentos deste esquema. De plano, cumpre notar que, nele, encontram-se *inexplicavelmente naturalizadas* duas questões extremamente complexas. Em primeiro lugar, julgo que seja preciso examinar a existência de uma dada sociedade em que *a mediação jurídica seja necessária*. Por quais motivos deveria uma certa comunidade ser organizada por meio de regras postas por autoridades públicas e ter seus conflitos solucionados em tribunais? Seriam as normas jurídicas elementos constitutivos de todas as formações sociais? Essas perguntas somente podem ser respondidas de maneira adequada se a análise se dirigir à *natureza* mesma do direito, buscando sua formulação essencial, que é dada na *história*, tendo em conta, portanto, que o fenômeno jurídico tenha sido *construído* socialmente. A outra questão que me parece candente diz respeito ao pressuposto *racional* subjacente à noção de direito. Se a expressão mais visível do jurídico envolve uma espécie de normatividade típica, está-se inarredavelmente nesse campo. Creio que esse aspecto tenha de ser necessariamente pensado a partir da própria *racionalização da sociedade* – o que, mais uma vez, implica voltar à história e nela encontrar elementos que permitam compreender de que maneira foi constituída a organização da realidade.

Por outro lado, é de se notar que o uso corrente do direito não oferece meios

adequados para responder a essas indagações. É bem verdade que, tendo alcançado certos desenvolvimento e autonomia, tanto a filosofia quanto a ciência do direito tornaram-se mais renitentes a essas reflexões, que, inicialmente, poderiam ser qualificadas como “exteriores” às preocupações primordiais do jurista. Na medida em que toda teoria deva, de algum modo, se vincular à prática, questões ligadas à história, à racionalidade e, mesmo, à sociedade, não deveriam ser primordialmente pensadas no direito, senão enquanto suporte para a solução de conflitos de interesse. Nesse prisma, aliás, deveria prevalecer – como, com efeito, é o que acontece – o aspecto dogmático do direito, porquanto a problematização de seus fundamentos, além de nada contribuir para a composição das desavenças, poderia produzir desestabilizações desnecessárias naquilo que vem se provando eficaz. Uma ciência aplicada, assim, deve partir, precipuamente, de seus axiomas e apenas ocasionalmente (e de modo motivado, em função de complexidades reais) rever seus postulados.

Mesmo no campo da filosofia do direito, onde, em tese, deveria haver espaço para o debate acerca dessas questões, essa tarefa é penosa. Embora, nesse terreno, temas centrais da vida encontrem algum tipo de acolhida – a liberdade, a individualidade, a sociabilidade, os valores sociais etc. –, a própria necessidade de dar tratamento específico para eles implica um fator limitante para a reflexão. Em outras palavras, a imposição de um marco racional que autonomize uma “filosofia do direito” em relação a uma “filosofia geral” impede que esse mesmo marco seja posto em exame. A consequência inevitável é a assunção arbitrária de noções bastante rarefeitas daqueles temas, em uma dinâmica insidiosa, que disfarça um movimento de *instrumentalização* desses conceitos com tintas filosóficas: assim, pensa-se, por exemplo, “liberdade” como um “bem jurídico” ou, então, aborda-se a “sociabilidade” a partir da sujeição às regras. No limite, chega-se a posições frágeis, questionáveis, sobre um eventual conceito de “sociedade” e, mais especificamente, sobre “natureza humana”, noção que acaba por se tornar o aparente corolário de todos os direitos. Não quero, no entanto, dizer que a reflexão propriamente filosófica tenha se tornado impossível na seara do direito. Ela é, mas, para tanto, é necessário, como sempre foi, recorrer a outras áreas, continuamente, em um esforço dirigido sempre ao âmbito mais universal. Assim, sem que se remeta a questão jurídica às suas implicações políticas, econômicas, religiosas, morais etc., a possibilidade de se incorrer na banalização ou nas simplificações reducionistas é muito grande. É preciso enriquecer o pensamento, torná-lo vigorosamente mais “complexo”, mas, nesse caminho, os riscos de idealizações e desvios são, evidentemente, inúmeros. Por isso, a remissão à materialidade, à totalidade social, tem de estar incorporada ao processo de reflexão. É nisso

que reside o apelo à crítica.

A reflexão que proponho tem de ser feita a partir da realidade atual. Parece razoavelmente óbvio que os instrumentos com os quais posso contar para examinar o direito têm de estar constituídos no presente. Assim, sem que se tenha uma noção minimamente clara e estruturada dos mecanismos que permitem a existência da sociedade moderna, toda esta tarefa estaria inviabilizada. Eis, então, meu vínculo com o marxismo: a crítica à economia política empreendida por Marx tornou possível a reflexão sobre os aspectos singulares da vida cotidiana em bases efetivamente materiais – e é nessa possibilidade que me fio. Nesse sentido, é a partir da produção social que se pode pensar as articulações das esferas do cotidiano e as determinações concretas, objetivas, que atuam sobre as condutas e quereres individuais.

Assim, a reflexão crítica que toma lugar em sociedades como as contemporâneas, cindidas em classes e fundadas na propriedade privada e no intercâmbio mercantil, tem de considerar, antes de mais nada, que elas sejam reproduzidas mediante processos radicalmente reificados e razoavelmente autonomizados. Em outras palavras, é preciso manter em conta, ao longo de todo o exame, que há, na vida moderna, uma espécie de complexidade que indica, basicamente, duas situações auto-implicadas. Primeiramente, e de forma mais superficial, aponta para o estado de coisas em que é possível que determinadas relações entre as pessoas sejam concretamente estabelecidas na vida social a partir de regras próprias e específicas, constituindo áreas aparentemente apartadas entre si: que seja possível entender um mesmo fato pelo seu sentido “jurídico”, “político”, “econômico”, “artístico”, “religioso” etc.. É o que se depreende, por exemplo, quando uma determinada atitude pode ser considerada perfeitamente legal, ainda que seja condenável moralmente e que possa gerar contrariedades políticas, implicando, portanto, por força da autonomização relativa das searas, um impacto específico na ordem das coisas. E, em um segundo sentido, também denota a parcelarização de valores e áreas de conhecimento e atuação, que operam no nível de constituição de processos importantes na reprodução da sociedade, exercendo as mais diversas mediações entre as pessoas¹. Para que alguém possa ingerir os nutrientes necessários à sua própria

1 A propósito, Lukács explica que “Enquanto os problemas da cooperação e convivência social dos homens são essencialmente ordenados segundo os costumes; enquanto os homens são capazes de regular por si mesmos seus carecimentos, espontâneos e facilmente identificáveis, sem necessidade de um aparelho particular (família e escravos domésticos, a jurisdição nas democracias diretas); *enquanto isso ocorre, não existe o problema da autonomia da esfera jurídica em face da econômica*. Tão-somente num grau superior da construção social, quando intervêm as diferenciações de classe e o antagonismo entre as classes, é que surge a necessidade de criar órgãos e instituições específicos, a fim de cumprir determinadas regulamentações do relacionamento econômico, social, etc, dos homens entre si. Uma vez constituídas tais esferas, seu funcionamento torna-se o produto de posições teleológicas específicas, que são certamente determinadas pelos carecimentos vitais elementares da sociedade (dos estratos que são decisivos em cada oportunidade concreta), mas que precisamente por isso se encontram com tais carecimentos numa relação de

manutenção, há, nas condições atuais, uma série de processos sociais inter-relacionados – produção, distribuição, divulgação, consumo, por exemplo – que se desenvolvem a partir de conhecimentos e práticas bastante específicas (engenharia, ciência e tecnologia, direito, administração de empresas e *marketing*, etc.). Em outras palavras, o prosaico bebericar de uma singela cerveja é, nas condições contemporâneas, um esforço hercúleo de todo o aparato social. Mais, é resultado da coincidência de um sem-número de processos que não são necessariamente determinados por um mesmo objetivo: o agricultor está mais preocupado com os insumos necessários ao plantio que com o uso que se fará do cereal, da mesma forma que o acionista da companhia cervejeira não tem a menor preocupação em saber a marca do caminhão utilizado pela transportadora, que, por sua vez, é cliente da mesma agência de publicidade que faz o comercial que interrompe a transmissão do *reality show* que entretém o trabalhador, que sorve goles da bebida que ajudou a produzir, muito embora seja apenas o responsável pela lubrificação das peças de uma máquina cuja finalidade ele apenas remotamente conhece.

O *primeiro ato histórico*² é assim qualificado por ser um ato mediado por uma série de processos produtivos³, que, por sua vez, existem em consonância com tantos outros, de caráter político, religioso, jurídico etc.. Cada parcela é, então, relativamente autônoma, não só no sentido de que possua objetos e *telos* específicos, mas também porque se constitui a partir do aproveitamento de elementos provenientes de outras. A divisão social do trabalho de caráter tipicamente capitalista, nesses termos, expressa simultaneamente a independência imediata e a dependência estrutural de cada uma dessas áreas: o trabalho social abstrato e o intercâmbio complexo de mercadorias são, dialeticamente, o princípio fragmentador e a essência que

heterogeneidade. (grifo meu)” (1972: 129)

- 2 “(...) devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder 'fazer história'. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos.” (MARX e ENGELS, 2007: 33).
- 3 A compreensão da “produção dos meios para a satisfação das necessidades da vida” como pressuposto histórico enseja a questão ontologizante, numa perspectiva material; não me parece ser outra a preocupação de Marx e Engels na passagem a que me refiro. Muito embora concorde que, nas décadas seguintes, Marx direcionaria suas forças muito mais no sentido de examinar as condições estruturais da sociedade moderna, não enxergo uma ruptura completa entre seu trabalho no início dos anos 1840 e aqueles das décadas seguintes. Ao que me parece – e desenvolvo este raciocínio mais adiante –, Marx jamais tirou de seu horizonte o problema acerca da alienação *social*. Destaco, particularmente, o adjetivo “social” porquanto não se trate de um processo da consciência individualizada, mas, sim, da própria historicidade da consciência. Na passagem “condição fundamental de toda história, que ainda hoje, assim como há milênios”, Marx e Engels não tratam de uma universalidade abstrata; outrossim, remetem ao metabolismo social imbricado com o metabolismo biológico.

impede a desconstituição da realidade. É nesse sentido que a autonomia das esferas é relativa e, ao mesmo tempo, real. Mais que isto, esse fenômeno indica que a dinâmica interna da realidade social está assentada em uma contradição, na tensão entre a troca e o uso como formas sociais de relacionamento entre as pessoas. Por isso, é possível compreender uma verticalidade no quadro social, onde o interesse singular, tornado livre em função do arranjo particular entre as classes, pode se contrapor à universalidade, que, nessa situação, revela-se permanentemente em crise.

Esse movimento progressivo de autonomização das pessoas e dos processos de constituição da vida colabora para a complexificação da realidade. O ciclo capitalista de valorização do valor exige melhoras contínuas na produção mercantil, o que, na prática, equivale ao domínio mais profundo da natureza (ciência e tecnologia), à ampliação de mercados e à sofisticação das transações. De outra monta, o assalariamento permite que a renda se distribua e se volte, como é necessário, ao consumo da (cada vez maior) diversidade de mercadorias (conseguida a partir da melhoria dos processos de produção e do ambiente concorrencial, em busca do lucro). O impacto desse *continuum* não se restringe à economia. Pessoas que têm empregos tornam-se independentes – isso impacta, por exemplo, o núcleo social familiar, as crenças religiosas, as relações de gênero etc.. O tipo de conhecimento necessário para o trabalho no capitalismo demanda uma formação diferente: a educação tem de ser cada vez mais específica e técnica; os saberes têm de se provar úteis para serem relevantes. As aglomerações urbanas refletem o fato de que as ocupações e atividades se tornaram incrivelmente numerosas e distintas, criando uma sociabilidade especificamente moderna, baseada em estilos de vida. Enfim, o fato é que as especificidades de cada camada do cotidiano se tornam tamanhas que a possibilidade de uma compreensão sintética da totalidade social se torna cada vez mais difícil. A reificação das parcelas da vida, nesses termos, é resultado desse *autismo social* que constitui o significado contemporâneo de “autonomia do sujeito”.

Nesse cenário, a crítica materialista – que se propõe a colocar em relevo as condições sociais pelas quais a vida é produzida – tem espaço reduzido. Não possui uma finalidade útil ou produtiva – no limite, é uma atividade que apenas *gasta* tempo e esforço, que poderiam ser empregados em alguma atividade que gerasse certos “benefícios” individuais ou sociais. Por isso, da mesma maneira que a filosofia do direito progressivamente se torna um ambiente inóspito para a reflexão sobre o direito, as demais áreas da vida – a economia, a política etc. –, ocupadas que são pelos imperativos do utilitarismo moderno, também se constituem, cada vez

mais, em lugares impróprios para o pensamento crítico. Tendo em conta a necessidade de buscar um campo mais apropriado para a estudar o direito, onde as amarras da prática não se fizessem sentir, ao menos não diretamente, parti, então, para a área da *teoria estética*. A pretensão era (e continua a ser) que fosse possível, observando de um ângulo “externo”, compreender o jurídico sem os obstáculos que usualmente são postos aos que se dedicam a essa tarefa.

Que essa seja uma possibilidade efetiva e, portanto, frutífera é a primeira hipótese desta tese. Aqui, meu objetivo é examinar criticamente o fenômeno jurídico *por meio da discussão moderna sobre a estética* – o que imagino ser simultaneamente uma novidade e uma temeridade – não porque alimente eu alguma preocupação com uma improvável “beleza jurídica”, mas, sim, porque identifique, neste tipo de reflexão, um grande potencial para falar sobre as mesmas questões contemporâneas centrais. Não é, assim, minha pretensão aproximar a forma artística e a forma jurídica. Embora alguns juristas associem ao direito o uso de uma certa “arte retórica”⁴ ou, talvez, determinado tipo de teatralidade, não parece ser válido pensar em uma “estética jurídica”, entre muitos motivos porque, como discuto nos capítulos que seguem, o direito é, enquanto relação social estrutural, uma forma universalizante, ao passo que a arte se ocupa da esfera das particularidades. Não há um objeto jurídico artístico – não há no direito qualquer intenção em relação à experiência cultural, sensual, em direção àquilo que não pode ser generalizado abstratamente. Não há, a meu ver, nada de artístico na forma jurídica, mesmo considerando a rara hipótese de que se possa até pretender (forçosamente) um certo lirismo, expressável em reflexões sobre um caso ou uma teoria sobre a justiça e a harmonia social. Assim, desde logo, penso ser necessário advertir o leitor que não trata esta tese de algum exame sobre a beleza no direito⁵ ou do universo simbólico associado à prática forense⁶.

Mas, afinal, seria efetivamente possível refletir sobre um temário tão desafiador, tendo por fio condutor o debate estético? A possibilidade, penso eu, existe. Mas ela não é auto-evidente e, assim, faz-se necessária aqui uma pequena consideração nesse sentido. Em primeiro lugar, é preciso ter em mente que as preocupações em relação à beleza e ao sensual não são especificamente modernas: desde a antiguidade clássica, passando pelos medievais, tais questões foram vivamente discutidas⁷. Mas talvez seja possível dizer que a estética, como

4 Nesse sentido, vide PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA (1996).

5 Nesse sentido, vide FABRIZ (1999); PORTO (1980); e RABAY (2005: 56-65).

6 Nesse sentido, vide RADBRUCH (1997: 221 e ss.).

7 Diz Ariano Suassuna que “enquanto a Filosofia não foi negada, nunca houve dificuldade em definir a Estética: tradicionalmente e sobretudo nas épocas ‘clássicas’, a Estética era definida como a ‘Filosofia do Belo’, e o Belo

uma espécie de categoria filosófica autônoma, surge apenas no âmbito do iluminismo europeu, em meio ao movimento de sistematização do conhecimento e da assunção da racionalidade como critério ontológico de humanidade. A estética moderna⁸ nasce como “a ciência do conhecimento sensitivo”, nas palavras de Baumgarten⁹, na obra que inaugura o uso do contemporâneo do termo, em 1750. A crítica kantiana ao juízo do gosto foi, nesse sentido, a primeira grande reflexão sobre o problema do conhecimento obtido a partir da experiência estética, em contraste com aqueles produzidos a partir de um critério universal de objetividade: a obra de arte, como particular, é *reflexionante* de uma “arte universal”¹⁰. Finalmente, a estética conquistou o “direito de cidadania na linguagem”, como indica Hegel¹¹,

era uma propriedade do objeto (...) No Belo (...), cogitava-se tanto o *belo da Arte* quanto o *belo da Natureza* (...), sendo que o da Natureza tinha primazia sobre o da Arte. É a partir do idealismo germânico que o belo da Arte começa a ser considerado superior ao belo da Natureza. É curioso que isso tenha acontecido por obra de um pensamento de substrato platônico, como o de Hegel. Mas na verdade é Hegel quem formula a ideia de que a Beleza artística tem mais dignidade do que a da Natureza, porque, enquanto esta é nascida uma vez, a da Arte é como que nascida *duas vezes* do Espírito: razão pela qual a Estética deve ser, fundamentalmente, segundo ele, uma Filosofia da Arte.” (2009: 21).

- 8 O uso que faço do termo “moderno” indica o momento histórico em que a reprodução social está baseada no intercâmbio mercantil complexo. Corresponde, grosso modo, à época do capitalismo. No correr do texto, como há de perceber o leitor, esta identidade inicial é afirmada, embora, em acordo com o tema que estiver desenvolvendo, seja definida de forma mais precisa. Também convém informar, neste ponto, que utilizo o termo “contemporâneo” como sinônimo de “moderno”.
- 9 Cf. *Estética – a lógica da arte e do poema*, p. 95 *et passim*. Baumgarten congrega sob o termo a “teoria das artes liberais”, a “gnoseologia inferior”, a “arte de pensar de modo belo” e a “arte do análogo da razão”. Terry Eagleton, contudo, propõe uma noção mais dilatada de “estética”, a partir de uma leitura cujo *telos*, parece-me, é o de compreender a *posição* do debate sobre o *sensual* no pensamento europeu moderno. Nesse sentido, afirma que “a Estética nasceu como um discurso sobre o corpo. Em sua formulação original, pelo filósofo alemão Alexander Baumgarten, o termo não se refere primeiramente à arte, mas, como o grego *aisthesis*, a toda a região da percepção e sensação humanas, em contraste com o domínio mais rarefeito do pensamento conceitual. A distinção que o termo ‘estética’ perfaz inicialmente, em meados do século XVIII, não é aquela entre ‘arte’ e ‘vida’, mas entre o material e o imaterial: entre coisas e pensamentos, sensações e ideias; entre o que está ligado a nossa vida como seres criados opondo-se ao que leva uma espécie de existência sombria nos recessos da mente.” (2010: 17).
- 10 Kant propõe que “(...) na família das faculdades de conhecimento superiores há, entretanto, outro membro intermediário entre o entendimento e a razão: é a faculdade de julgar, da qual há motivos para supor, por analogia, que pode conter igualmente, se não uma legislação própria, um princípio peculiar seu para buscar leis, mesmo que esse princípio seja meramente subjetivo, *a priori*, o qual, sem ter como jurisdição própria nenhum campo de objetos, pode ter, contudo, algum território e certa qualidade do mesmo para a qual precisamente só seria válido esse princípio. (...) A faculdade de julgar é a faculdade de conceber o particular como contínuo no universal. Se o universal for dado (a regra, o princípio, a lei), a faculdade de julgar, que subsume o particular no universal (mesmo quando, na condição de faculdade de julgar transcendental, ela indica *a priori* as condições únicas em que seja possível efetuar essa subsunção), é *determinante*; mas se o dado é só particular, e para isso seja necessário encontrar o universal, a faculdade de julgar é apenas *reflexionante*.” (2009: 21-24).
- 11 Hegel explica que “O nome *estética* decerto não é propriamente de todo adequado para este objeto, pois ‘estética’ designa mais precisamente a ciência do sentido, da sensação [*Empfinden*]. Com este significado, enquanto uma nova ciência ou, ainda, enquanto algo que deveria ser uma nova disciplina filosófica, teve seu nascimento na escola de Wolff, na época em que na Alemanha as obras de arte eram consideradas em vista das sensações que deveriam provocar, como, por exemplo, as sensações de agrado, de admiração, de temor, de compaixão e assim por diante. Em virtude da inadequação ou, mais precisamente, por causa da superficialidade deste nome, procuraram-se também formar outras denominações, como o nome *kalística*. Mas também este se mostrou insatisfatório, pois a ciência à qual se refere não trata do belo em geral, mas tão-somente do belo da arte. Por isso, deixaremos o termo *estética* assim como está. Pois, enquanto mero

quando transformou-se em uma “filosofia da bela arte”, tomando lugar como momento do espírito. E é a partir desse sentido que começo a empregá-la em minha pesquisa; ou seja, como um ramo do saber que ganhou seus contornos atuais no correr dos últimos dois séculos, no contexto do desenvolvimento do capitalismo industrial e, portanto, da universalização do intercâmbio mercantil. Afinal, é nesse sentido que se pode pensar uma arte autônoma, relativamente independente das questões místicas, políticas e religiosas. E por conta dessa liberdade, desse desprendimento em relação às outras searas da vida, é que as obras artísticas foram “escanteadas” em sua inutilidade. No movimento em que o produtivismo determinou a progressiva conquista da natureza, todos os processos materiais que ganharam relativa autonomia estavam associados a algum tipo de função no quadro da geração de valor; grosso modo, a arte – que surgira associada a rituais, a encantamentos, e que estivera, na maior parte da história, associada a outros usos – foi libertada “negativamente”. É justamente esse seu descompromisso em relação à produção da vida que faz da estética – a teoria que a toma por objeto – uma área propícia para a reflexão “livre” (na realidade, uma área *menos pressionada* para produzir conhecimentos úteis) e, assim, própria para a crítica.

*

Mas é preciso delimitar especificamente o que se toma por estética, neste trabalho. Enquanto seja a “filosofia da arte”, ocupa-se, precipuamente, dos problemas vinculados ao valor artístico. Para tanto, lança mão de categorias, elementos e teorias que dizem respeito a essas considerações sensíveis. Não é nesse sentido que a tomo. O valor estético é, aqui, tomado apenas incidentalmente. O que me interessa, na verdade, é a possibilidade de *pensar o tipo de relação que a sociedade moderna mantém para com as obras de arte e o processo criativo*. É esse o sentido da teoria estética que se revela uma verdadeira *teoria social*, no sentido desenvolvido pelos teóricos de Frankfurt, com especial destaque para Adorno, e por Lukács, no campo de uma teoria estética marxista. Como teoria social, no entanto, não se identifica exclusivamente com uma sociologia da arte, ao menos não em um sentido “científico”: não sistematiza, mas, antes, *tematiza* questões sociais modernas que acabam se refletindo no mundo da arte e da cultura. Por outro lado, essa teoria estética não toma a obra de arte como suporte para gerar um conhecimento sobre o mundo, mas compreende-a *no* mundo, o que, em

vocábulo, ele é para nós indiferente e uma vez que já penetrou na linguagem comum pode ser mantido como um nome. A autêntica expressão para nossa ciência é, porém, 'filosofia da arte' e, mais precisamente, 'filosofia da bela arte'". (2001: 27)

outros termos, aponta para o fato de que a criação artística revela um traço de racionalidade que está *a latere* daquela instrumentalizada na produção econômica: é razão não cooptada para a produção de valores de troca, objetivada em um artefato que só tem sentido a partir de sua própria legalidade, de sua própria incongruência à aplicação útil. Nesse sentido, como afirma Adorno, a própria existência da arte na sociedade moderna já é uma acusação contra o sistema. Assim, as reflexões possíveis na teoria estética permitem um tipo de crítica social abrangente, que discute as condições sociais modernas em relação ao seu surgimento na história. Por outro lado, é de se notar que procurei incluir em minhas digressões aspectos ligados às relações econômicas e políticas, bem como elementos filosóficos e sociológicos. Talvez não fosse exagero afirmar que, nesta tese, procurei tatear um esboço de uma *teoria social do direito*: um tipo de exame que não se concentrasse sobre os conceitos abstratos ou sobre as diferentes maneiras de se raciocinar juridicamente, mas que estivesse ocupada em compreender o alcance da mediação jurídica nos conflitos de classe, a origem e os desdobramentos da ideologia jurídica, as relações estruturais entre o jurídico, o político e o econômico etc.. Esse é um tipo de carência que não pode, contudo, ser suprida por este trabalho, embora nele existam alguns primeiros elementos para serem desenvolvidos posteriormente.

A possibilidade de se criticar a sociedade moderna a partir da estética é a “hipótese instrumental” deste trabalho. Nesse sentido, parto, inicialmente, de um argumento de Terry Eagleton, que sustenta ser a estética um “elemento secreto” da subjetividade de matiz tipicamente burguês¹². Esta é uma observação bastante relevante para pensar o direito, no marxista, tal qual elaborado por Pachukanis. O que quero dizer é que, no capitalismo, o indivíduo – a pessoa em uma situação singular, “concreta”¹³ – é ideologicamente identificado com “sujeito” – a *forma universal* que indica a liberdade e independência aparentemente

12 Eagleton, em *A ideologia da estética*, entende que “a estética (...) é o protótipo secreto da subjetividade na sociedade capitalista incipiente, e ao mesmo tempo a visão radical das potências humanas como fins em si mesmas, o que a torna inimigo implacável de todo pensamento dominador ou instrumental” (2010: 13). O autor inglês examina o contexto em que a estética surge como uma filosofia relativamente autônoma, concluindo que, em meio a um “ambiente crescentemente racionalizado”, ela aparece como uma “pálida esperança (...) de que não se tenha perdido inteiramente um propósito e um significado último” (*idem*: 68). Estaria ligada, assim, ao momento de ultrapassagem da religiosidade pela ciência secular, em que a experiência singular é emparedada pelo conhecimento universal para, dessarte, “ganhar a dignidade de uma forma eidética” (*idem*). “Aquilo que é puramente residual na racionalidade burguesa, o *je ne sais quoi* do gosto, se apresenta agora como uma imagem parodiada desse pensamento, uma caricatura da lei racional (...) É como se a estética representasse algum sentimento residual deixado por uma ordem social anterior, em que um sentido do significado e harmonia transcendentais e da centralidade do sujeito ainda estivesse ativo”, pontua (*idem*).

13 Refiro-me, na verdade, ao fato de que as relações sociais assumam, no âmbito moderno, uma forma especificamente jurídica. Como desenvolvo ao longo do texto, não há um “indivíduo” ou um “sujeito” em si; só se “existe” no processo social.

imediate dos proprietários de bens, uns em relação aos outros. Daí que, no âmbito da racionalização de todos os processos constitutivos da vida, a estética seja uma espécie de “pista” da *irreducibilidade da humanidade à forma mercadoria*; talvez a arte ainda possa nos lembrar que *a subjetivação jurídica não seja natural e, sim, socialmente adquirida*. Não se trata, contudo, de examinar aqui uma questão ontológica¹⁴; ao contrário, a questão é tentar compreender em quê consiste a sociabilidade moderna, em um contexto no qual todos pareçam ser autônomos entre si e onde mercado assume o papel de instância mediadora fundamental entre os sujeitos.

Como é possível “ser singularmente”, em uma realidade irracional, em que os interesses coletivos parecem se opor fatalmente àqueles individuais? Essa é uma questão que não pode ser respondida (ou convenientemente solucionada) a partir da ciência alienada em conhecimentos enciclopédicos. Eagleton surge que essa situação tenha alçado a discussão estética à centralidade do pensamento moderno europeu, já nos primórdios da ordem social capitalista¹⁵:

“Se a estética teve um papel tão dominante no pensamento moderno, isto resulta, em parte, sem dúvida, da versatilidade deste conceito. Para uma noção cujo significado se refere a algo de não funcional, poucas ideias há que tenham servido a funções tão diversas. (...) Mas, se a estética aparece com tanta persistência isto se deve, em parte, a uma certa indeterminação de definição, que nos permite topar com ela num leque variado de questões: liberdade e legalidade, espontaneidade e necessidade, autodeterminação, autonomia, particularidade e universalidade, e tantas outras. Meu argumento, *lato sensu*, é de que a categoria do estético assume tal importância no pensamento moderno europeu porque falando de arte ela fala também dessas outras questões, que se encontram no centro da luta da classe média pela hegemonia política. A construção da noção moderna do estético é assim inseparável da construção das formas ideológicas dominantes da sociedade de classes moderna e, na verdade, de todo um novo formato da subjetividade apropriado a esta ordem social.” (2010: 8).

Como me referi, esse argumento, em linhas gerais, encontra fundamentos também no trabalho desenvolvido pela primeira geração dos teóricos de Frankfurt. Assinala, a este propósito, J. M. Bernstein que, para eles, “a questão estética era, de fato, uma questão sobre a

14 Discuto adiante esta questão. Por ora, cumpre esclarecer que o que me preocupa, em relação ao direito, é como a forma jurídica se torna, na história, uma maneira específica de sociabilidade. Por outro lado, em contraste, Lukács vaticina que “uma abstração não fundada ontologicamente, ou dirigida para aspectos periféricos, leva sempre a uma deformação das categorias decisivas” (1972: 57). É uma posição importante e que possui implicações igualmente relevantes, mas com a qual, decididamente, não me alinho.

15 Isto parece ser bastante razoável, com arrimo histórico sólido. É na virada do século XVIII para o XIX que as galerias, os salões, os museus e as exposições começam a se consolidar como instituições de grande relevância social e, sintomaticamente, é também o momento em que a crítica de arte – com Diderot – e a história da arte – com Winckelmann – aparecem.

formação da razão moderna esclarecida”, acrescentando que, nessa perspectiva, “o domínio da arte (ou, mais amplamente, da cultura) é o repositório social das demandas reprimidas da sensibilidade, da inconsciência sensorial/libidinal da sociedade” (2008: 178). É precisamente nesse sentido que se fia a possibilidade de uma teoria social que, partindo do campo artístico, possa, ainda, exercer a crítica, já que a reificação do pensamento alcança todas as searas da vida. Falar sobre a arte, como desenvolvo nos capítulos que seguem, seria uma forma de contrastar a razão instrumental, devolvendo-lhe, pela mediação estética, seu “outro lado”: a obra de arte aponta tanto para a especificidade da sociedade moderna, em que o valor de troca é preponderante, quanto a crítica, pelo próprio fato de existir como coisa em-si, renitente à dominação utilitarista. Nesse sentido, é sintomático que a teoria estética, especialmente em Adorno, seja essencialmente uma crítica racional: trata-se de uma auto-reflexão do sujeito, em busca da individualidade que lhe é paradoxalmente tolhida na sociedade que, aparentemente, permitiria a autonomia do ser.

Diante de todas essas considerações, cumpre expor a hipótese específica de minha tese: *se, falando sobre arte*¹⁶, *pensa-se a sociedade e a subjetividade modernas, seria possível, então, encontrar o direito, ao menos indiretamente, no discurso estético?* Julgo que sim. Afinal, *se o direito é uma relação social de caráter estrutural, que surge no acordo de vontades tornadas autônomas, no contexto da produção especificamente capitalista, a mediação jurídica é um elemento constitutivo da sociabilidade moderna; e, como tal, deve aparecer “no banco dos réus” da crítica social que é possível na teoria estética.*

*

O vínculo desta tese com o marxismo pode ser, também, entendida por um outro lado: há, aqui, uma preocupação fundamental quanto à naturalização da realidade social e suas implicações. Se o direito não permite (ou torna extremamente difícil), por suas próprias determinações, esclarecimentos acerca de sua própria essência, é preciso encontrar uma maneira de fazê-lo – e isso implica remeter esse problema particular a um nível mais universal de considerações. Caso contrário, a tendência, ante a impossibilidade da reflexão, é tomar como naturalmente dado aquilo que não se consegue discutir; é preciso, contudo, avaliar se

16 “À pergunta ‘O que é arte?’ muitos sábios já propuseram suas respostas, mas nunca nenhuma delas conseguiu satisfazer a todos. A arte é uma dessas coisas que, como o ar ou o solo, estão por toda a nossa volta, mas que raramente nos detemos para considerar. (...) não existe obra de arte genuína que não atraia, *basicamente*, os nossos sentidos” expõe Herbert Read (2001: 16). Prossegue: “para começar, podemos dizer que existe algo comum a todas as obras de arte, algo que denominamos FORMA.” (*idem*).

esse impedimento não está dado socialmente (como discuto nos capítulos adiante). A tentativa, neste trabalho, é justamente contextualizar na história todos as situações que compõem os processos pelos quais a sociedade produz a sua existência. Por isso, a recusa em aceitar dogmaticamente os dados empíricos está presente em todo o texto, de forma, mesmo, a forçar a reflexão sobre a própria racionalidade, a partir de sua posição histórica. Em outros termos, o que quero dizer é que mesmo o pensamento tem de ser posto sob crítica. E, sem dúvida, uma das questões mais importantes que desenvolvo ao longo da tese diz respeito, exatamente, aos problemas relacionados ao conhecimento científico e sua validade objetiva. Como marxista, minha posição é a de buscar a validade nas relações materiais entre os homens e não, de forma apartada, nas categorias da razão.

Pode-se, por outro lado, argumentar que uma tal postura implicaria um relativismo que impediria, então, a realização do objeto desta pesquisa. Afinal, não haveria um forma de conhecimento neutra e objetiva, como se propõe a fazer no campo das ciências naturais? Acusar o elemento burguês presente no direito não implica uma posição ideológica que, dogmaticamente, redundaria em uma crítica viciada, porquanto seja parcial? É nesse sentido que argumento sobre a necessidade de ter em conta que a própria dimensão “epistemológica” tem de ser, ela mesma, criticada. A auto-crítica é também uma pré-condição de exame¹⁷. A realidade não se apresenta analiticamente para o pensamento. Não há, por exemplo, um corte visível entre os “mundos do ser e do dever-ser”, como usualmente alguns filósofos e juristas costumam descrever; tudo aparece imbricado e articulado na totalidade concreta – e essas articulações, no mais das vezes, não podem ser vistas “com os olhos do corpo”, senão reconstruídas com o esforço do raciocínio. Assim, a primeira assunção a ser feita, até mesmo em um sentido cartesiano, é que não há, senão no próprio pensamento, como postular categorias nas quais o mundo possa ser explicado. Seria lícito, então, considerá-las exclusivamente de maneira apartada, do ponto de vista do conhecimento?

A resposta parece ser negativa. Afinal, quando o jurista tradicional se propõe a realizar um conhecimento avalorativo da norma jurídica, sua atitude científica não lhe é um agir natural: para além de qualquer risco, assumamos que “pensar cientificamente” não seja algo da “essência” das pessoas. A reflexão é, antes de mais nada, uma forma de agir – é um

17 Como explica Alaôr Caffé Alves, “o conhecimento é produto de uma 'construção' e não se constitui pela apreensão do real mediante meras 'representações' em cuja gênese não intervém a atividade subjetiva; como uma forma da prática social, o conhecimento não pode ser o reflexo passivo da realidade; ele se caracteriza por ser uma construção social do sujeito social, considerado não abstratamente, mas em sua realidade concreta, como ser integrado e participante de todas as suas contingências existenciais condicionadas historicamente.” (1987: 50-51).

meio pelo qual se interfere na realidade – e, assim como qualquer outra coisa, não existe a não ser em articulações com os outros e, especialmente, com as condições sociais que estão fora do controle individual. Portanto, não há ciência senão como atividade prática (“a prova do pudim está em comê-lo”¹⁸) – e isto implica que o sujeito que conhece o objeto o faça, de maneira consciente ou não, em relação a um determinado fim, mesmo que a finalidade imediata pareça ser uma descrição “pura” do que se analisa. De outro modo, o que quero dizer é que as interferências “científicas” são sempre teleológicas – como de resto é qualquer atividade social – e, por isso, jamais neutras. Assim, parece-me importante, embora não seja necessário, declarar que o tipo de pesquisa que desenvolvo não é imparcial: é comprometido, desde logo, com a classe trabalhadora¹⁹. O fundamento crítico que trabalho só pode ser completamente entendido se se tem no horizonte a transformação radical da sociedade moderna²⁰. Como explica Alaôr Caffé Alves, “é conveniente notar que a expressão 'discurso objetivo' não equivale a 'discurso livre de valores'. A neutralidade valorativa não é um critério de objetividade, visto que a parcialidade ideológico-valorativa não desvirtua necessariamente a verificabilidade ou o potencial transformativo (da realidade) da explicação” (1987: 39)²¹.

Grosso modo, a objetividade do materialismo histórico somente pode ser totalmente

18 Engels, no prefácio da edição inglesa de *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, faz uma breve análise sobre as origens do materialismo, apontando Bacon, Hobbes e Locke como seus precursores. À certa altura, fala sobre o agnosticismo, um “materialismo envergonhado”, e expõe que “o agnóstico reconhece também que todos os nossos conhecimentos têm por base as comunicações que recebemos por intermédio dos sentidos. Mas como sabemos – acrescenta – se nossos sentidos nos transmitem realmente a imagem exata dos objetos por ele percebidos? E continua dizendo: quando falo das coisas e das propriedades não me refiro, em verdade, a essas coisas e suas propriedades em si, acerca das quais nada posso saber de certo, mas apenas às impressões que deixam em meus sentidos. É, certamente, uma forma de conceber que parece difícil ser contestada através de simples argumentação. Mas os homens, antes de argumentar, haviam atuado. *‘Im Anfang war die Tat’*. E a ação humana havia resolvido a dificuldade muito antes de os sofismas humanos a inventarem. *‘The proof of the pudding is in the eating’*.” (2005: 17-18).

19 Não sendo imediatamente ligado ao objeto de minhas considerações, não discutirei pormenorizadamente o problema das classes sociais, nos termos em que hoje se encontra o debate. Cumpre, no entanto, esclarecer que, quando me refiro à *classe trabalhadora*, tenho em vista aquilo que Ricardo Antunes denomina como “classe-que-vive-do-trabalho”:“(…) a classe trabalhadora (ou *classe-que-vive-do trabalho*) encontra seu núcleo central no conjunto dos trabalhadores produtivos, para lembrar Marx especialmente em seu *Capítulo VI inédito de O capital*, Este núcleo central, dado pela totalidade dos trabalhadores produtivos, compreende aqueles que produzem diretamente mais-valia e que participam também diretamente do processo de valorização do capital por meio da interação entre trabalho vivo e trabalho morto, entre trabalho humano e maquinário científico-tecnológico. Ele se constitui, por isso, no pólo central da classe trabalhadora moderna.” (2005: 49).

20 “(...) podemos dizer que no sistema de Hegel todas as categorias acabam por se aplicar à ordem existente, enquanto que no sistema de Marx elas se referem à negação desta ordem. Elas visam a uma nova ordem da sociedade, mesmo quando descrevem a forma corrente da sociedade. Elas se dirigem essencialmente a uma verdade que está para vir através da abolição da sociedade civil. A teoria de Marx é uma ‘crítica’, no sentido de que todos os seus conceitos são uma acusação à totalidade da ordem existente.”, afirma Marcuse (2004: 225).

21 Prossegue o autor: “A introdução de posições ideológicas ou esquemas valorativos em um discurso *cancela a imparcialidade, porém não necessariamente a objetividade*. Esta objetividade, entretanto, não deve, em nosso entender, ser considerada como referente a um objeto tomado em si e por si, independentemente do sujeito cognoscente.” (*idem*).

postulada a partir do compromisso com a ruptura social vigente – com a superação radical do metabolismo do capital –, na medida em que as condições objetivas postas, no limite, negam aos trabalhadores (que, no sentido da *classe-que-vive-do-trabalho*, constitui a imensa maioria das pessoas) uma "plena" existência. Contudo, o quero dizer nesse tocante – e que, de resto, discuto nos capítulos que seguem – é que essa assunção de uma ponto de vista objetivo em relação à classe trabalhadora é comprometida com a *negação* da sociedade moderna e, não propriamente, com um *projeto* de revolução social. De maneira ainda mais clara, penso que, em termos marxistas, a luta política tem de ser global e atuar nas diferentes frentes, mas de modo orgânico, sem que exista uma liderança exclusiva, um “grande timoneiro”, e, mesmo, uma *única via*. Isso não implica, de modo algum, um caráter fragmentário ou a relativização da estratégia de classe. Muito ao contrário: essa perspectiva é verdadeiramente desafiadora e, diante das atuais condições, a mais alinhada com a tradição política do marxismo.

Por outro lado, também é necessário ter em vista que o concreto, como a “síntese de múltiplas determinações”, não segue necessariamente uma “ordem lógica”²², no sentido de que essa a “lógica” seja uma “trilha” do pensamento. O que nem sempre ocorre ao sujeito, mesmo no seio da crítica marxista, é que o caminho pelo qual a sua racionalidade destrincha e reconstrói as determinações que enxerga na realidade também têm de ser objeto de reflexão, sob pena de se reduzirem a um mero esquematismo. Adorno e Horkheimer, ao criticarem o caráter reificador da ciência e de sua ligação imanente com a subjetividade burguesa, argumentam que

"A verdadeira natureza do esquematismo, que consiste em harmonizar exteriormente o universal e o particular, o conceito e a instância singular, acaba por se revelar na ciência atual como o interesse da sociedade industrial. O ser é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração. Tudo, inclusive o indivíduo humano, para não falar do animal, converte-se num processo reiterável e substituível, mero exemplo para os modelos conceituais do sistema. O conflito entre a ciência que serve para administrar e reificar, entre o espírito público e a experiência do indivíduo, é evitado pelas circunstâncias. Os sentidos já estão

22 Marx, argumenta que o mundo concreto pré-existe e continua a existir “fora do cérebro” e que o pensamento se apropria do real “da única maneira que o pode fazer, maneira que difere do modo artístico, religioso e prático de se apropriar dele” (2008: 259 e ss.). Nesse sentido, propõe a pergunta: “essas categorias simples não têm também uma existência independente, histórica ou natural, anterior às categorias mais concretas?”. Responde: “*Ça depend*”. Para ilustrar, aponta o exemplo do dinheiro, que pré-existe aos bancos e ao próprio trabalho assalariado: “desse ponto de vista, pode-se dizer que a categoria mais simples pode exprimir relações dominantes de um todo pouco desenvolvido ainda, relações que já existiam antes que o todo tivesse se desenvolvido na direção que é expressa em uma categoria mais complexa”. Contrasta, porém, com o caso incaico: “doutro lado, pode-se dizer que há formas de sociedade muito desenvolvidas, embora historicamente não tenham atingido ainda sua maturidade, nas quais se encontram as formas mais elevadas da economia, tais como a cooperação, uma divisão do trabalho desenvolvida, sem que exista nelas o dinheiro; o Peru, por exemplo”.

condicionados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê *a priori* o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio." (1985: 83).

Um certo marxismo busca enfrentar esse problema submetendo a realidade ao seu pensamento: ao intervir politicamente, busca a congruência entre “crítica” e realidade *a posteriori*. No entanto, esse tipo de movimento – que se assemelha drasticamente à sua versão burguesa e dela só se diferenciaria porque esta última tem sido vitoriosa nos últimos dois séculos e meio – perde sua contundência quando cede, em nome de um objetivismo cego, ao próprio sujeito²³.

Assim, imagino que não seja lícito pretender uma teoria do direito eminentemente descritiva – em outros termos, tem de ser construída em relação à sociedade onde ela, na totalidade, faça sentido não porque justifique um certo estado de coisas, mas porque permita, de um lado, compreender como foi possível o surgimento do direito e do estabelecimento de sua posição naquela realidade histórica. Dessarte, não se trata de “espelhar” uma ordem social em uma ordem jurídica e detalhar os reflexos a partir de categorias metodologicamente montadas no pensamento: a tarefa, outrossim, é a de pensar a teoria do direito no exame do próprio direito, ou, como bem pontua Celso Naoto Kashiura Jr., “buscar desvendar a estrutura interna do objeto e, a partir disto, fazer coincidir²⁴ com ela a estrutura da teoria” (2009: 34-

23 Retomo esta intrincada questão mais à frente. Nesse ponto da exposição, contudo, cumpre esclarecer que não defendo, de modo algum, uma simples substituição “metodológica” na ciência: uma ciência burguesa ou uma ciência proletária continuam a padecer do problema da totalização, que é, precipuamente, o movimento pelo qual o *sujeito se apropria do objeto*. Mas concordo, em princípio, com o comentário de István Mészáros, para quem “a condição elementar de um discurso verdadeiramente racional estaria em reconhecer a legitimidade de contestar a própria substância da ordem social vigente.” (2007: 303). E se é verdade que, como coloca o autor húngaro, “um período histórico sempre apresenta várias alternativas práticas” (2007: 310), no sentido de que as alternativas postas não sejam geradas espontaneamente e, portanto, decorram de diversos fatores sociais concorrentes, então não é lícito pretender que o indivíduo, a partir da sua estrutura racional “pura”, possa conhecer o mundo como um agente neutro. Se o materialismo histórico é um método que, sobretudo, reconhece e repõe, em todos os discursos, esta questão, então as práticas, das mais prosaicas às mais conscientemente engajadas, também são condicionadas por elementos que fogem ao controle singular dos indivíduos. Por outro lado, Mészáros, ao abordar a “ciência proletária” de Marx, explica que “quanto à metodologia, o reconhecimento explícito (e aceitação consciente) das inevitáveis determinações ideológicas atuantes na constituição de qualquer síntese teórica representativa permitia a Marx, por um lado, apreender criticamente o verdadeiro caráter e a estrutura interna das concepções do passado; e, por outro, lhe possibilitava assumir uma posição incomparavelmente mais autocrítica em relação a seu próprio trabalho – explicado dentro e em relação a seu ambiente social específico – do que qualquer outro antes dele. Na verdade, elevou a autocrítica ao status de princípio metodológico fundamental precisamente em virtude de seu papel-chave, tanto para o aprofundamento teórico quanto para possibilitar ao movimento social do proletariado superar as inevitáveis contradições e as falhas de sua realização prática. Visto que a opção de Marx por uma alternativa específica – o princípio orientador da visão de mundo e da estratégia por ele defendida – rejeitava, em razão de suas implicações potencialmente desmobilizadoras, a ascendência global do capital, buscando aberturas radicais em uma direção decididamente oposta a tais perspectivas, sua teoria representava, é claro, um ‘atalho’ em direção a um estado da sociedade que ainda hoje está longe de se realizar.” (2007: 315). Minha dúvida reside exatamente no problema da indução ao “atalho”.

24 No esteio do meu comentário sobre o materialismo histórico, é preciso compreender o significado do “fazer coincidir” a que Kashiura Jr. se refere: não se trata de uma apropriação de caráter subjetivista, mas o exercício

35). Não é, evidentemente, algo simples, especialmente porque sua execução implica, de saída, uma tomada de posição que significa colocar em crise aquilo que aparentemente é estável. Além disso, como Marx sumariamente adverte na segunda tese sobre Feuerbach, é na terra, na atividade prática, que uma teoria tem de provar a sua verdade²⁵. Logo, toma-se em conta o risco de que a compreensão do que seja o direito possa estar equivocada e, mesmo assim, tenha-se, ao menos parcialmente, sucesso na empreitada de prová-la²⁶; assim ocorre com boa parte das teses juspositivistas, porque se fiam apenas no dado imediato, empírico. Mas se a realidade se mostra em crise, a tal ponto que a teoria tradicional tenha dificuldades em continuar a afirmar a sua própria hegemonia, talvez seja porque exista, de fato, a necessidade de pensar o direito a partir da base social. E isso implica situá-lo historicamente – a origem do que é jurídico tem de estar na maneira como as pessoas organizam a produção de sua vida, que, por sua vez, não ocorre no nada. Isto enseja uma dificuldade gigantesca para o jurista, na medida em que pensar uma história do direito que não seja um simples elencar de eventos e datas não é, em nenhuma medida, uma postura normalmente associada à prática “profissional” ou à técnica “pacificadora”. E, no terreno da reflexão filosófica sobre o direito, a abordagem de sua historicidade, em sede de crítica, põe em risco seu *status* científico.

*

Por fim, uma palavra sobre o que o leitor há de encontrar nas páginas que seguem.

Esta tese está dividida em três movimentos. Inicialmente, debruço-me na análise do direito, tanto quanto seja possível fazê-lo no próprio campo jurídico. A tentativa, aqui, é esmiuçar tanto a teoria jurídica tradicional quanto a crítica marxista do direito, seguindo o

crítico de criar, por meio das categorias abstratas esmiuçadas no desvelar da estrutura interna do objeto, um método que seja adequado ao conhecimento daquela realidade. É nesse sentido que a “viagem de volta” explicada por Marx tem de ser entendida.

25 Marx, com a revisão de Engels (em 1888), afirma que “a questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão de teoria, mas uma questão *prática*. Na prática tem o homem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não-realidade de um pensamento que se isola da prática é uma questão puramente escolástica.” (2007: 537). Refuto, entretanto, que isso signifique, no esteio do raciocínio que venho desenvolvendo até este ponto, que isto implique a imposição de um projeto de emancipação social homogêneo, que implique a realização *a posteriori* do pensamento crítico. A questão que se coloca aqui é que a prática social revela a insuficiência da teoria pura e, ao mesmo tempo, que a luta política recoloca, constantemente, novos aspectos a serem enfrentados na reflexão.

26 Aqui, imediatamente, refiro-me ao próprio infortúnio de Pachukanis e, de maneira mediata, ao “sucesso”, por mais de setenta anos, da Revolução Russa (e, incidentalmente, da teoria normativista do direito, em sede de um certo marxismo). Quero assim apontar para o fato óbvio de que a assunção de sua posição política não confere, automaticamente, nenhum privilégio ao sujeito ao conhecimento da realidade. A crítica é um exercício político perene, que implica em pôr em xeque, diuturnamente, as próprias ações.

caminho aberto por Pachukanis. O objetivo desse trecho é pontuar os elementos que serão examinados na teoria estética, de modo que julguei necessário retomar não apenas a aproximação entre a forma mercadoria e a forma jurídica, mas, sobretudo, deter-me com afinco sobre o problema da mistificação do direito e da ideologia jurídica. A questão que tento responder é “por que a teoria tradicional é essencialmente normativista?”. Para tanto, busco arrimo na célebre discussão que Marx empreende sobre o fetichismo da mercadoria e, assim, tomando por base as *inversões ideológicas* típicas do capitalismo, examino a teoria jurídica tradicional e suas implicações. Este primeiro movimento se encerra com a discussão sobre o fenômeno que denominei “*regressão do indivíduo*”, em alusão ao problema da “regressão da audição” que Adorno, em um famoso ensaio, constatou, no campo da música e da indústria cultural.

Na segunda parte, examino, propriamente, a *estética como teoria social* e, assim, finalmente, promovo, de maneira mais aprofundada, a *crítica do direito a partir do debate artístico*. Abordo a proximidade entre a teoria pachukaniana e a dialética negativa de Adorno e, nesse sentido, também examino alguns aspectos ontológicos que estão presentes na estética marxista-lukacsiana. Também procuro mostrar a similaridade que existe entre essa posição essencialista na estética e as teorias jusracionalistas, de modo a esclarecer outros elementos que corroboram a ideologia jurídica e que se infiltram nas estratégias políticas emancipatórias.

No terceiro movimento, faço incursões mais diretas e específicas, relacionando a teoria estética com a forma jurídica. Parto, inicialmente, da óbvia constatação de que, na sociedade moderna, todo artista é, necessariamente, sujeito de direito e toda obra de arte é mercadoria. Existem implicações sérias na própria criação artística, de modo que a tentativa é elucidar como essa condição social tensiona “internamente”, a obra estética. Por fim, tendo em vista o problema da indústria cultural – que é estruturada por cadeias de contratos –, argumento no sentido de mostrar que, de uma arte fetichizada, resulta a afirmação ontológica da forma jurídica: em outras palavras, que a indústria cultural produz um “modelo de ser humano” que é imediatamente identificado com o sujeito de direito.

MOVIMENTO I

O FETICHISMO JURÍDICO E A REGRESSÃO DO INDIVÍDUO

O objeto de arte – como qualquer outro produto – cria um público capaz de compreender a arte e de fruir a sua beleza. Portanto, a produção não produz somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto.

Karl Marx (2008: 248)

À primeira vista, o direito parece ser uma coisa evidente: são as regras que determinam os comportamentos na vida em sociedade. Mas, quando se passa a examiná-lo de maneira um pouco mais detida, nota-se que ele é algo complicado, cheio de sutileza metafísica e manhas teológicas. Afinal, a política, a moral e a religião também são essencialmente normativas, mas nem por isso têm *status* jurídico; por outro lado, o entendimento de que seja uma forma de mediação dos diferentes interesses também pouco acrescenta sobre sua natureza, já que o afeto, a violência e o dinheiro, de um modo ou de outro, também cumprem semelhante papel. Dirá o jurista que o que faz de um imperativo qualquer uma norma jurídica é o fato de que esta seja sancionada pelo Estado. Mas, o que isso realmente significa? Que qualquer ordem emanada por uma autoridade política deva ser encarada como obrigatória? E, de mais a mais, se assim é, então quer isso dizer que a liberdade das pessoas é uma permissão dada pelo soberano?

Essas conjecturas levantam dúvidas bastante razoáveis acerca de algo que parece uma

constatação ordinária: terá mesmo a mediação jurídica um caráter *natural*? Porque, afinal de contas, parece ser uma qualidade própria da sociabilidade que ela se manifeste normativamente, para que uns e outros se respeitem e a convivência seja possível. Qualquer comunidade tem de funcionar sob algum tipo de regulação; a divisão social do trabalho, que existe em qualquer grupo social minimamente desenvolvido, é ordenada. Assim, para que a produção material da vida seja possível, é preciso que os recursos naturais e as forças modeladoras do trabalho sejam adequadamente empregadas, o que requer algum tipo de hierarquização na comunidade e, sem dúvida, regras razoavelmente claras, como condições para que a sobrevivência das pessoas possa ser garantida. Nesse esteio, não soa nada extravagante sustentar que o jurídico componha a *essência racional* que é inerente ao ser social, embora, ao mesmo tempo, as dúvidas acerca da natureza do direito permaneçam.

Mesmo que, para leigos e juristas, seja razoavelmente evidente que a sociabilidade moderna seja mediada de *maneira especificamente jurídica*, muito pouco se discute – e menos ainda se compreende – o que isto significa. De fato, quando se tem em vista o aspecto do manejo profissional da técnica, a questão de se saber sobre a *origem da qualidade jurídica* de uma relação talvez seja, mesmo, algo secundário. Por outro lado, isso não quer dizer, em nenhuma medida, que esta indagação não seja relevante – ao contrário, muitos entendem sua importância (ao menos em um sentido “puramente filosófico”); assim, se esta questão não tem sido devidamente abordada, tanto na literatura nacional quanto na estrangeira, é bastante provável que uma tal situação se deva à aridez mesma que a envolve: afinal, o próprio direito não fornece elementos que permitam a inteligência imediata de sua natureza.

Este é, certamente, o tema mais “incômodo” da filosofia jurídica²⁷. “Poucas questões respeitantes à sociedade humana têm sido postas com tanta persistência e têm obtido respostas, por parte de pensadores sérios, de formas tão numerosas, variadas, estranhas e até paradoxais como a questão ‘o que é direito?’”, aponta o jurista inglês Herbert L. Hart (2005: 5)²⁸. O autor, nas páginas iniciais de seu célebre *O conceito de direito*, observa, com razão, que

27 Nesse sentido, comenta Alf Ross: “A questão da ‘natureza’ do direito constitui um dos principais problemas permanentes de qualquer filosofia do direito. Chega a ser estranho que ninguém, é o que parece, jamais tenha considerado digna de atenção a colocação de tal questão, ou tenha ponderado sobre sua razão e sua importância. E, todavia, quando nos pomos a pensar nisso, a questão se mostra um tanto peculiar. Quem pensaria em destinar o problema da ‘natureza’ de fenômenos psíquicos a um tratamento independente numa outra ciência que fosse distinta da psicologia? (...) Por que é a posição tão diferente com respeito ao direito? Por que é o problema da natureza do direito um problema que se encontra fora do âmbito da ciência jurídica, estritamente falando? O que há para ser dito sobre a ‘natureza’ dos fenômenos jurídicos além do que emerge do estudo doutrinal do direito (ciência do direito), que tem esses próprios fenômenos como seu objeto?” (2000: 28-29).

28 “Todas as obscuridades e os preconceitos que, em outras áreas da Filosofia, cercam as noções de definição e de significado, contribuíram para o infundável debate do problema da definição do direito”, argumenta Hart, asseverando que “a definição de direito tem dificuldades peculiares só suas. Assim, a suposição de que a

"A maior parte das pessoas instruídas tem a ideia de que as leis na Inglaterra formam uma qualquer espécie de sistema e que na França, nos Estados Unidos, na Rússia Soviética e, na verdade, em quase todas as partes do mundo que são consideradas como 'países distintos', há sistemas jurídicos que são, de um modo geral, semelhantes na estrutura, não obstante diferenças importantes" (*idem*: 7). Como observa Hart, há algo de paradoxal no direito, na medida em que apareça como um fenômeno que é local e, simultaneamente, trans-nacional. É certo que determinadas regras sejam razoavelmente comuns em todas as sociedades – a proteção da propriedade, a proibição do homicídio, a sucessão patrimonial e a exigência de impostos, só para citar algumas –, mas, ao mesmo tempo, é inegável que a maior parte dos conteúdos normativos esteja ligada a fatores sociais locais (contingentes, portanto). E, em contraste, a lei, no sentido moderno, isto é, como um comando heterônomo geral e abstrato, está disseminada em praticamente todos os lugares do globo, até mesmo na “Rússia soviética”, para espanto dos juristas.

É preciso enfrentar essa questão. Visto que o direito é um fenômeno que se apresenta de diversas maneiras – como “lei”, como “obrigação”, como “poder de exigir algo de alguém”, como “decisão judicial” etc. –, à primeira pergunta – por onde começar? –, a resposta mais adequada talvez seja: pelo princípio que constitui a grande tradição do pensamento jurídico moderno, *a identidade entre direito e normatividade jurídica*.

É necessário, contudo, esclarecer este ponto de partida. Não se trata de dizer que todos os fenômenos associados ao direito sejam reduzidos *imediatamente* aos imperativos sancionados pelo Estado, mas: (1) que todos estejamos submetidos ao mesmo tratamento e desfrutemos das mesmas garantias, uns para com os outros e todos para com o Estado; e (2) que o critério pelo qual um fato comum seja considerado juridicamente relevante esteja previsto em uma formulação hipotética, pré-fixada em um sistema lógico de ordenação social, e, dessa maneira, que o emprego da violência por parte das autoridades estatais esteja condicionado à observância estrita da legalidade e da garantia judiciária do contraditório. É nisso que consiste, basicamente, a ideia de uma técnica “jurídica” de controle social: a normatização é o centro em torno do qual tudo mais parece orbitar. Por isso, é possível notar que, nesta tradição, existe um relacionamento bastante íntimo entre política e direito, embora

definição de direito foi ou deveria ser lexical, ou seja, relacionada como a caracterização ou com o esclarecimento de qualquer uso real, tem sido questionada (...) Alguns teóricos repudiam como necessariamente enganoso qualquer objetivo de formular uma análise ou definição do direito que seja uma descrição ou uma elucidação neutra do uso da palavra; ao invés disso, eles referem-se à tarefa de definição como 'estipulativa', 'pragmática' ou 'construtiva', ou seja, como destinada a proporcionar um esquema ou modelo para a demarcação e a classificação de uma área de estudo." (HART, 2010: 98-99)

assuma-se que sejam esferas autonomizadas da vida social: em linhas gerais, a definição dos conteúdos normativos e a aplicação das sanções jurídicas se dá no âmbito político, onde as forças sociais em conflito se medem, em limites institucionalmente legitimados; a definição destes limites, bem como o fundamento lógico-formal da atuação política, é dado pelo direito. Em suma, sob esta perspectiva, o problema jurídico primordial seria a tratativa racionalizada do uso da violência²⁹, seja pelos particulares, seja pelo Estado.

Esse tipo de assunção, de que a norma jurídica seja a pedra fundamental a partir do qual todas as demais categorias jurídicas são formuladas, está no cerne de praticamente todas as teorias modernas sobre o direito³⁰, mesmo naquelas que se propõem à crítica da sociedade burguesa (com a notável exceção das formuladas a partir do trabalho de Pachukanis). Em contornos amplos, pressupõe-se uma sociedade como uma determinada *ordem*, mediada pela atuação do Estado, e, dessarte, a *ordem jurídica* como uma derivação específica da vontade soberana. A produção/reprodução dessa ordem, em sua perspectiva dinâmica (no sentido kelseniano), está imediatamente relacionada com a coatividade. Assim, de uma maneira geral, pode-se dizer que a teoria do direito tem sido reduzida a variações – algumas mais simples, outras mais complexas – de um mesmo tema, o que, de toda maneira, significa dizer que, embora as implicações de cada uma delas possam apresentar alcances até bastante distintos, esses entendimentos apontam para uma mesma direção.

Por outro lado, foi com a publicação, em 1924, d'*A teoria geral do direito e o marxismo*, de Evgeny Pachukanis, que veio a lume a (ainda hoje) mais original crítica formulada à tradição normativista no direito. Partindo do exame d'*O capital*, de Karl Marx, Pachukanis enxerga, na estrutura social burguesa, o elemento fundamentalmente jurídico: a condição de sujeito de direito, que se expressa como vontade tornada autônoma no processo de troca de

29 As primeiras teorias sobre a coatividade no direito remontam às origens do pensamento jusfilosófico. Segundo Bobbio, é possível encontrar em Kant, na *Metafísica dos costumes*, a compatibilização do uso da força como uma forma de repelir a injustiça que é imposta a alguém por outrem. Seria, assim, uma maneira de usar a não-liberdade (coação) contra a não-liberdade que alguém ilicitamente impinge a um terceiro, para garantir sua liberdade exterior. Afirma o jurista italiano que “para a teoria clássica, a coerção é o *meio* mediante o qual se fazem valer as normas jurídicas” (1995: 155), mas, a partir de Jhering (em sua compreensão de que o direito seja a disciplina da *Zwangsgewalt* – “poder coativo” – do Estado e que os destinatários das regras jurídicas são os órgãos judiciários), culminando em Kelsen e Ross, a coerção passa a ser encarada como “*objeto* das normas jurídicas ou, em outros termos, o direito é um conjunto de normas que regulam o uso da força coativa” (*idem*).

30 A centralidade do sistema normativo está presente mesmo na chamada escola “realista” de Copenhague, cuja principal doutrina é a proposta por Alf Ross: a posição teórica “diferente” (porque não *essencialmente*, mas apenas *contingencialmente* diversa) deste pensamento somente pode ser entendida a partir da discussão sobre a efetividade das regras jurídicas. A propósito, como bem explana Alaôr Caffé Alves, “Ross procura superar a dicotomia entre validade e realidade, ao descartar a ideia de uma validade específica e racionalmente subsistente, seja como a ideia material axiológica (justiça), seja como categoria formal de dever ser (validade). Eliminando qualquer apriorismo racionalista ou axiológico, o autor considera o direito (...) como um conjunto de fatos sociais, reduzido a um único mundo, o da realidade empírica.” (ROSS, 2000: 11).

mercadorias. Procede Pachukanis, dessarte, à aproximação entre a forma mercantil e a forma jurídica³¹, descortinando todo um horizonte de questões acerca das categorias do direito e possibilitando a compreensão específica, em bases materiais, do papel estrutural que o fenômeno jurídico desempenha nas sociedades organizadas sob o modo capitalista de produção. Assim, este peculiar exame permitiu não apenas colocar em questão as bases, digamos, “lógicas” e “sociológicas”, sobre as quais está construído o direito, mas, sobretudo, ofereceu a *chave histórica* pela qual é possível compreender a especificidade do desenvolvimento da forma jurídica³². No prefácio de sua obra, afirma que

"Se a análise da forma mercantil revela o sentido histórico concreto da categoria do sujeito e põe a nu os fundamentos dos esquemas abstratos da ideologia jurídica, o processo da evolução histórica da economia mercantil-monetária e mercantil-capitalista acompanha a realização destes esquemas sob a forma da superestrutura jurídica concreta. *Desde que as relações humanas têm como base as relações entre sujeitos, surgem as condições para o desenvolvimento de uma superestrutura jurídica, com suas leis formais, seus tribunais, seus processos, seus advogados etc.*" (grifo meu) (1989: 10).

Ora, as regras heterônomas não são específicas do momento burguês – sequer são exclusividade do direito. Por certo, as condutas normadas variam de acordo com o tempo e o lugar, mas, o que há de verdadeiramente distinto na sociedade moderna, em relação às demais, é a *forma* pela qual a ordem social é expressada. A esse respeito, Pachukanis é preciso: “A evolução histórica não implica apenas uma mudança no conteúdo das normas jurídicas e uma modificação das instituições jurídicas, mas também *um desenvolvimento da forma jurídica enquanto tal*” (grifo meu) (1989: 38). O grande mérito da teoria pachukaniana, a meu ver, é ter evidenciado que *a própria forma social é histórica* e, por essa razão, é no cerne do metabolismo social que deve estar a origem do direito. Em outras palavras, a originalidade de Pachukanis consiste em buscar o jurídico na própria produção material tipicamente burguesa, que, por sua vez, como Marx havia demonstrado em sua obra, *constroi uma subjetividade*

31 Márcio Brilhariano Naves, em *Marxismo e direito – um estudo sobre Pachukanis*, explica: “Relacionar a forma da mercadoria com a forma jurídica resume, para Pachukanis, o essencial de seu esforço teórico. De fato, a elaboração teórica de Pachukanis se dirige no sentido de estabelecer uma relação de determinação das formas do direito pelas formas economia mercantil. Em várias passagens tal determinação é claramente enunciada (...) Todas essas expressões denotam evidente afirmação do caráter *derivado* do direito, e de sua específica determinação pelo processo de trocas mercantis.” (grifo meu) (2000: 53-54).

32 Sobre a importância da obra de Pachukanis, Márcio Brilhariano Naves expõe que o interesse em retomar as teses e o contexto teórico do autor é relevante, pois “(...) a crítica pachukaniana do direito, ao se fundar no *método* que Marx desenvolve em *O capital*, permite superar – no interior do marxismo – as representações vulgares que apresentam o direito como um ‘instrumento’ de classe, privilegiando o conteúdo normativo em vez de atender à exigência metodológica de Marx e dar conta das razões porque uma certa relação social adquire, sob determinadas condições – e não outras –, precisamente uma *forma jurídica*” (2000: 20).

específica. Como a vida, na sociedade burguesa, é reproduzida mediante atos simples e complexos de troca de mercadorias, a chave para a compreensão do direito no capitalismo tem de estar, de alguma forma, relacionada a esta dimensão.

Para Pachukanis, ao contrário do que o senso comum sugere, os órgãos judiciais e, sobretudo, o ordenamento jurídico somente podem ser compreendidos concretamente a partir da universalização da subjetividade (“relações humanas que têm como base as relações entre sujeitos”), isto é, a partir do momento em que a igualdade abstrata entre as pessoas passou a ser essencial para a produção social. Enquanto a sobrevivência pôde ser alcançada por meios diversos – como a escravidão ou o trabalho servil –, não houve necessidade específica da universalização das leis ou dos tribunais: as regras, quando existentes, são aplicáveis em círculos reduzidos, porque, para o grosso da sociedade, bastava a vontade política lastreada na força. A subjetivação é a forma prototípica pela qual os indivíduos economicamente autonomizados se sociabilizam, o que, em outras palavras, aponta para a situação em que a vontade livre é *razão suficiente*³³ para a produção social moderna. Essa condição contrasta a do momento historicamente anterior – o feudalismo, cujas relações sociais são caracterizadas pela dependência pessoal entre suserano e vassalo, servo e senhor – e que, por sua vez, somente surge em um momento histórico em que a força de trabalho tornada mercadoria passa a ser a maneira *essencial* pela qual a sociedade se produz/reproduz. Nesse sentido, o direito não poderia ser identificado *imediatamente* com a normatividade jurídica, mas seria, antes, *uma relação social especificamente moderna*, tipicamente burguesa³⁴. Há, aqui, uma *anterioridade lógica necessária*: embora seja possível apontar exemplos concretos de normas sancionadas pela autoridade estatal (considerando já o Estado moderno) que precedam, historicamente, a consolidação da produção capitalista, o direito somente

33 Aqui, não quero dizer que a exploração capitalista se dê apenas porque os trabalhadores aceitem as condições estabelecidas no contrato de trabalho. Mas uso a expressão “razão suficiente” para contrastar, no âmbito da lógica formal, que a circulação complexa é abstratamente realizada no acordo entre as partes. O que, entretanto, permite que essa dimensão abstrata afete realmente a vida prática é a universalidade da propriedade privada, que, uma vez consolidada (violentamente) na sociedade, permite que certas formas sociais ganhem relativa autonomia.

34 Pachukanis, assim, refuta a tese de Piotr Stutchka de que “o Direito é um sistema (ou uma ordem) de relações sociais, que corresponde aos interesses da classe dominante e que, por isso, é assegurado pelo seu poder organizado (o Estado)” (2009: 63), que havia se tornado uma espécie de “definição oficial” (nos preceitos do Direito Criminal) na URSS (em acordo com o art. 590 da *Compilação das leis de 1919 n. 66*). As implicações desse distanciamento, no correr da história da revolução russa, podem ser sentidas tanto no “reco” de Pachukanis em seus trabalho na primeira metade dos anos 1930 até o seu desaparecimento (seguido de uma campanha difamatória e da censura oficial, na URSS, aos seus textos). Sobre este aspecto biográfico, vide NAVES, Márcio Brilhaquinho (org.). *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*. Série Ideias 8. Campinas/SP: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 2009, pp. 11-21. Nessa altura, sirvo-me desta nota para exemplificar o argumento, que desdobre à frente, de que mesmo teorias situadas no campo marxista têm tomado como ponto de partida a identidade entre direito e normatividade.

assume a forma *especificamente jurídica* a partir do momento em que a subjetivação jurídica se apresenta como forma precípua de sociabilidade. Afinal, só se pode falar em “segurança jurídica” – querendo, com isto, indicar a situação em que a interferência da autoridade estatal tende a preservar os pactos estabelecidos entre os sujeitos na sociedade civil, observando os limites legais à sua atuação violenta – quando a forma jurídica estiver amplamente disseminada e consolidada.

Por outro lado, não deixa de ser algo curioso o fato de que a primeira crítica ao direito efetivamente calcada nos textos de Marx não seja bem acolhida entre os marxistas. Entre os juristas tradicionais, Pachukanis é um nome muito pouco conhecido – mais por ignorância que, propriamente, por questões de ordem ideológica. E, também, há que se registrar que uma parcela da rejeição e do esquecimento decorre do fato de que *A teoria geral do direito e o marxismo* não seja, particularmente, um texto de fácil leitura e compreensão, uma vez que não foi escrito com a finalidade de servir como uma espécie de manual. Como o próprio autor asseverou, o livro foi redigido não para ser “o fio de Ariadne marxista no domínio da teoria geral do direito, ao contrário, pois em grande parte foi escrito com o fim de esclarecimento pessoal” (1988: 7). Ainda, a posição defendida por Pachukanis, baseada na aproximação da forma jurídica com a forma mercadoria, pressupõe que o leitor possua um certo conhecimento sobre a economia política e os debates que lhe são correspondentes. Isso não é algo comum, mesmo entre os juristas “de esquerda”; o usual é que esse público esteja mais afeito ao texto do *Manifesto comunista* e leituras a ele associadas, de sabor mais político. A eles, a posição pachukaniana é por demais radical: afinal, se o fenômeno jurídico é de natureza burguesa, o fim do capitalismo marcará, também, o fim do direito; e, portanto, o uso dos instrumentos e instituições jurídicas para uma pretensa “ação emancipatória” de classe tem *caráter eminentemente conservador*. É compreensível, assim, que a maior parte dos juristas mantenha severas reservas em relação à teoria marxista do direito, já que ela é, sintomaticamente, uma *teoria do não-direito*. De toda forma, passados quase noventa anos desde sua publicação, a obra de Pachukanis está longe de ser abandonada à “crítica roedora dos ratos” e, no campo da filosofia jurídica, continua a ser um dos textos mais radicais já publicados³⁵.

35 Nessa perspectiva, haveria espaço para uma “teoria marxista do direito”? Evidentemente, a obra de Pachukanis não é, em nenhuma medida, uma apresentação descritiva do direito e das categorias que lhe são afeitas – não se presta ao estudante que pretende ingressar nas letras jurídicas. Michel Miaille chama atenção para o fato de que “o que fundamentalmente falta aos juristas desejosos de desenvolver a ciência jurídica é distinguir bem objecto de ciência e objecto real” (1994: 63). Nesse sentido, o jurista francês argumenta que a identidade entre ambos, não raro, desemboca em um empirismo próprio de uma atitude positivista descritiva. Postula, então, a necessidade de se “construir um objecto de estudo que esteja numa relação tal com o objecto

I – TEORIA TRADICIONAL E A CRÍTICA MARXISTA DO DIREITO

Diante de tais considerações, cabe a indagação: afinal, *por qual motivo a tradição moderna do pensamento jurídico e a crítica marxista do direito divergem essencialmente?*

Penso que a origem dessa diferença esteja ligada ao fenômeno que Marx denominou “fetichismo da mercadoria”. Em princípio, isso não parece ter nenhuma ligação com o direito: afinal, o jurídico e o econômico são áreas relativamente autônomas entre si. Então, de que maneira poderia o fetichismo explicar algo sobre o direito? Bem, há, nesse sentido, algumas questões que precisam ser levantadas – e que, ao longo do texto serão discutidas mais aprofundadamente. Em primeiro lugar, é necessário considerar que o atual momento histórico, a modernidade, esteja assentado sobre a dinâmica do intercâmbio mercantil. Quero com isso dizer que a produção material, nas sociedades modernas, depende, essencialmente, do trabalho assalariado. Mas, com vistas a evitar certa dúvida no leitor, quero esclarecer que, quando me refiro à circulação de mercadorias, tenho em mente *sempre o fenômeno complexo*, ou seja, a *circulação capitalista* – não apenas o fato de que as pessoas consigam acessar aquilo que lhes é útil por meio da troca, mas, especialmente, o fato de que a própria produção capitalista funciona sobre esta base: é cambiando salário e força de trabalho que as mercadorias são produzidas e que se dá a expropriação do mais-valor.

Isso tem um impacto tremendo na compreensão do metabolismo social moderno. Antes de mais nada, porque não se pode fragmentar a circulação de bens analiticamente em

real - a saber, as regras de direito - que o reflita de maneira explicativa" (idem: 64). A partir do que designa "uma teoria da formação e das transformações sociais na história", que não é "vítima nem do empirismo nem do idealismo", Mialle postula uma certa "teoria marxista do direito". Toma por base uma leitura do prefácio escrito por Marx para sua *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859, e identifica as relações jurídicas com o "sistema das regras de direito" (idem: 70). Sobre esse tipo de interpretação, infelizmente bastante difundida mesmo nas fileiras de posições mais críticas e radicais, penso eu que deveriam ser levantadas algumas objeções. Em primeiro lugar, o tom geral do texto é evocativo, onde Marx lembra de sua trajetória conturbada e a coloca em perspectiva para o leitor. Além disso, considerando que talvez fosse realmente possível suscitar, a partir daquele punhado de palavras, algumas questões para posterior investigação nos escritos efetivamente científicos de Marx, ainda assim seria de se duvidar seriamente da possibilidade de se extrair do prefácio alguma contribuição "marxista" para o exame do direito. Ora, o texto em questão, como o próprio autor faz questão de pontuar, é uma "conclusão geral" (MARX, 2008), que resume o "fio condutor" (metodológico) dos demais estudos sobre economia política: em se tratando de um breve apanhado, não se deveria empreender nele uma leitura pretensamente "científica" para se retirar indicações aprofundadas de como tratar a história ou o pensamento social. E, de mais a mais, afora essa importante consideração, ainda assim, não há, em nenhuma passagem, base para afirmar que Marx compreenderia o direito especificamente como uma ordem normativa. Mesmo quando faz referência, a certa altura, que sobre a base econômica da sociedade está erigida uma superestrutura jurídica e política, nada autoriza a concluir que está a se referir ao direito *apenas* como ideologia ou como uma ordem *puramente* coativa. Que exista uma ideologia jurídica ou que a força seja necessária para restabelecer certas relações, não há dúvida alguma; mas daí a concluir que seja o direito uma superestrutura por ser *mera ideologia*, entendo que não seja algo razoável.

momentos separados: são fenômenos que estão auto-implicados, em função do caráter social da produção capitalista. Vale dizer, neste caso, que *somente existe circulação simples* (a equivalência direta entre coisas) *quando existe a circulação complexa* (a produção de mercadorias é, também, mediada pela forma mercantil), que é condição para a produção de bens, para que o “valor se valorize”³⁶ e para a relativa autonomização das formas sociais; eis a *circulação tipicamente burguesa*³⁷. Assim, é bem verdade que o trabalho, hoje, tenha assumido conformações até bastante diferentes em relação à época em que Marx produziu sua crítica à economia política; sem dúvida nenhuma, o ambiente social, político e econômico passou por uma série de transformações, complexificações e sofisticações. Mas, a despeito disso, a dinâmica do movimento ainda é, essencialmente, o mesmo: o intercâmbio mercantil. Além disso, a circulação capitalista somente pode ser compreendida como tal quando as trocas são tão perenes e alcançam um ponto tal de universalização que o trabalho assume, precipuamente, uma dimensão *abstrata*: a maneira *social* de estabelecer a *equivalência* entre as diferentes mercadorias é a forma *valor*, que expressa a quantidade de tempo médio (socialmente) necessário para produzi-las; daí ser o *valor* o *verdadeiro padrão de todas as relações sociais de produção*. Finalmente, porque é nesse contexto que, de um lado, é possível compreender a exploração capitalista e, de outro, a natureza do jurídico. A troca da força de trabalho pelo salário não apenas põe em evidência o *fato político* da *propriedade privada dos meios de produção* e, assim, da assimetria que existe na sociedade, mas, ao mesmo tempo, é

36 A consolidação da propriedade privada dos meios de produção é um fato político, que foi alcançado violentamente e que, no correr do tempo, alcançou estabilidade justamente porque, como contra-articulação, liberta a força de trabalho dos laços da dependência pessoal. O caráter revolucionário da classe burguesa está justamente no fato de que tenha destruído a servidão por meio de suas mercadorias, sem dúvida; contudo, não se pode deixar de lado o papel essencial do uso da força – a mesma que, vencidas as amarras feudais, servem para assegurar-lhe a dominação da classe trabalhadora.

37 Uma das críticas mais recorrentes à Pachukanis é a que afirma que sua teoria seria “circulacionista” e que, dessa maneira, deixaria de lado uma parcela importante da realidade “fora” do direito. Discordo. O Prof. Márcio Brilhariano Nunes refuta uma tal tese afirmando que uma vez que “só com a constituição de relações de produção de natureza capitalista é que o valor de troca se torna dominante e a mercadoria (...) se torna uma forma social típica. Em decorrência, o processo do valor de troca não apenas não é ‘indiferente’ a uma dada estruturação das relações de produção, mas, ao contrário, as condições de circulação dependem da constituição de um processo de produção determinado. É verdade que há, para Pachukanis, uma relação de determinação imediata entre a forma jurídica e a forma mercadoria, como vimos, mas a determinação em Pachukanis é, a rigor, uma *sobredeterminação*. A esfera da circulação, que determina diretamente as formas do direito, é por sua vez determinada pela esfera da produção, no sentido preciso de que só o específico processo de organização capitalista do trabalho permite a produção de mercadorias como tais, isto é, como o resultado de um trabalho que se limita a ser puro dispêndio de energia laborativa indeterminada.” (2000: 72). Por outro lado, é preciso destacar a posição de Vinicius Gomes Casalino (2011), com uma leitura aprofundada e peculiar do texto pachukaniano. Diferentemente da proposta de Brilhariano, Casalino entende que Pachukanis trabalha no âmbito da “pseudoconcretude” e, por essa razão, não pode dar contornos definitivos ao problema do “circulacionismo”: por ter, supostamente, tratado de maneira *reificada* o fenômeno da troca mercantil, não situando-a no contexto propriamente capitalista, o jurista soviético teria deixado de lado aspectos relevantes da circulação burguesa. É uma tese polêmica, da qual, entretanto, Pachukanis sai reafirmado.

uma operação mediada juridicamente. Em outras palavras, assim como ocorre com qualquer outra mercadoria, o trabalhador – proprietário da força de trabalho – e o capitalista – proprietário do capital transfigurado no dinheiro – estão posicionados em uma mesma situação hipotética (ambos são igualmente proprietários) e, como sujeitos, trocam coisas equivalentes, o que gera, a cada um, a *exigibilidade* sobre o bem do outro. Assim, se a extração do mais-valor é, de um ponto de vista individual, uma situação *justa*, enquanto resulte da livre contratação entre as partes, só o é em função da propriedade social dos meios de trabalho serem da burguesia. Afinal, nem capitalista e nem trabalhador estão previamente obrigados a transacionar (é nesse sentido, inclusive, que se pode falar em subjetivação, porquanto esta seja uma situação abstratamente considerada, que não remete especificamente a nenhum caso concreto). É uma situação *socialmente determinada* que o valor do salário seja calculado em função do que o trabalhador precisa para se reproduzir (a si e, eventualmente, aos seus) e que seja diverso do da mercadoria produzida pelo trabalhador (o que, assim, possibilite a extração do mais-valor); nem o próprio trabalhador determina individualmente o valor de seu salário e nem o capitalista o da mercadoria, já que, no contexto da universalização da troca, isso resulta, grosso modo, do cenário da concorrência no mercado (entre outros fatores contingentes).

Marx, nos *Grundrisse*, explica que “de fato, tão logo a mercadoria ou o trabalho são determinados como valores de troca e a relação por meio da qual as diferentes mercadorias se referem mutuamente (...), *sua igualação são os indivíduos* [grifo meu], os sujeitos entre os quais este processo ocorre, simplesmente determinados como sujeitos que trocam.” (2011: 183 e ss.). O processo de troca, portanto, é tanto um ato singular quanto social – afinal, a determinação mercantil da força de trabalho enseja um movimento totalizante – e, dessarte, o sujeito implicado no câmbio, o proprietário privado da mercadoria, é tanto uma pessoa “de carne e osso” quanto uma forma abstrata. Embora a situação encerre um duplo aspecto, o “conteúdo” é subsumido – determinado – pela “forma”, porque, em termos universais, o que se produz não são coisas úteis, mas lucro (a diferença entre o “valor valorizado”, realizado na troca simples, e o “valor” investido). Ou seja, esse “esvaziamento” das pessoas³⁸ é um fenômeno que surge em função da própria identificação social do valor de troca com o valor.

38 Prossegue Marx: “Os equivalentes são a objetificação de um sujeito para o outro; isto é, eles próprios são de igual valor e se afirmam no ato da troca como sujeitos de igual valor e ao mesmo tempo como mutuamente indiferentes. Os sujeitos são na troca um para o outro apenas por meio do equivalente, como tendo igual valor; e se afirmam como tais por meio da mudança da objetividade, na qual um é para o outro. Desde que eles são um para o outro na troca apenas desse modo, enquanto sujeitos de igual valor, possuidores de equivalentes e afirmadores dessa equivalência, ao mesmo tempo são, como sujeitos de igual valor, mutuamente indiferentes; suas outras diferenças individuais não lhes importa; são indiferentes frente a todas as suas outras qualidades individuais.” (2011: 183).

A circulação, como expõe Marx, “é o ponto de partida do capital”, no sentido de que a “produção de mercadorias e circulação desenvolvida de mercadorias, comércio, são os pressupostos históricos sob os quais ele surge” (1988a: 121).

Em outras palavras, a propriedade privada tem de estar constituída na realidade – somente através da expropriação do produtor direto dos meios pelos quais ele pode produzir é que se viabiliza o desenvolvimento da produção e da circulação mercantis. O trabalhador é forçado a assumir como propriedade sua força de trabalho e trocá-la contra os meios que lhe permitem a subsistência. Portanto, nesse movimento, o próprio trabalho está sendo “esvaziado”, no sentido de que, em termos sociais, ele funciona precipuamente como valor de troca. Por isso, o “esvaziamento” do sujeito, aqui, tem de corresponder à própria igualdade formal entre as pessoas: o trabalho concreto não é, socialmente, mais relevante que o trabalho abstrato; o trabalhador concreto, assim, não é socialmente mais relevante que o trabalhador abstrato – o próprio sujeito. A historicidade da relação capitalista é dada precisamente aqui, porquanto o trabalho social abstrato reflita a maneira pela qual a divisão social é posta no âmbito da produção³⁹. Em suma, a mercantilização da força de trabalho, a produção especificamente capitalista e o intercâmbio mercantil existem na mesma medida em que o sujeito – forma abstrata que representa sua vontade autônoma nas coisas – existe. Dessarte, o direito, na sociedade burguesa, é o elo de obrigação intersubjetiva que é ínsito à própria forma jurídica; esta é a forma social que *pressupõe* a exigibilidade que decorre da propriedade privada, de modo que *o direito de propriedade seja o corolário de todos os outros direitos subjetivos*. Por outro lado, nessa formulação, ignora-se, portanto, o fato extremamente relevante de que uma coisa é ser proprietário dos meios de produção e outra, extremamente distinta, ser dono dos meios de consumo. Mas essa questão é dissolvida na mistificação que surge, como mencionado, do duplo aspecto da própria mercadoria (o valor de uso e o valor de troca; a coisa concreta e a forma mercadoria, abstrata; o ato singular concreto e a relação jurídica). A sociedade burguesa se apresenta, assim, como uma *monstruosa*⁴⁰ justaposição de

39 À título de ilustração, penso ser interessante mencionar uma passagem do texto de Engels no excerto que compôs para o final do Livro III: “O camponês da Idade Média conhecia, pois, de maneira bastante exata o tempo de trabalho exigido para produzir os objetos que obtinha na troca. O ferreiro, o segeiro da aldeia trabalhavam à sua vista; do mesmo modo o alfaiate e o sapateiro, que ainda ao tempo de minha juventude perambulavam pelas casas de nossos camponeses renanos e dos materiais produzidos por esses camponeses faziam roupas e calçados. Tanto o camponês como as pessoas de quem comprava eram trabalhadores, os artigos trocados eram os produtos próprios de cada um. Que dispenderam eles para produzir esses produtos? Trabalho e apenas trabalho (...) O tempo de trabalho empregado nesses produtos não apenas era a única medida apropriada para determinar quantitativamente as grandezas a trocar, mas, além disso, não havia alternativa alguma. Ou seria de acreditar que o camponês e o artesão fossem tão estúpidos para dar o produto de dez horas de trabalho de um deles em troca dos produtos de uma única hora de trabalho do outro?” (ENGELS, Friedrich. “Suplemento ao Livro Terceiro de ‘O capital’” in MARX, Karl. *Op. cit.*, 1988c2: 306).

40 Sigo aqui a tradução sugerida por Jorge Grespan para a expressão “*ungeheure Warensammlung*” que abre *O*

sujeitos de direito e é precisamente nesse sentido a paráfrase de Pachukanis: “o sujeito é o átomo da teoria jurídica, seu elemento mais simples, indecomponível.” (1989: 81).

Como discuto adiante, com maior rigor e profundidade, a exploração capitalista se torna opaca – vale dizer, na consciência das pessoas, *o caráter social da trabalho só aparece no momento da troca*. Dessa maneira, as coisas parecem mediar a relação entre as pessoas, na medida em que o valor pareça emanar *naturalmente* da mercadoria: afinal, somente quando a *traditio* se opera é que se realiza a quantidade de trabalho social abstrato que está nela representado. A troca, como ato singular, é determinada pela forma universal que é o valor; assim, a subjetividade jurídica – porque da essência da operação – é também ela uma forma universal. A mistificação acontece sorrateiramente porque a equivalência é *racional*, é uma forma lógica, ínsita ao pensamento; a racionalidade da troca concreta obscurece a irracionalidade inerente à naturalização da propriedade privada.

Isso considerado, o exame do fetichismo da mercadoria é particularmente importante para compreender o problema da aparência e da essência do direito, porque torna possível, antes de mais nada, situá-lo a partir das relações materiais na sociedade. E, além disso, também coloca em tela o caráter *específico* da mediação jurídica: por quê, no contexto moderno, certas relações assumem a qualidade jurídica, em detrimento de outras. Ao mesmo tempo, essa discussão esclarece os motivos pelos quais a abordagem normativista do direito é, sobretudo, mistificadora e, assim, tendencialmente conservadora. Exatamente nesse tocante, é fundamental, então, discutir os motivos pelos quais *a realidade do direito não se traduz imediatamente na sua aparência*: daí a a remissão que faço ao fetichismo da mercadoria. Entendo que é no campo das ilusões burguesas que se encontra a resposta para a indagação inicial e, dessa maneira, o que pretendo demonstrar é como se manifesta, no campo jurídico, a *inversão* que decorre do fetiche, no esteio da análise de Marx.

II – O FETICHISMO DA MERCADORIA

Quando Marx trata do fetichismo da mercadoria, aponta para os mecanismos mistificadores que impedem que a consciência individual compreenda *imediatamente* a sua própria posição social. Mas, afinal, no que consiste, propriamente, esse fenômeno? O pensador alemão expõe que

capital. Grespan entende que “*ungeheure*”, no contexto, pode ser compreendida como “monstruosa”, embora seu significado enciclopédico imediato seja “imensa”, “enorme”: “uma *monstruosa* coleção de mercadorias” implica uma deformação que seria inerente a este tipo de acumulação.

"O misterioso da forma mercadoria consiste (...) simplesmente no fato que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. (...) a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas." (1988a: 71)

Se o capitalismo é contraditório – se o resultado social da produção é contraposto à própria sociedade –, por que as pessoas não compreendem o que está acontecendo? Por que a essência do capitalismo é invisível às pessoas? O debate, aqui, repõe o problema ideológico no seu nível mais fundamental – na dinâmica da produção social. Em certo sentido, Marx realiza uma espécie de “acerto de contas”⁴¹ com seu passado: penso que a reflexão acerca do fetichismo da mercadoria, em *O capital*, é uma elaboração crítica mais sofisticada daquilo que, inicialmente, nos anos 1840, tratou como “alienação” e “estranhamento”⁴². Se, antes, Marx trabalhava em um campo, digamos, mais “ontológico”⁴³, na crítica à economia política há uma dimensão precisa do movimento global do capital: trata-se de uma nova abordagem sobre o trabalho – a discussão passa a ser sobre a especificidade histórica da divisão social do trabalho e, mais precisamente, do “fenômeno” trabalho social abstrato, que é tipicamente moderno. Em um cenário onde o intercâmbio de bens é a maneira precípua pela qual se produz e se consome, o mercado aparece como a instância primordial de sociabilidade. Assim,

41 Nesse mesmo sentido, Jorge Grespan comenta que “na formulação do fetichismo, Marx encontra um núcleo conceitual complexo, que também permite a ele retomar a polêmica de juventude com a filosofia idealista e avançar na crítica da Economia Política. Não se trata agora de afirmar a primazia do ser sobre a consciência em um quadro geral, como ele fizera em *A ideologia alemã* (...) Naquele momento de sua obra, na década de 1840, ele ainda estava mais preocupado em elaborar uma concepção ampla da história e das formas de sociabilidade (...) O objetivo básico era refutar a pretensão idealista de que o mundo das ideias seria independente do mundo da 'atividade material' (...) Os estudos aprofundados do capitalismo, porém, nas décadas de 1850 e 1860, proporcionaram-lhe os meios para descrever como se dá exatamente essa 'produção das ideias' dentro de um quadro social específico. Trata-se de analisar o nexo intrincado entre relações sociais mediadas por coisas e as representações engendradas por tal mediação (...) O 'poder estranho' que na juventude Marx denominava de 'alienação' agora é visto como algo bem mais complexo, pois os homens não se sentem apartados dele, numa condição de simples impotência; ao contrário, recebem desse poder sua posição dentro da sociedade (...) O enigmático não vem do desconhecimento da fonte do poder, e sim de que ele pareça se concentrar em meras coisas.” (2008: 46-47).

42 Vide nota 102, *infra*.

43 Marcuse apresenta um interessante argumento sobre a questão: nos primeiros escritos, Marx ainda lidava com a linguagem filosófica corrente de seu tempo. “A crítica começa em termos filosóficos porque a escravização do trabalho e sua libertação são de modo semelhante condições que perpassam o arcabouço da economia política tradicional e afetam as bases mesmas da existência humana (que é o domínio próprio da filosofia); mas Marx se afastou da terminologia filosófica assim que elaborou sua própria teoria. O caráter crítico, transcendental, das categorias econômicas, até então representado por conceitos filosóficos, mais tarde, no *Capital*, se demonstra através das próprias categorias econômicas.” (2004: 239).

a vontade autônoma, realizada nas mercadorias, aparece como sendo a característica social preponderante na vida cotidiana: o sujeito é livre – é proprietário de si e das coisas – e, assim, não depende de outrem; obriga-se por sua própria vontade, é responsável pelos próprios desígnios.

Em termos analíticos, o fetichismo da mercadoria aponta para o fenômeno em que os trabalhos humanos tornados iguais aparecem, na consciência das pessoas, como sendo a equivalência entre os produtos do trabalho; que o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de algo aparece como a grandeza de valor dos bens; e que, assim, as relações entre os produtores surge como a relação entre os produtos do trabalho. A projeção “fantasmagórica” do trabalho social abstrato nos produtos do trabalho, na equivalência do valor das mercadorias, na formulação dos preços e, finalmente, na própria igualdade jurídica, decorre da universalidade da forma mercantil, em que o valor se sobrepõe ao uso, ainda que ambos sejam dimensões sociais de uma mesma coisa. Nesse sentido, Marx explica que

"Objetos de uso se tornam mercadorias apenas por serem produtos de trabalhos privados, exercidos independentemente uns dos outros. O complexo desses trabalhos privados forma o trabalho social total. Como os produtores somente entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho, as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca. Em outras palavras, os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio dos mesmos, entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas. Somente dentro da sua troca, os produtos recebem uma objetividade de valor socialmente igual, separada da sua objetividade de uso, fisicamente diferenciada. Essa cisão do produto de trabalho em coisa útil e coisa de valor realiza-se apenas na prática, tão logo a troca tenha adquirido extensão e importância suficientes para que se produzam coisas úteis para serem trocadas, de modo que o caráter de valor das coisas já seja considerado ao serem produzidas." (*idem*)

O que Marx explora, nesse trecho, é a repercussão da cisão que propriedade privada impõe, a partir da esfera produtiva, para a própria sociabilidade moderna. No nível da produção singular, todas as decisões, em última instância, são tomadas individualmente; seja o produtor direto (o trabalhador), seja o capitalista, a operação, em si, depende de fatores essencialmente privados. Por outro lado, a troca da mercadoria produzida, seu “salto mortal”, depende do confronto com os demais sujeitos no mercado; é nesse momento que seu caráter social vêm à tona. Assim, cria-se a aparência de que a atividade produtiva não é, ela

mesma, determinada socialmente – afinal, os elementos que concorrem para que a produção se dê (o contrato de trabalho, as máquinas, os insumos e a matéria-prima etc.) são objeto de deliberação privada (cabe apenas a cada empresa, por exemplo, definir quanto e como produzir; o emprego também depende da vontade daquele trabalhador em vender a sua força de trabalho para aquele capitalista em particular) – e que esse caráter, então, só aconteça quando os bens produzidos são levados ao mercado. Portanto, o trabalho só parece ter alguma qualidade social quando as mercadorias (inclusive as pessoas) entram em circulação.

Por isso, a mistificação das relações sociais somente pode ocorrer quando todos os elementos essenciais da sociedade capitalista estão plenamente desenvolvidos. É certo que nem todos eles aparecem expressamente nesse ponto da exposição (afinal, trata-se, ainda, do primeiro capítulo da obra) – por exemplo, não se aborda a diferença entre os “proprietários das condições de produção” e os “produtores imediatos”⁴⁴ –, mas isso em nada prejudica o raciocínio; ao contrário, quando se toma *O capital* em sua (inacabada) totalidade, nota-se que, embora Marx só vá tratar abertamente do crédito, da finança e da transformação do mais-valor em lucro no Livro III, a dinâmica que regula esses fenômenos já está dada na forma mercadoria, cujo “arremate”, como dito, é o desvelar de sua fetichização. O fundamental, nesta análise, é o surgimento do sujeito abstrato, no sentido de que, aparentemente, como as pessoas produzem suas vidas a partir de atos singulares, que, em termos imediatos, dizem respeito apenas à sua própria esfera de decisão, todos são autônomos para trocar onde e com quem bem entenderem. A “promessa” burguesa, no bojo das revoluções políticas que firmaram a propriedade privada no centro da vida social, é realizada, no cotidiano, como a emancipação dos proprietários de mercadorias – o que, sem dúvida, representa uma nota essencialmente distinta de qualquer outro período histórico. Em outras palavras, o “sujeito” moderno é a vontade expressada nas mercadorias, é a propriedade de si e, dessarte, a igualdade entre todos.

É por essa razão que a mediação jurídica assume caráter estrutural na sociabilidade moderna, porquanto expresse a individualidade possível, que é alcançável na circulação de bens. Embora esta situação surja na esfera da economia, ela alcança todos os demais âmbitos da vida; por exemplo, uma das hipóteses consagradas na legislação civil de praticamente todas as sociedades modernas é o instituto da emancipação dos *aliena juris* em relação aos *sui juris* por motivo de sustento próprio – pode-se falar, nessa mesma perspectiva (mas em um plano

⁴⁴ A este propósito, nota Jorge Grespan que “neste nível da apresentação categorial, em que Marx reconstitui os pressupostos da Economia Política clássica, tal distinção ainda não é fundamental, assumindo-se que os proprietários são também produtores e que a sociedade é basicamente composta por produtores privados” (2012: 44)

mais restrito, conquanto a situação tenha se transformado sensivelmente nas mais diversas paragens no correr dos últimos anos), da igualdade entre marido e mulher ou da liberdade de culto religioso. Nesse sentido, Jorge Grespan afirma que

“a divisão do trabalho presidida pelo capital autonomiza os indivíduos a um ponto que eles julgam se relacionar de modo simplesmente externo, através de contratos que preservam sua liberdade; ou seja, a um ponto que eles julgam ser esta sua autonomia o primitivo e, sua relação, o fruto derivado de sua vontade livre. E, ainda, por esta divisão do trabalho, eles creem que seu relacionamento se dá basicamente através do mercado, onde todos são juridicamente iguais porque proprietários de mercadorias para vender e comprar, mesmo que tal mercadoria seja para alguns apenas a sua força de trabalho.” (2012: 244-245).

A subjetivação moderna, assim, aparece como a individualidade concreta, como a afirmação de que, nesta sociedade, é possível, por meio do esforço próprio, alcançar uma espécie de “plenitude humana”, na forma de acúmulo de mercadorias; como todos são juridicamente iguais, “porque proprietários de mercadorias para vender e comprar”, certos aspectos da vida social são insidiosamente transferidos para a “natureza pessoal”: daí, de um lado, a valorização da consciência e da racionalidade instrumental, e, de outro, da ética e dos direitos humanos. “Ideologia”, nesses termos, é a consciência mistificada pela “singularização” da vida, desconsiderando-se o aspecto da totalidade do movimento da produção social. Essa consciência não é, dessarte, produto de uma fantasia, não se trata de uma crença e não está diretamente relacionada com a vontade ou atributos morais do sujeito. Ela é real, justamente por ser resultado da prática social (e, assim, é diuturnamente reafirmada), e, evidentemente, implica consequências concretas na vida das pessoas. Adorno, a propósito, pontua, em sua *Dialética negativa*, que “os caprichos teológicos da mercadoria' (...) são um escárnio ante a falsa consciência (...) Mas esses caprichos são tão verdadeiros quanto a prática de um culto sangrento era efetivamente exercitada outrora” (2009: 295)⁴⁵.

As contradições materiais que surgem na exploração da força de trabalho alheia, dessarte, não são compreendidas na consciência individual como sendo resultados da prática social; em outras palavras, se não se considera o movimento da totalidade concreta, não se pode entender como certas determinações são objetivamente impostas para cada um e que a autonomia da vontade não é, efetivamente, o princípio organizador da realidade. Logo, as

45 Nesse sentido, o argumento de Adorno e Horkheimer, presente na *Dialética do esclarecimento*, pode ser invocado, em certa medida, para indicar que a racionalidade presente na relação de troca de mercadorias resulta, afinal, em mistificação e irracionalidade. E, de forma mais contundente, como se trata de um processo social, a possibilidade de crítica – que existe em função da própria razão ainda poder se negar – não interfere diretamente na estrutura fetichizante.

diferenças gritantes entre as classes sociais e, mesmo, entre as pessoas concretas, são explicáveis a partir de *aspectos contingentes*, como o caráter, a formação, a biologia etc.. E, concomitantemente, os fundamentos sobre os quais se mantém a sociedade moderna são *naturalizados*, são tomados como fatos *externamente determinados* e, assim, imutáveis, fora do alcance da práxis. Ideologicamente, portanto, isto é, de certo modo, *verdadeiro*, na medida em que, na realidade, a riqueza, medida pelo acúmulo de mercadorias, é poder social e ela é plenamente alcançável por meio da troca; o que o fetichismo dificulta é o reconhecimento de que as posições sociais condicionam a produção e, conseqüentemente, a acumulação – e, por paradoxal que seja, esse fenômeno é ínsito ao próprio processo que identifica a liberdade pessoal com o livre cambismo.

A divisão social do trabalho de caráter capitalista consiste na especificação cada vez mais acentuada das tarefas produtivas, tendo em vista a necessidade de aprimoramentos constantes nas bases materiais, de modo a acentuar continuamente a autovalorização do valor. Esse processo é singularizado na atuação de cada sujeito proprietário – em medidas gritantemente distintas, é bem verdade, em função da mediação da propriedade privada – de modo que, de um ponto de vista da totalidade social, não é operado por nenhuma “super-consciência”; em outras palavras, não é dirigido ou controlado por uma vontade específica, ainda que se possa, por meio da atuação política, induzir o funcionamento de certas variáveis, durante algum tempo, considerando as condições sociais objetivamente postas em um dado momento. A inversão aqui operada mostra que a realização racional do todo não é nem um movimento auto-consciente, nem uma possibilidade absoluta. Sem que se opere a violência em um sentido bastante específico, não é possível manter este metabolismo. Contudo, porquanto a ideologia não seja, como explica Marx, um fenômeno que dependa de uma prática consciente dos homens⁴⁶, evidentemente não há como negar que o embate entre as classes sociais também se desenrola nesse campo e, dessarte, ganhe a realidade legitimando certas situações. Sem qualquer dúvida, os interesses singulares podem ser conscientemente transformados, no discurso, em interesses gerais e se efetivarem em resultados concretos, da mesma maneira que estratégias políticas podem assumir conformações bastante claras na

46 O que quero dizer é que a atividade singular dos homens é um fenômeno secundário. Nesse sentido, Marx, no prefácio à primeira edição de *O capital*, esclarece: “para evitar possíveis erros de entendimento, ainda uma palavra. Não pinto, de modo algum, as figuras do capitalista e do proprietário fundiário com cores róseas. Mas aqui só se trata de *pessoas* à medida que são personificações de categorias econômicas, *portadoras* de determinadas relações de classe e interesses. Menos do que qualquer outro, o meu ponto de vista, que enfoca o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural, pode tornar o indivíduo responsável por relações das quais ele é, socialmente, uma criatura, por mais que ele queira colocar-se subjetivamente acima delas.” (1988a: 19).

defesa das posições pró-capital e pró-trabalho. O que, entretanto, é fundamental esclarecer é que o movimento geral de reprodução do capital não depende *diretamente* da consciência que dele se tenha – os trabalhadores *atomizados* que compreendem sua situação real não podem “solucionar” seus problemas socialmente postos senão singularmente: as condições objetivas a que estão submetidos somente podem ser qualitativamente transformadas pela inviabilização prática da troca de mercadorias (o que pode, por um lado, por em risco a própria existência das pessoas, na medida em que só haverá uma *superação* se a transformação social oferecer um novo processo de produção da vida; isso, entretanto, não é determinável por uma projeção, senão como realização concreta). É precisamente nesse sentido que o direito, especialmente no que diz respeito ao manejo institucional das normas jurídicas, pode *singularmente* corrigir, de modo contingencial, certas “injustiças”, derivadas da ordem social, percebidas por um ou um grupo de pessoas. A questão é que a singularidade, aqui, é dada como um pressuposto, porquanto derive da subjetivação especificamente jurídica.

Essa situação aparece na vida cotidiana de várias maneiras. Basicamente, as mercadorias parecem libertar seus proprietários porque permitem, com seu uso, que se sobreviva por meio do próprio esforço (o assalariamento, tanto do ponto de vista do capitalista quanto do trabalhador). A ampliação contínua da produção induz o aumento do consumo – embora não diretamente (a despeito, inclusive, da aparência de que a demanda primordialmente induza a oferta) – em uma dinâmica concomitante à da autonomização da propriedade em relação ao capital (a distinção entre o crédito e a funcionalização do capital), transformando, continuamente, a base produtiva – o capital morto se desenvolve autonomamente em relação ao capital vivo (a força de trabalho, que produz também o lucro), impactando a estrutura do trabalho. Nessa linha, países onde o intercâmbio mercantil capitalista é mais desenvolvido “exportam” os empregos diretamente produtivos (a força de trabalho envolvida na produção industrial de bens), enquanto aqueles improdutivos⁴⁷ (os chamados empregos “de escritório”) são multiplicados – o comércio e os serviços se tornam preponderantes. Portanto, a expansão desse movimento não conhece fronteiras geográficas e políticas (nem mesmo a muralha da China pode lhe fazer frente⁴⁸), de modo que o mercado

47 A categoria “trabalho produtivo”, na perspectiva da crítica marxista à economia política, corresponde àquele cuja exploração resulta em mais-valor. Mais à frente, retomo brevemente essa discussão (vide nota 118, *infra*).

48 Marx e Engels, no *Manifesto comunista*, cunharam a célebre imagem que, hoje – no momento em que a China, uma “potência comunista”, caminha a passos largos para se tornar a maior economia do planeta –, ganha tons irônicos: “Com o rápido aperfeiçoamento dos instrumentos de produção e o constante progresso dos meios de comunicação, a burguesia arrasta para a torrente da civilização todas as nações, até mesmo as mais bárbaras. Os baixos preços de seus produtos são a artilharia pesada que destrói todas as muralhas da China e obriga à capitulação os bárbaros mais tenazmente hostis aos estrangeiros.” (2010: 44).

“global” interfere diretamente na vida de diferentes populações e culturas. A educação e, no limite, a formação individual associam-se a este movimento, seja pela necessidade de domínio dos recursos naturais por meio das ciências, seja pela valorização moral da atividade laboral, da ética (o respeito ao ambiente concorrencial), da meritocracia e da avaliação do sucesso pessoal pelo critério do acúmulo de mercadorias. As comunicações são cada vez mais sofisticadas, como resultado dos avanços tecnológicos, do imperativo de exposição dos produtos aos consumidores e do enfraquecimento das relações pessoais concretas (reduzidas que são às necessidades específicas da divisão do trabalho e da estrutura do consumo). A disponibilidade de conhecimento, coisas, confortos, calor e renda – todas elas a uma troca de distância – permitiu, de maneira desordenada (asseverando a irracionalidade do todo social), o aumento exponencial da população mundial, fenômeno que impacta a produção e a distribuição dos recursos, promovidas sob o “critério” da propriedade privada e do mecanismo laboral especificamente capitalista.

A esse ponto, o que cumpre notar, então, é que o tipo de mistificação produzido no âmbito do fetichismo da mercadoria *não confronta* a consciência – na verdade, como a autonomia da vontade é relevada na experiência singular, a percepção assume um caráter eminentemente *positivo*. Assim, a universalização do intercâmbio de bens, nos termos das transformações sócio-econômicas, implica que outras formas de fetichismo alcancem as camadas superestruturais da vida social, misturando-se a toda sorte de valores e conhecimentos. *A totalidade dessas manifestações é a ideologia da sociedade moderna*: trata-se de uma falsa consciência da realidade – mas ainda uma “consciência”, porque obedece a uma lógica específica –, cuja origem está na base econômica, e é, “por natureza”, extremamente maleável, podendo assumir novas conformações rapidamente ou, ao contrário, permanecer durante algum tempo mesmo que mudanças estruturais tenham ocorrido. O fato de ser “falsa consciência” é muito importante, já que opera no âmbito da racionalidade. O efeito legitimador da ideologia é duradouro justamente porque ela pode ser figurada em argumentos logicamente válidos ou, então, em raciocínios materiais razoáveis; mais que isso, a ideologia pode ser suportada por dados empíricos, na medida em que a mistificação opere, basicamente, na naturalização das premissas de que parte o pensamento. Nesse sentido, não apenas é origem para toda uma gama de efeitos concretos, como, também, sendo socialmente posta na circulação capitalista, está além do alcance do simples esclarecimento ou da vontade transformadora.

III – O FETICHISMO JURÍDICO

Marx⁴⁹, ainda no início de sua exposição no Livro I, chama a atenção para o fato de que as “mercadorias não podem por si próprias irem ao mercado nem trocar-se entre si. Precisamos, então, voltar a nossa atenção para os seus guardiões e condutores, isto é, para os seus possuidores.”⁵⁰ Grosso modo, parece-me que o importante, aqui, é compreender que, num mesmo fenômeno, à necessária equivalência entre as coisas, com vistas à “trocabilidade”,

49 Há, na *Crítica do programa de Gotha*, uma passagem, talvez mais clara, que expressa a ideia de Marx sobre o direito. Em um primeiro momento, discorrendo sobre o momento do comunismo, afirma que “no interior da sociedade cooperativa, fundada na propriedade comum dos meios de produção, os produtores não trocam seu produtos; do mesmo modo, o trabalho transformado em produtos não aparece aqui como valor desses produtos, como uma qualidade material que eles possuem, pois agora, em oposição à sociedade capitalista, os trabalhos individuais existem não mais como um desvio, mas imediatamente como parte integrante do trabalho total.” (2012: 29). Chama a atenção do leitor, no entanto, para o fato de que “nosso objeto aqui é uma sociedade comunista, não como ela se desenvolveu a partir de suas próprias bases, mas, ao contrário, como ela acaba de sair da sociedade capitalista, portanto, trazendo de nascença as marcas econômicas, morais e espirituais herdadas da velha sociedade de cujo ventre ela saiu.” (idem). Esta é uma colocação particularmente importante. A sociedade comunista é pós-capitalista – rompe os limites burgueses, superando-os, mas trazendo consigo parte importante de suas conquistas. Afinal, o horizonte é a possibilidade de humanização da história ou, para ser mais claro, o objetivo é alcançar um estado em que, superada a escassez, as pessoas possam efetivamente viver suas potencialidades (que, hoje, estão tolhidas ou mediadas pelo capital). “Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: ‘De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!’.” (idem, 31-32). Até lá, contudo, enquanto ainda houver a impossibilidade de uma “produção suficiente” (não apenas quantitativamente, mas, sobretudo, qualitativamente – com o fim da distinção entre tarefas “braçais” humilhantes e atividades intelectuais “nobres”), mesmo não havendo a exploração de trabalho alheio, o mesmo princípio de equivalência mercantil estará em voga por algum tempo ainda – como Marx assevera, “conteúdo e forma são alterados, porque, sob as novas condições, ninguém pode dar nada além de seu trabalho e, por outro lado, nada pode ser apropriado pelos indivíduos fora dos meios individuais de consumo”, mas com o trabalho mediado, “quantidade igual de trabalho em uma forma é trocada por uma quantidade igual de trabalho em outra forma” (idem, 30). Logo, porquanto ainda exista a equivalência, como não há mais a exploração capitalista – como a troca se dá entre equivalentes reais – esvanece a forma social jurídica (Marx: “princípio e prática deixem de se engalfinhar”). É interessante, porém, como, em seu aguçado exame, o grande pensador alemão nota que a igualdade, neste momento da sociedade, será medida pelo critério trabalho – hoje, o critério é a propriedade. “Mas essas distorções são inevitáveis na primeira fase da sociedade comunista, tal como ela surge, depois de um longo trabalho de parto, da sociedade capitalista. O direito nunca pode ultrapassar a forma econômica e o desenvolvimento cultural, por ela condicionado, da sociedade.” (idem, 31). No esteio do pensamento marxiano, é preciso atentar para o fato de que o direito desaparecerá, mas não mecanicamente. Portanto, não se trata de projetar na luta revolucionária um “novo direito”, um “direito comunista”. Pachukanis, com rigor e precisão, compreende a questão: “O aniquilamento de certas categorias (precisamente de certas categorias e não de tais ou quais prescrições) do direito burguês, em nenhum caso significa a sua substituição pelas novas categorias do direito proletário. Da mesma forma como o aniquilamento das categorias do valor, do capital, do lucro etc., no período de transição para o socialismo evoluído, não significa o aparecimento de novas categorias proletárias do valor, do capital etc.. O aniquilamento das categorias do direito burguês significará nestas condições o aniquilamento do direito em geral, ou seja, o desaparecimento do momento jurídico das relações humanas” (1988: 26-27).

50 Pachukanis toma esta passagem como ponto de partida para as considerações acerca do direito no capitalismo. Marx, na continuação deste trecho, afirma que “Para que essas coisas se refiram umas às outras

deriva uma também necessária equivalência entre pessoas. Quero dizer, a própria existência da mercadoria impõe que os sujeitos envolvidos em seu intercâmbio se tomem por iguais – e isso é tanto mais evidente conforme este movimento se torne mais amplo. A *historicidade da forma* sujeito de direito decorre da própria historicidade da mercadoria no capitalismo, desta forma social que nasce na relação entre sujeitos envolvidos na produção social de coisas para serem trocadas.

Todo o movimento capitalista, baseado que está no intercâmbio de mercadorias, pressupõe vontades singulares, proprietárias de si, livres e opostas. A liberdade proprietária é, por sua vez, a condição pela qual a consciência pode agir diretamente no mundo, transfigurando-se como fundamento da sociabilidade moderna: nesse sentido, as condutas dos indivíduos seriam guiadas pela razão e pelos valores éticos, em bases quase que exclusivamente subjetivas. No contexto das mistificações burguesas, onde tudo e todos ganham relativa autonomia, a convivência é constantemente tensionada pela oposição entre o interesse singular e o coletivo. Assim, a intervenção violenta do Estado, que aparece como um terceiro garantidor da sintetização da realidade, é justificada, bem como são legitimadas as normas que faz emanar para ordenar o corpo social. Em outras palavras, enquanto consciência “pura”, o sujeito é totalmente livre – pode planejar ou querer o que bem quiser, quando lhe parecer mais conveniente –, mas, *quando exterioriza sua ideia ou interesse, quando se sociabiliza*, sofre a constrição do poder público, que lhe ameaça ou justifica sua violência concreta por meio de normas jurídicas. Dessa maneira, tal qual a relação entre os produtores de mercadorias se projeta na consciência das pessoas como uma relação entre os produtos dos trabalhos, *no caso do direito, a relação jurídica aparece como um sistema de regras sancionadas politicamente*. No pensamento, o direito é percebido como se fosse posto pela norma jurídica, ou seja, como se, no limite, a própria igualdade entre os sujeitos resultasse da criação (ou do reconhecimento) de uma autoridade política.

Esta situação, contudo, tem raízes mais profundas. Nos termos sociais modernos, o direito de propriedade parece promanar da própria mercadoria: com a naturalização da propriedade privada e das relações de troca, o domínio do produtor direto sobre as coisas é

como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto, apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria” (1988a: 79). A especificidade da relação jurídica, portanto, é posta, sendo o “outro lado da troca de mercadorias”, para usar a feliz expressão de Pachukanis. Marx ainda pontua que os sujeitos envolvidos “devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete uma relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma.” (*idem*).

ofuscado pela apropriação das coisas por meio da troca. De outro modo, isso significa que a equivalência mercantil é o *princípio objetivo* que comanda a racionalidade jurídica⁵¹, sendo o critério primordial pelo qual a justiça⁵² das relações intersubjetivas é percebida. O corolário de todos os direitos é a propriedade porque ela estabelece a medida da liberdade e, desse modo, fixa o critério pelo qual todos os sujeitos são iguais. Como, *de um ponto de vista singular*, esta situação isonômica pode ser colocada em risco pelo outro sujeito (pode ele se negar a cumprir o pactuado em um contrato ou se aproveitar de sua situação concreta – como o uso da força física – para apropriar-se daquilo que não lhe pertence), seria necessário, então, que a autoridade – o Estado – “garantisse” a segurança do contrato por meio do sancionamento da conduta de entregar a quem de direito o que lhe pertença; e assim para todas as demais áreas da vida: o equilíbrio da vida social parece depender da difusão da violência institucionalizada, como se fosse a ameaça perene a indutora fundamental das relações sociais (e não, como de fato é, dos comportamentos singulares das pessoas). Nesse sentido, a imposição de uma regra jurídica parece criar uma obrigação, um dever-ser para todos os sujeitos. Porém, como observa Pachukanis⁵³,

"O principal defeito deste tipo de fórmulas consiste em que elas não permitem compreender o conceito de direito no seu verdadeiro movimento, o qual desvenda toda a riqueza das interações e dos vínculos internos do seu conteúdo. Em vez de nos propor o conceito de direito na sua forma mais acabada e clara e de, por conseguinte, nos mostrar o valor deste conceito para uma determinada época histórica, oferecem-nos apenas um lugar-comum, deveras inconsistente, o de uma 'regulação autoritária externa' que serve indiferentemente para todas as épocas e para todos os estágios do desenvolvimento da sociedade humana." (1988: 22-23)⁵⁴

51 Segundo Marcus Orione Gonçalves Correia, "(...) o racionalismo do Direito, o seu traço distintivo, está na busca do ideal de liberdade/igualdade (...) a razão, no direito, deverá sempre tender para a igualdade – tanto que as grandes teorias da Justiça sempre se relacionam com a discussão da igualdade." (2006: 233).

52 Em uma passagem do terceiro livro d'*O capital*, Marx fala sobre a justiça e reafirma a dimensão estrutural do direito, como havia apresentado no livro I: "A justiça das transações que se efetuam entre os agentes da produção baseia-se na circunstância de se originarem das relações de produção como consequência natural. As formas jurídicas em que essas transações econômicas aparecem como atos de vontade dos participantes, como expressões de sua vontade comum e como contratos cuja execução pode ser imposta à parte individual por meio do Estado não podem, como simples formas, determinar esse conteúdo. Elas apenas o expressam. Esse conteúdo é justo contanto que corresponda ao modo de produção que lhe seja adequado." (1988c1: 242).

53 A esse propósito, recomendo a consulta à excelente exposição empreendida por Celso Naoto Kashiura Jr. em seu *Crítica da igualdade jurídica – contribuição ao pensamento jurídico marxista*. "Pachukanis explicitamente recusa tomar como início de seu desenvolvimento teórico o direito em seu aspecto mais complexo, como 'sistema de normas', como 'ordenamento jurídico' etc. Esta é a totalidade e, como tal, não pode ser o ponto de partida – se a teoria parte do ordenamento jurídico, parte de uma totalidade abstrata, uma categoria genérica e vazia, praticamente sem potencial explicativo." (2009: 37).

54 Em contraste à crítica que Pachukanis empreende neste trecho, é interessante notar como Kelsen aborda a questão: "O que o assim-chamado Direito dos antigos babilônios tem em comum com o – igualmente assim-chamado – Direito que prevalece hoje nos Estados Unidos? O que pode a ordem social de uma tribo negra, sob a liderança de um chefe despótico, ter em comum com a constituição da República suíça? Ainda assim, há um

Inicialmente, então, a crítica à teoria tradicional parte da necessidade de *investigação histórica* do direito, com vistas a examinar sua especificidade. Esta investigação não é uma mera veleidade ou simples academicismo. O que Pachukanis propõe é que se empreenda uma compreensão abrangente do que signifique o aparecer de uma “regulação autoritária externa”, no sentido de estabelecer as bases materiais sobre as quais se funda a mediação jurídica das relações sociais. Afinal, se, de algum modo, o direito está presente na sociedade, organizando-a – seja por meio da constituição de autoridades e instituições, seja pela imposição de regras –, isso deve ter algum tipo de explicação que não se esgote nas próprias maneiras de aparecer concretamente. Evidentemente, Pachukanis formula sua teoria no marco do materialismo histórico e, então, há em seu trabalho um “compromisso” ínsito com a transformação social. Seus detratores, em geral, ocupam-se deste tipo de acusação superficial, pressupondo a possibilidade de um conhecimento que não seja uma atividade prática (e, assim, teleologicamente posta), mas, ademais deste tipo de “crítica”, não parecem entender, no geral, a maneira como a análise do fenômeno jurídico é feita. Kelsen, em *The communist theory of law*, não apenas demonstra uma percepção bastante superficial dos escritos de Marx e Engels – sua leitura é, sobretudo, instrumental, no sentido de que foi feita com vistas à objeção ideológica “pura” e total –, mas, também, mostra, em diversos trechos, não ter assimilado a crítica que Pachukanis lhe empreende (o que é compreensível, em função da leitura vulgarizada dos pensadores alemães)⁵⁵.

Esse *quid pro quo* está ligado a fatores históricos concretos. Em termos abstratos, a normatividade, antes de mais nada, está ligada a todas as atividades práticas humanas, como expressão da consciência, do fazer teleológico. Não obstante, algumas formações sociais –

elemento comum que justifica essa terminologia, que permite à palavra 'Direito' surgir como a expressão de um conceito com um significado social muito importante. Pois a palavra refere-se à técnica social específica de uma ordem coercitiva, que, apesar das enormes diferenças entre o Direito dos *ashantis* da África Ocidental e o Direito da Suíça, na Europa, é essencialmente a mesma para todos esses povos que diferem tão amplamente em tempo, lugar e cultura – a técnica social que consiste em ocasionar a conduta social desejada dos homens por meio da ameaça de coerção no caso de conduta contrária.” (1998: 230).

55 "It is evident that in the law of a capitalist society – which Pashukanis takes as the law *par excellence* – not only the relationships of possessors of goods have the character of legal relationships as, *e. g.*, the relationship of husband and wife, or parents and children, which may exist also in a communist society", afirma o jurista austríaco, dando a entender que o autor russo ou desconsidera que as relações familiares se constituam também juridicamente ou que, talvez, esses modos de relacionamento sejam essencialmente burgueses. Prossegue: "But even if we accept this artificial narrowing of the concept of law and assume that only the relationships of possessors of goods are legal relationships or, as Pashukanis formulates it, assume the 'form' of legal relationships 'reflect' the 'form of law', the question arises, what is this 'form of law'? It cannot be identical with the specific economic relationship which 'reflects' it. But to this question, which is the essential question of a theory of law different from a theory of economics, Pashukanis does not answer and cannot answer, for the economic interpretation of society forces him to identify the legal relationships with specific economic relationships." (1955: 92-93). Kelsen, em sua leitura superficial de Marx (e Engels), assume a postulação vulgar de que a economia “pura” seja determinante dos demais processos de reprodução da vida.

notadamente as da antiguidade clássica europeia – utilizaram, de formas mais ou menos específicas e em diferentes escalas, regras para dividir cidadãos e estrangeiros, para elucidar os comportamentos desejados ou banidos, para julgar criminosos ou para resolver conflitos entre as pessoas. O fato de que as formas legais tenham sido absorvidas no mundo capitalista não autoriza o anacronismo – se pretender que a *nōmos* grega seja essencialmente um mesmo fenômeno que a *lex romana* é já um problema complexo, quanto mais tentar um paralelo com o moderno sistema legal. Assim como forais medievais não podem ser compreendidos como contratos, o *Jus Civile* não pode ser livremente associado ao direito⁵⁶ – não, se com isso se deseja indicar a especificidade da ordem jurídica. O pandectismo germânico não foi uma simples recuperação de um suposto “sistema jurídico romano”, senão a manifestação mesma de que a ordem social medieval estava sendo, de algum modo, revolucionada, porquanto as soluções baseadas nos costumes locais, variando em acordo com a multiplicidade de feudos e senhores, não poderiam mais dar conta do tipo de relação social que se afigurava naquele momento: o renascimento comercial fomenta, por meio da igualdade formal, tanto a centralização política quanto a adoção de regras abstratas, comuns a todos que estejam envolvidos com a atividade mercantil.

É por essa razão que já a partir do século XVI, embora com idas e vindas, a manifestação do poder político assume matizes jurídicos – a “independência” econômica proveniente da propriedade privada confronta a vontade arbitrária absoluta. Não por outro motivo, é no bojo das revoluções burguesas que eclode o chamado “movimento codificador do direito”, que é tanto a expressão da autonomia subjetiva – a liberdade individual, “protegida” na isonomia e “garantida” contra a violência alheia (por parte de privados ou do Estado) – quanto o esclarecimento acerca da nova ordem social: *a norma jurídica detalha*, com pretensa precisão matemática, *o significado específico da igualdade formal* (se certa conduta fere ou não

56 O antigo direito privado romano constitui o que Pachukanis denomina “forma embrionária” do direito. Como, em Roma, o comércio – que, face ao trabalho escravo, sempre teve caráter complementar na economia local – alcançou certo grau de desenvolvimento, a igualdade abstrata se disseminou em medida relevante. “O título de propriedade no direito romano antigo, *Mancipatio per aes et libram*, mostra que ele nasceu juntamente com o fenômeno da troca interna. Do mesmo modo, a sucessão hereditária não foi estabelecida, como título de propriedade, a não ser a partir do momento em que as relações civis se interessaram por tal transferência” (1988: 80), comenta. É certo que, no mundo antigo, determinada forma-mercadoria já estava presente. Mas, nesses casos, a predominância da escravidão como relação social produtiva, baseada na hierarquia e na compulsoriedade do trabalho, impossibilitou a plena constituição da mercadoria, mantendo-a restrita a determinados locais e a certas relações sociais. Algo similar pode ser dito, em outro contexto, sobre o medievo europeu. A vida feudal, baseada na auto-suficiência comunal e na corveia, prescindia de uma estrutura perene de trocas. O confronto entre senhores feudais e servos da gleba também é hierárquico e compulsório (embora, aqui, o servo seja dono de sua própria produção direta, ao contrário do que ocorria com o escravo na antiguidade): como estão em posições sociais irremediavelmente distintas, as relações entre eles assumem um caráter de violência concreta direta – por oposição à violência abstrata difusa, própria da sociedade moderna.

a liberdade de outrem), e estabelece, assim, um critério positivo de decisão. Isso é fundamental. Como poderia uma norma jurídica, por ela mesma, vincular alguém a alguma conduta, não fosse sua natureza *social*? Digo, a qualidade imperativa não é dada em um texto e nem mesmo em um sentido, senão por relações sociais que, estando constituídas de fato, dão origem à obrigatoriedade que a regra *expressa*. Uma ordem, assim, apenas torna mais clara a própria relação intersubjetiva que a origina; *dessarte, uma norma jurídica exclusivamente esclarece o que, em um dado momento, as forças políticas preponderantes exprimem como sendo o sentido da igualdade formal dos sujeitos em um caso específico*. Não é o código que obriga o ofensor a indenizar a vítima; antes, os interesses preponderantes na sociedade é que exprimem, no texto normativo, que é inaceitável que um sujeito, atuando violentamente, coloque-se em situação de vantagem perante um terceiro. Essa conduta é tida como ilegítima porque, no limite, considera-se que ela desrespeita a relação social essencialmente jurídica – a igualdade abstrata de todos. Assim, a indenização é a maneira de recolocar a situação em equilíbrio. A regra jurídica que avisa que em determinadas situações o Fisco cobrará uma certa quantia, a título de imposto, apenas reflete que a relação entre a autoridade pública e todos os demais é de *igualdade*, tanto porque nem o Estado deve avançar sobre o patrimônio daquele que não atuou como combinado quanto ninguém, encaixando-se na hipótese descrita, deve deixar de recolher a alíquota estabelecida. A vontade da autoridade não é absoluta justamente porque encontra limite social na vontade do particular; aquela somente se sobrepõe a esta *politicamente, até o limite jurídico da igualdade entre sujeitos*: a ultrapassagem daquilo que as forças políticas na sociedade expressam como sendo aceitável enseja o chamado “abuso de autoridade” (que, por sua vez, deve resultar em indenização que restabeleça o *status quo ante*).

Tendo todas essas considerações em conta, Pachukanis formulou os passos iniciais de sua empreitada:

“Se quisermos aplicar as citadas reflexões metodológicas à teoria do direito, teremos de começar pela análise da forma jurídica na sua configuração mais abstrata e mais pura, para depois irmos por complexidade progressiva até o concreto histórico. Não devemos nos esquecer que a evolução dialética dos conceitos corresponde à evolução dialética do próprio processo histórico. *A evolução histórica não implica apenas uma mudança no conteúdo das normas jurídicas e uma modificação das instituições jurídicas, mas também um desenvolvimento da forma jurídica como tal* [grifo meu]” (1989: 35).

Essa é uma questão crucial, talvez a mais importante. Não se trata de ignorar que os

conteúdos juridicamente relevantes sejam eles mesmos históricos, variando sensivelmente em acordo com cada organização social e cada momento específico. Ao contrário, a observação da normatividade jurídica permite, com certas reservas, apanhar este tipo de determinação, de modo a granjear, inclusive, a construção de narrativas, mais ou menos precisas, baseadas em fatos e datas. Possibilita até mesmo que se proponham reflexões importantes sobre certos aspectos filosóficos ligados ao direito. O problema está em tomar este movimento como sendo o único ou, o que é praticamente o mesmo, como sendo a própria historicidade do direito. Tradicionalmente, a doutrina enxerga no desenvolvimento das formas políticas as formas jurídicas, *pari passu*. Nesses termos, para as vicissitudes do Império Romano, haveria uma certa norma que lhe era própria, a *lex*⁵⁷; os forais eram as regras específicas do direito ibérico medieval; e, no capitalismo⁵⁸, a lei é a forma jurídica por excelência. Não apenas os conteúdos variam, afirmam os juristas, mas também as formas – e, assim, dão por respondida a questão onto-genética do direito. O que essa análise descarta, por outro lado, é que se parte da *noção moderna* de norma jurídica para encontrar, *na essência política* inerente a qualquer regra, elementos que justifiquem a existência do direito naquelas civilizações pré-capitalistas. Assim, acabam por tomar a universalidade concreta da dominação social como sendo uma universalidade abstrata jurídica: descarta-se da origem social das determinações políticas em favor de sua manifestação formal.

57 A esse propósito, Gilissen explica que “A *lex* – pelo menos as *leges publicae* – é um acto emanado das autoridades públicas e formulando regras obrigatórias; definem-na como uma ordem geral do povo ou da plebe, feita a pedido do magistrado: *lex est generale iussum populi aut plebis, rogante magistratu*.” (2003: 84). Pachukanis atenta para o fato de que a “forma normativa” também é histórica: “(...) não resta dúvida de que a teoria marxista não deve apenas examinar o conteúdo material da regulamentação jurídica nas diferentes épocas históricas, mas dar também uma explicação materialista sobre a regulamentação jurídica como forma histórica determinada. Se se recusa analisar os conceitos jurídicos fundamentais, apenas se consegue uma teoria que explica a origem da regulamentação a partir das necessidades materiais da sociedade, e, consequentemente, do fato de as normas jurídicas corresponderem aos interesses materiais de uma ou outra classe social. Contudo, fica em suspenso a análise da regulamentação jurídica propriamente dita, enquanto forma, não obstante a riqueza do conteúdo histórico por nós introduzida neste conceito. Em vez de dispormos de uma totalidade rica em determinações e em vínculos internos, nós somos coagidos a utilizar, mais modestamente e apenas de forma aproximada, um esboço de análise do fenómeno jurídico. Este esboço é tão fluido que as fronteiras que delimitam a esfera jurídica das esferas vizinhas ficam completamente atenuadas.” (1989: 21).

58 Neste sentido, Alaôr Caffé Alves expõe que “é precisamente essa questão que lança a grande dúvida a respeito das relações entre estrutura e superestrutura, especialmente no que respeita às ligações entre as relações de produção econômica e o direito. Não há relações capitalistas de produção se não houver o direito correspondente; logo, as relações produtivas (estrutura) dependem da superestrutura, dependem das relações normativas. (...) Assim, há um caráter sistêmico da realidade em que uma parte depende de outra. Entretanto, a concessão, no máximo, é a de que ambas são necessárias para a existência do processo de produção burguesa, e isso significa que não se pode dar prioridade à estrutura em detrimento da igual necessidade superestrutural do direito. (...) Assim, a forma, o direito, não é determinante das relações materiais de produção, mas é seu condicionante; não pode haver produção burguesa da vida material dos homens em sociedade se não houver a devida forma normativa condicionante daquela produção” (ALVES, *idem*).

É exatamente contra essa identidade que Pachukanis se levanta⁵⁹. Sem que se tome, dialeticamente, a articulação entre a forma e o conteúdo das relações e das normas, não se alcança o que há de específico nem em outras sociedades – embora, como discuto, um tal movimento não possa ser feito sem um certo anacronismo – nem na mediação jurídica; não se compreende, também, por quais motivos certas categorias passam a existir ou por quê algumas instituições e órgãos puderam atravessar eras distintas. Parte da doutrina resolve superficialmente este percalço buscando a especificidade do direito no elemento coativo, a sanção predeterminada, organizada pelo Estado moderno⁶⁰ – reconhecendo a impossibilidade de se estender por toda a história, a tentativa é vincular o direito ao momento em que a centralização política em torno do autoridade política difusa se consolida, fazendo-se apta a, externamente, impor sua vontade na forma de coação garantidora da conduta prescrita.

De plano, este tipo de raciocínio leva a duas hipóteses inconsistentes. Em primeiro lugar, essa perspectiva sofre uma séria objeção quanto ao problema da validade do direito – é preciso esclarecer de que maneira ocorre a vinculação lógica entre a norma jurídica e a conduta de alguém. O recurso ao conteúdo normativo é, mesmo na teoria tradicional, rechaçável: a obrigatoriedade de uma ordem jurídica, como comentado, não pode depender dos próprios comportamentos regulados, de sua efetividade na vida concreta. A obrigatoriedade das regras de direito, como sustenta Kelsen, tem de estar pressuposta em decorrência de uma eficácia global que pode ser atribuída ao ordenamento. Trata-se, então, de um fato (que não incumbiria ao jurista perquirir). Portanto, como esse fato – a existência de uma ordem política consolidada – é a própria legitimidade conhecida como “norma fundamental”, seria necessário explicar por quais razões a politicidade deveria se manifestar

59 Observa Celso Naoto Kashiura Jr. que “o método de Pachukanis traz para o estudo do direito a questão da dialética entre forma e conteúdo. Porque forma e conteúdo interagem, porque um certo conteúdo só se expressa socialmente em dado contexto através de certa forma e certa forma expressa socialmente limites dados de conteúdo, é necessário considerar ambos, é necessário não perder de vista a dialética entre ambos, já que a dissociação conduz inexoravelmente à inverdade. (...) Afasta-se, nessa linha, a perspectiva tendente a declarar a forma jurídica como invariável. Trata-se da tendência eternizadora do direito que se revela muito clara, por exemplo, no pensamento jusnaturalista: o direito, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, como algo inscrito de qualquer maneira na própria natureza reduz o homem a mero expectador, que nele nada pode alterar. O conceito normativista de direito, isto é, o conceito de direito como sistema de normas, é patentemente apto a acolher manifestações jurídicas da mais primitiva à mais complexa – da regra de Talião ao direito contemporâneo, tudo o que o normativista vê são normas concatenadas. (...) Ignorar o caráter histórico da forma jurídica é a atitude típica das correntes que tomam como a forma do direito a forma do comando externo, da vontade tornada obrigação, da norma (...)” (2009: 56-57).

60 Em *O socialismo jurídico*, Engels e Kautsky comentam que “visto que o desenvolvimento pleno do intercâmbio de mercadorias em escala social – isto é, por meio da concessão de incentivos e créditos – engendra complicadas relações contratuais recíprocas e exige regras universalmente válidas, que só poderiam ser estabelecidas pela comunidade – normas jurídicas estabelecidas pelo Estado –, imaginou-se que tais normas não proviessem dos fatos econômicos, mas dos decretos formais do Estado. Além disso, uma vez que a concorrência, forma fundamental das relações entre livres produtores de mercadorias, é a grande niveladora, a *igualdade jurídica tornou-se o principal brado de guerra da burguesia*. [grifo meu]” (2012: 18-19).

de maneira especificamente jurídica, *a partir da própria política ou do próprio direito* (porque, a partir da economia, a conclusão razoável tem de ser a de Marx e Pachukanis). Ou, então, de modo mais específico, por que as disputas de classe teriam de encontrar algum tipo de equilíbrio no campo da submissão à norma jurídica? O que quero dizer é que, para pensar a validade como um problema lógico, talvez baste assumir que a ordem social é a que está posta e é a partir dela que se conhece o jurídico, mas não explica nada em relação à origem da juridicidade.

Esse tipo de questão pode, ainda, ser desdobrada em um outro nível: como ocorre o “salto” da vinculação baseada na autoridade para aquela fundada na competência, ou, em outros termos, como se dá a passagem da vontade para a racionalidade “pura”? Como a autoridade superior passou a atribuir competências a outras autoridades inferiores, ao invés de decidir diretamente sobre os comportamentos humanos que lhe parecessem mais convenientes? Ao que me parece, não há como transigir logicamente de uma ordem personalista para um sistema lógico autônomo. Por um lado, isso sugere uma espécie de vontade que, insidiosamente, serviria de fio condutor para possibilitar o escalonamento do ordenamento jurídico, mas essa vontade teria de ser explicada a partir da base social mesma – e, então, por qual razão uma classe dominante haveria de “se esconder” atrás de regras tidas como legítimas? Como seria criada a aparência dessa legitimidade? E, principalmente, por que esse fenômeno haveria de acontecer *apenas* na modernidade? Teria sido obra do esclarecimento, um resultado do conhecimento científico? É válido, sem dúvida, o argumento de que as classes sociais, em permanente conflito, tenham forçado, por meio das lutas políticas, o estabelecimento das condições objetivas às quais se encontram submetidas em um determinado momento. Mas, daí a automaticamente concluir que esta luta tenha de ser mediada juridicamente – embora, de fato, assim seja – não é algo que possa ser explicada na formulação normativista do direito. Nota Pachukanis, a propósito, que “se se recusa analisar os conceitos jurídicos fundamentais, apenas se consegue uma teoria que explica a origem da regulamentação a partir das necessidades materiais da sociedade, e, conseqüentemente, do fato de as normas jurídicas corresponderem aos interesses materiais de uma ou outra classe social” (1989: 21).

Na hipótese da ordem jurídica ser a vontade soberana difundida em cadeias de competência, o Estado seria uma espécie de indutor direto de todo o movimento social. Mas, como explicar, então, ante à variedade de culturas que *a norma jurídica tenha se universalizado, alcançando as mais diversas paragens e as mais diferentes regiões do globo, e,*

especialmente, em intervalos temporais razoáveis? Enfim, por que uma forma política teria de se traduzir como ordem jurídica em todos os lugares, a ponto de, como verificam os juristas tradicionais, existir um direito internacional (entendido como normas jurídicas que regem a relação entre dois Estados diferentes)⁶¹? Em outras palavras, é preciso proceder de maneira bastante cuidadosa nos processos de abstração, com vistas a distinguir as características essenciais de um fenômeno – que são aquelas que, necessariamente, têm de estar na história – das que dele participam sempre, mas que não lhe são determinantes. É o que Marx explica, quando aborda a especificidade das relações sociais de produção:

“(…) todas as épocas da produção têm certas características em comum, determinações em comum. A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente se destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse Universal, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações. Algumas determinações pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas (...) As determinações que valem para a produção em geral têm de ser corretamente isoladas de maneira que, além da unidade – decorrente do fato de que o sujeito, a humanidade, e o objeto, a natureza, são os mesmos –, não seja esquecida a diferença essencial. Em tal esquecimento repousa, por exemplo, toda a sabedoria dos economistas modernos que demonstram a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes. Por exemplo: nenhuma produção é possível sem um instrumento de produção, mesmo sendo este instrumento de produção apenas a mão. Nenhuma produção é possível sem trabalho passado, acumulado, mesmo sendo este trabalho apenas a destreza acumula e concentrada na mão do selvagem pelo exercício repetido. O capital, entre outras coisas, é também instrumento de produção, também trabalho passado, objetivado [*objektiviert*]. Logo, o capital é uma relação natural, universal e eterna; quer dizer, quando deixo de fora justamente o específico, o que faz do 'instrumento de produção', do 'trabalho acumulado', capital.” (2011: 41)

Nesse esteio, é preciso examinar a “norma jurídica em geral” nos termos de uma “abstração razoável”, para que ela, de outro modo, não corresponda a alguma “relação natural, universal e eterna”. Pensando a partir de Marx, é necessário recompor as articulações que permitem que uma norma se torne jurídica – isto é, é preciso situá-la no seio da sociedade que lhe proporciona a existência. Assim, afirmar que o processo de juridicização ocorre em função das “razões de Estado” impõe, como visto, que se investigue a própria natureza do aparato estatal e, dessarte, implica encontrar na sociedade burguesa os elementos que determinam a organização de suas forças políticas. Também por essa razão que a normatividade não pode

⁶¹ Kelsen, particularmente, enfrenta problemas sérios nesse tocante. Vide o capítulo 7 de sua *Teoria pura do direito*.

ser identificada com o próprio direito – não apenas não é possível conhecer a norma jurídica pela própria norma jurídica como também não é possível que se tenha a dimensão do jurídico a partir desse elemento. Se não for examinada, com verticalidade, a própria relação social, em sua *especificidade histórica*, não se conhece “Estado”, “autoridade”, “coatividade” e outras formas de lidar com o problema político. E, portanto, não se entende completamente a juridicidade da norma. Afinal, a sociedade moderna não é uma criação do Estado.

Não é difícil, por outro lado, compreender que as relações intersubjetivas sejam normativas. De um ponto de vista puramente abstrato, a questão é que elas (as relações) são naturalmente conflitivas – os interesses têm de ser opostos, mesmo quando socialmente congruentes. Em termos materiais, isso significa, por sua vez, que as disputas sociais são intensas e ultrapassam a esfera da pura individualidade – as determinações de classe são preponderantes. Na sociedade moderna, no mesmo movimento em que se promove a subjetivação – a liberdade econômica e a igualdade jurídica –, ocorre um processo de centralização política também original, em termos históricos. Uma das razões (senão a principal) pelas quais confunde-se o direito-estrutura com o direito-ideologia reside precisamente nesse fato; digo, sendo uma relação social específica, entre sujeitos de direito/proprietários privados, o fenômeno jurídico evidentemente está inserido no mecanismo de reprodução do sistema. Mas sua face visível repousa no âmbito da normatividade, que, ao expressar imperativamente certos interesses, atribuíveis às classes sociais, parece comandar o andar e a escala da reprodução. É aqui que a percepção da natureza do Estado, no âmbito do capitalismo, tem de ser compreendida. “Em sua modalidade histórica específica, o Estado moderno passa a existir, acima de tudo, para poder exercer o controle abrangente sobre as forças centrífugas insubmissas que emanam de unidades produtivas isoladas do capital”⁶², expõe István Mészáros.

Entendo que o Estado é uma relação social específica, voltada ao exercício da coerção, que resultou de uma espécie de requalificação da instância política feudal, de mudanças que ocorrem a partir das necessidades impostas pela universalização da troca de mercadorias. Esta “nova qualidade”, que identifico como consolidada a partir das revoluções burguesas europeias, representa uma ruptura decisiva com o personalismo – o que não quer dizer que

62 Mészáros elenca tais forças – defeitos estruturais do sistema – para fazer notar a ausência de unidade que lhe é intrínseca (“o caráter irremediável da carência de unidade deve-se ao fato de que a própria fragmentação assume a forma de antagonismos sociais (...) ela se manifesta em conflitos fundamentais de interesse entre as forças sociais hegemônicas alternativas”): a) produção e controle; b) produção e consumo; e c) novos microcosmos do sistema do capital. “A formação do Estado moderno é uma exigência absoluta para assegurar e proteger permanentemente a produtividade do sistema”. (2009: 105 e ss.).

tenha ele desaparecido completamente –, que marcava tanto a suserania/vassalagem quanto o próprio Estado moderno europeu absolutista. Esta “nova qualidade” exsurge do ambiente de igualdade formal entre os cidadãos, da imperiosidade de se tratar dos conflitos de interesses entre sujeitos desprovidos de força – o intercâmbio mercantil desestimula o emprego da violência privada, porquanto esta singularize as diferenças concretas entre as partes e, dessarte, cause perturbação ao regime geral de transações. De forma similar ao “esvaziamento” das características concretas dos indivíduos na figura do sujeito, a própria instância política passa por esta nova qualificação: sua “vontade”, isto é, o interesse específico, pessoal, da autoridade, é “esvaziada”, no sentido de que seu compromisso passa a ser para com a ordem social posta, em um sentido abstrato – e, evidentemente, embora seja abstrato, ele não é “neutro”. Em outras palavras, garantindo a ordem posta, o Estado, simultaneamente, torna-se impessoal e parcial. Por isso, como aponta Nicos Poulantzas, “o Estado não é nem o depositário instrumental de um poder-essência (...) nem um sujeito que possua tanta quantidade de poder que, num confronto face a face o tomara das classes: o Estado é o lugar de organização estratégica da classe dominante em sua relação com as classes dominadas. É um 'lugar' e um 'centro' de exercício do poder, mas que não possui poder próprio” (1981: 169).

Por sua vez, Bernard Edelman, tratando sobre a relação entre ideologia e sujeito de direito, observa que a ideologia jurídica está assentada na ideia de que o Estado faça surgir de si o sujeito de direito. Mais que um intrincado jogo de palavras, isso aponta para o fato de que o direito (na forma fetichizada de ordenamento jurídico) apareça na relação jurídica como Sujeito (com “S” maiúsculo, para apontar o fato de se entificar), uma “vontade” efetivamente autônoma (o legislador racional), que confere poderes para os demais sujeitos (com “s” minúsculo, no sentido de não serem entes autônomos), as pessoas; como afirma o autor, “o poder do direito não é senão o poder dos sujeitos de direito: o Sujeito reconhece-se a si próprio nos sujeitos” (1976: 35). Nesses termos, Edelman nota a inversão que ocorre quando a relação jurídica é projetada na norma jurídica – no mesmo movimento do fetichismo burguês. Como entendo, o Estado concentra a violência da classe dominante para exercê-la na preservação do interesse *geral* dessa mesma classe – que é o de *manter o metabolismo social do capital* –, mas não para atender, necessariamente, o interesse singular – o que pode acontecer, claro, mas por motivos contingentes⁶³. Não é por outra razão que sua estruturação

⁶³ O que quero dizer, aqui, é que, no esteio do comentário de Mészáros, como a sociedade burguesa é atomizada, a concorrência dita a relação entre os proprietários de mercadorias. Logo, os interesses individuais estão todos potencialmente contrapostos, mas podem ser “agrupados” sob uma mesma bandeira. Na luta política cotidiana, esses interesses têm de se provar preponderantes – e isso não necessariamente tem a ver com a

se dá por meio de normas jurídicas, a ponto de Kelsen traçar uma identidade relativa entre as ordens política e jurídica. O exercício da força no sentido da preservação das condições universais de igualdade abstrata entre os sujeitos, assim, aparece, grosso modo, como oposição ao interesse individual: *a universalidade da subjetivação jurídica é contraditória em relação ao próprio sujeito de direito*⁶⁴. Com isto, quero dizer que, de um ponto de vista jurídico, o direito público aparece como oposto ao direito privado, que o cidadão singular e o Estado se apresentem em posições contrapostas. Analiticamente, a sociedade aparece como a síntese das vontades individuais. Por isso, a isonomia é fundamental nesse sistema, *pois permite que a diferença apareça* – é possível, paradoxalmente, que alguém invoque a mesma regra tanto para afirmar o interesse coletivo quanto para evitar que o interesse singular seja prejudicado. A sujeição à lei, portanto, é a marca gritante do compromisso com a circulação mercantil: manifesta que todos sejam iguais na troca e desiguais na acumulação.

Dessarte, de um modo geral, as relações sociais necessariamente têm de se exprimir na forma normativa – e é fundamental compreender este aspecto, para que se possa pensar em regras jurídicas – e, assim, ficam tanto mais claras quando estipuladas por uma autoridade. Os conflitos de interesse, em diferentes níveis, são solucionados, na medição de forças. Conforme sejam “consolidáveis” em um sentido de grupo ou, de forma mais ampla, como interesse de classe social, a partir da vida cotidiana, na disputa política até as vias institucionalizadas, esses conflitos podem ter seus limites esclarecidos na forma de uma regra geral e abstrata, formulada a partir do Estado. Por esta razão é que Pachukanis afirma que “a

legalidade –, seja economicamente, politicamente, moralmente, etc. Sua institucionalização significa, assim, o reconhecimento dessa preponderância, mas, evidentemente, não quer dizer que os conflitos cessem. Portanto, a norma jurídica tem de ser perene – no sentido de que expresse que certa posição na sociedade representa o interesse vencedor –, mas não eterna e, muito menos, totalmente imperativa (do ponto de vista da eficácia): não é a própria norma jurídica (ou o ordenamento jurídico) que cria a obrigação. A imperatividade provém das forças políticas e não do direito.

64 Na verdade, a oposição, como visto, é pré-condição para a autonomia da vontade no processo de troca de mercadorias. Por essa razão, a identidade entre sujeitos é sempre contraditória, porque, no limite, ela sempre remete à constituição concreta da relação social. De modo mais preciso, o que quero dizer é que a equivalência entre as coisas mediada pelo dinheiro é uma construção que, evidentemente, só faz sentido no contexto em que o trabalho social foi tornado abstrato. Qualquer criança sabe, claramente, que um casaco é concretamente diferente de uma saca de café, mas, ao mesmo tempo, um adulto sabe que elas podem, sob dadas condições sociais, serem trocáveis entre si. Assim, a oposição é, simultaneamente, verdadeira e falsa: verdadeira, em termos abstratos, considerada a produção capitalista de bens; e falsa, na medida em que ela revele interesses que não poderiam, em outra situação, equivalerem-se jamais. Adorno comenta que “a pré-formação subjetiva do processo de produção material da sociedade, radicalmente diversa de uma constituição teórica, é o seu elemento irresoluto, irreconciliável com os sujeitos. A sua própria razão que, inconsciente como o sujeito transcendental, funda a identidade por meio da troca, permanece incomensurável para os sujeitos que ela reduz ao mesmo denominador comum: sujeito como inimigo do sujeito. A universalidade estabelecida é tanto verdadeira quanto não-verdadeira: verdadeira, porque forma aquele ‘éter’ que Hegel chama de espírito; não-verdadeira, porque a sua razão ainda não é razão alguma, sua universalidade é o produto de um interesse particular.” (2009: 17)

regulamentação das relações sociais em certas condições reveste-se de um caráter jurídico”⁶⁵ (1989: 48). Vale dizer, *as normas heterônomas são tornadas jurídicas em função da universalidade do sujeito de direito. A norma é que se torna jurídica porque todos são sujeitos de direito*⁶⁶. Seu caráter essencial, portanto, é de ordem política: expressam a preponderância de certos interesses na sociedade, em determinado momento. Entretanto, como as normas servem, abstrata e genericamente, para traçar a conduta que é considerada aceitável e uma sanção que preveja quantidade e a qualidade da violência a ser empregada para fazer valer aquele interesse, elas devem alcançar a todos. *Isso somente pode ocorrer se todos já forem formalmente iguais.*

Nesses termos, “direito”, na acepção moderna, não pode ser confundido com o antigo *jus* e nem com a tradição moral, de teor teológico; muito menos com as relações políticas entre soberano e súdito. Na medida em que toda norma social seja, antes de mais nada, uma expressão de determinada relação social, o que há de especificamente jurídico é, sim, a *exigibilidade difusa*, isto é, a igualdade entre os sujeitos. E, aqui, é importante ressaltar um outro aspecto, nem sempre evidente: há no direito uma *essência racional inédita* até este momento histórico. Não me refiro ao fato de que, na passagem do feudalismo para o capitalismo, os tribunais tenham, progressivamente, assumido o argumento lógico como medida de decisão, conquanto isto seja, efetivamente, um reflexo do processo de racionalização do direito. O que me parece relevante e que nem sempre aparece com clareza é o fato de que este elemento racional seja o que preside a equivalência mercantil. Quero com isto dizer que a razão se tornou fundamento jurídico por conta da equivalência entre as mercadorias; de forma mais precisa, é na modernidade que o princípio da identidade passa a ser a base lógica do raciocínio jurídico, como expressão da igualdade abstrata entre os sujeitos

65 Pachukanis, nesta passagem, ainda aproveita para ilustrar a distinção entre a regulamentação de caráter jurídico daquela de especificidade técnica. Esta é uma questão que lhe é importante, porquanto, em seu entendimento, no pós-capitalismo, as relações de produção deverão ser reguladas tecnicamente, apenas. Suas palavras: “Finalmente, mesmo na sociedade burguesa, atividades tais como a organização de serviços postais, de estradas de ferro, do exército etc. só podem ser internamente relegadas ao campo da regulamentação jurídica se as considerarmos muito superficialmente e se não nos deixarmos desconcertar pela forma externa das leis, estatutos e decretos. A planificação ferroviária regula o tráfego nas estradas de ferro em um sentido inteiramente diverso daquele, digamos, que a lei regula sobre a responsabilidade das estradas de ferro na entrega de mercadorias transportadas. O primeiro tipo de regulamentação é sobretudo técnico, o segundo basicamente jurídico. A mesma relação existe entre um plano de mobilização e a lei sobre o serviço militar obrigatório, entre a investigação criminal e o código de processo penal.” (1989: 48)

66 Neste tocante, valho-me, uma vez mais, da exposição de Pachukanis: “A dogmática jurídica conclui, então, que todos os elementos existentes na relação jurídica, inclusive o próprio sujeito, são criados pela norma. Na realidade, a existência de uma economia mercantil e monetária é naturalmente a condição fundamental sem a qual todas estas normas concretas não possuem qualquer significado. É somente sob esta condição que o sujeito de direito possui um substrato material na pessoa do sujeito econômico egoísta que a lei não cria, mas que encontra diante de si. Onde inexistente este substrato, a relação jurídica correspondente é, *a priori*, inconcebível.” (1989: 63-64)

de direito, a ponto de poder ser invocada como argumento de *validade* do direito – ocorre o descolamento entre o fato concreto e seu sentido jurídico (o que permite, inclusive, que as normas jurídicas ganhem relativa autonomia em relação à subjetividade mesma). Mas essa assunção não está especialmente relacionada com o fato de que o pensamento verdadeiro, em termos ontológicos, requeira uma tal coerência. Esse processo de racionalização é reflexo da universalização da troca: fia-se na possibilidade de mediação do valor entre duas mercadorias, que acontece em termos abstratos. O fato de que diferentes trabalhos concretos possam ser, de alguma maneira, “reduzíveis” a uma expressão numérica objetiva significa que os sujeitos, trabalhadores e capitalistas, possam tomar-se igualmente, a partir da propriedade quantitativa desse valor.

É precisamente nesse sentido que a fetichização do direito acontece. A autonomia da vontade é uma expressão racional da propriedade privada, porque se materializa na consciência singular. Assenhorar-se de si, então, implica a possibilidade de se sustentar economicamente, o que se torna possível à maior parte das pessoas quando a produção capitalista se torna o motor do metabolismo social. A codificação do direito, como dito, é a consequência “natural” associada a esse processo histórico. A lei, como forma de precisar os limites da liberdade, decorre, exatamente, da subjetividade jurídica: é nesse sentido que uma norma – que é, por essência, um ato político, já que expressa a vontade de uma autoridade – pode ser qualificada como “jurídica”. Logo, o *pressuposto* para que uma regra seja juridicamente válida é que sua vinculatividade esteja *faticamente posta* e seja passível de ser abstratamente considerada como obrigatória, porquanto a *exigibilidade legítima* de uma conduta não possa ser objeto de uma condição singular – ser mais fisicamente mais forte, por exemplo – entre as pessoas na sociedade. É nesse sentido que a validade de uma norma jurídica está intimamente associada à eficácia *global* do ordenamento: embora uma ou outra regra de direito possam ser singularmente descumpridas, enquanto o princípio de que o sistema, como um todo, seja minimamente imperativo, sua obrigatoriedade não deve ser, de plano, desconsiderada. Nesse aspecto, a proposta kelseniana é bastante razoável: em um ambiente onde a equivalência entre as mercadorias é vigente em termos gerais e abstratos, não pode a validade de uma regra jurídica depender de um fato concreto (como a vontade da autoridade que a positiva). A qualidade vinculante do dever, nesse recorte, está assimilada como pressuposto, na mesma medida em que a circulação de bens não dependa da vontade singular deste ou aquele proprietário. Se as relações de troca de mercadorias alcançaram um desenvolvimento tal que seja virtualmente impossível sobreviver sem a mediação do mercado,

então a frustração de um ou outro contrato não pode significar que todos os demais pactos estejam anulados. E, como a troca pressupõe que os proprietários de mercadorias se ajustem, por livre e espontânea vontade, *a igualdade entre os sujeitos tem de ser a condição fundamental do dever de entregar a mercadoria*. Em outras palavras, um dever abstrato e difuso somente pode existir onde os sujeitos sejam uma forma abstrata e difusa; assim, um sistema jurídico, onde as regras sejam válidas em razão de um fundamento lógico-abstrato, somente pode existir onde todos sejam sujeitos proprietários de mercadorias.

Dessarte, em virtude da conexão essencial existente entre a subjetivação jurídica e a propriedade privada (dada na circulação capitalista), a lógica do fetichismo da mercadoria se traduz, em um nível derivado, no fetichismo do direito. Quero eu com isto dizer que, da mesma maneira que o dinheiro, por suas próprias qualidades, parece empoderar quem o possui, assim também a norma jurídica parece ter o condão de, por si mesma, obrigar alguém a algo. *O fetiche jurídico, portanto, consiste na projeção, na consciência dos sujeitos, de que a autonomia de sua vontade decorra do sistema de regras jurídicas sancionadas pelo Estado*.

Mas, por outro lado, por que não deveria o direito ser tomado como um ordenamento, *de um ponto de vista eminentemente prático*?

Essa questão é, evidentemente, bastante razoável, muito embora, no esteio do argumento que venho desenvolvendo até este ponto, já tenha sido, em linhas gerais, respondida. Em primeiro lugar, é preciso relevar que a mistificação em torno do direito não é uma ilusão inerte ou uma simples apreensão ingênua da realidade. Ao contrário, as normas jurídicas são fenômenos “reais”, em um sentido instrumental, e, no que diz respeito à técnica decisória de conflitos concretos, são *relativamente autônomas*. Isto quer dizer que, no contexto fragmentado da sociedade moderna, o direito, efetivamente, determina, não obstante outras interferências secundárias, efeitos *singulares* concretos na vida das pessoas (relevando-se, de outra monta, que, em termos *sociais*, a determinação última dos fenômenos na realidade seja a de caráter político-econômico) e, mesmo, que esses efeitos singulares possam contrariar os valores políticos, morais, econômicos etc.

Nesses termos, toda a dinâmica necessária para que as regras jurídicas gerem efeitos concretos é racionalizada; vale dizer, os profissionais do direito são capazes de justificar e projetar acontecimentos no campo de sua atuação. Também o cidadão comum, leigo no manejo das “runas jurídicas”, pode, com bom grau de certeza, prever consequências às suas atitudes e, dessarte, optar por aquelas que melhor se adequem aos seus propósitos. É nesse “cálculo” que reside a fórmula mística mais elementar do direito, a percepção de que o sujeito

– a vontade singular autônoma – é responsável por seus próprios atos: como as regras jurídicas fixam de antemão o “custo” para que se proceda desta ou daquela maneira, é possível medir “riscos” (considerando, inclusive, o histórico de atuação das autoridades e instituições envolvidas no sancionamento das condutas previstas na legislação). É assim que, na medida da universalização da circulação capitalista, a condição jurídica e seu respectivo fetiche derivam para todas as áreas da vida.

As condições sociais objetivas nunca são estáticas. Movem-se, primordialmente, em função da produção material, mas isso não é imediatamente perceptível como dado empírico. Afinal, há diversos fatores que estão a ela permanentemente articulados, em uma dinâmica de determinações recíprocas que são conjugadas, a cada momento, em função dos resultados da contínua medição de forças políticas, em dado momento e local. O que quero dizer é que, no limite, o que está sob tensão o tempo todo é a noção mesma de igualdade formal. Todas as disputas políticas que são postas *a partir* da propriedade privada assumem um caráter precipuamente distributivo e, dessa maneira, como o intercâmbio de mercadorias é pressuposto, a noção de *justiça* das relações é maleável, em acordo com o interesse predominante em uma época. Mas “justiça”, ainda que possa em alguma medida ser objetivamente determinável mediante algumas condições de análise, é um valor subjetivo e, como tal, pode ensejar, na prática diversas questões que interfiram na aplicação das normas jurídicas. A maneira de lidar com esse problema resultou no que se convencionou chamar “ciência do direito”.

Desde o século XIX, com a consolidação da codificação na Europa continental e, em linhas gerais, do primado da normatividade jurídica nos países centrais do capitalismo, existe a tentativa da doutrina em afirmar a existência de uma “lógica jurídica”, que enseje uma ciência jurídica. Tal esforço representa, em boa medida, a tentativa de estabelecer, *a priori*, graus razoáveis de objetividade para a inteligência e aplicação do ordenamento jurídico. Também aqui opera uma pequena inversão: *aparentemente, a teoria do direito condiciona a prática técnica*, como se aquela expressasse sobre esta algum tipo de vinculação necessária. É evidente que certas doutrinas possam exercer influência na prática singular dos juristas, mas, tomadas em seu sentido geral, são elas determinadas pela prática corrente no direito. Contudo, em um plano mais abrangente, em pleno acordo com as exigências da produção capitalista, há uma atuação clara, ao longo do último século e meio, para sedimentar as bases de uma ciência jurídica. O objetivo imediato – o de proporcionar algum tipo de “segurança” no conhecimento específico sobre os fenômenos vinculados ao direito ou fundamentar uma

hermenêutica apropriada para a instrumentalização das normas jurídicas – é determinado ideologicamente: trata-se da naturalização da ideia de ciência como fonte exclusiva do conhecimento objetivo. Por meio de um “método” que funcione de maneira análoga ao das ciências naturais, o jurista toma a regra de direito como o fundamento de sua teoria. Nesse sentido, além de um sistema de proposições técnicas sobre as regras de direito, o que vem sendo produzido é uma espécie de *filosofia do fetiche do ordenamento*, que esclarece muito pouco sobre o jurídico.

O recurso à legitimidade que o discurso científico confere ao conhecimento está ligado a uma filosofia específica, historicamente congruente com as transformações perpetradas pela circulação mercantil. É no contexto das grandes navegações e do renascimento comercial e cultural na Europa que o sujeito é alçado ao centro da filosofia. Esse processo, que se consolida com as revoluções industriais, em função da necessidade de constante aprimoramento no campo da produção material, deriva para todas as outras áreas da vida: o conhecimento que possibilita o lucro é mais relevante que os demais, de forma que, do emprego para a vida pessoal, o pragmatismo burguês se alastra rapidamente. Além disso, com a universalização do mercado – que inclui, evidentemente, o de trabalho –, tudo pode ser medido contra o dinheiro, que se constitui, como Marx aponta, em “poder social no bolso”. Simultaneamente, os conflitos de interesse se acirram, enquanto os elos tradicionais de sociabilidade (família, religião, moral etc.) são enfraquecidos. No contexto da autonomização das formas sociais, as regras jurídicas assumirão, nesse vácuo, a tarefa de constranger certos comportamentos, tidos como socialmente nocivos. Nesse sentido, a prática do direito, entendida como a interpretação e aplicação das normas jurídicas, abre a possibilidade para uma sistematização de condutas socialmente relevantes; assim, *a cientificização do direito é a naturalização do dever*. Em sua *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer, argumentam que

"A lógica é democrática, nela os grandes não têm nenhuma vantagem sobre os pequenos (...) A concordância do universal e do particular também não está mais oculta em um intelecto que percebe cada particular tão-somente como caso do universal e o universal tão-somente como o lado do particular pelo qual ele se deixa pegar e manejar. A ciência ela própria não tem consciência de si, ela é um instrumento, enquanto o esclarecimento é a filosofia que identifica a verdade ao sistema científico. (...) As doutrinas morais do esclarecimento dão testemunho da tentativa desesperada de colocar no lugar da religião enfraquecida um motivo intelectual para perseverar na sociedade quando o interesse falha. Como autênticos burgueses, os filósofos pactuam na prática com as potências que sua teoria condena." (1985: 84).

O fetichismo jurídico, assim, não se restringe apenas à identificação do direito e a norma jurídica. Alcança, mesmo, uma posição no campo filosófico e, de lá, entifica-se em ciência. Nesse sentido, a “teoria pura” de Kelsen talvez seja o ponto mais alto de um processo cujas origens são identificáveis já naquilo que veio a ser designado como “jusracionalismo” europeu⁶⁷. É uma expressão laica, secular, que se propõe a tarefa de conhecer os limites internos da ordem social, em sede de sua própria sistematicidade. De certa maneira, é o positivismo normativista kelseniano uma espécie de reelaboração do jusnaturalismo moderno. A ordem social, que agora não está mais fundada sobre elementos místicos ou cosmológicos, é dada na forma positivada: a expressão formalizada de uma vontade competente. Em princípio, o que parece estar em operação é uma substituição do ponto de partida; estaria se passando de um dogma a outro – dos mandamentos religiosos para a lei (e Kelsen, de fato, parece apreciar o uso de exemplos bíblicos para ilustrar seus argumentos, com fina ironia). E mais: cumpre lembrar que o jusracionalismo dos séculos XVII e XVIII não rompeu com os princípios escolásticos – especialmente a ideia de uma *auctoritas*⁶⁸. Antes, adotou-o quase que sem restrições. Assim, talvez fosse lícito inscrever a teoria kelseniana, grosso modo, em uma tradição do pensamento jurídico que culmina na laicização das fontes do direito.

Em termos históricos, a novidade de Kelsen estava no fato de que era a primeira teoria jurídica que rompia decididamente com a política, ao menos de forma declarada, em nome da cientificidade. A tradição juspositivista até as primeiras décadas do século XX tinha caráter “realista”⁶⁹, no sentido que o ordenamento jurídico era, grosso modo, compreendido

67 Como bem descreve Franz Wieacker, este é um percurso bastante longo; pode-se mesmo posicionar suas primeiras manifestações no movimento de recepção do *jus civile* pelos pandectistas alemães, ainda no século XVI: “O direito romano adquirira supremacia porque ele equipava o jurista – cujo predomínio acabou por trazer consigo a ocupação por letrados dos postos judiciais e a natureza erudita do processo – com instrumentos adequados à vontade de racionalização do Estado da época moderna” (WIEACKER, 1967: 189). Mas meu argumento é que a jusracionalidade é a expressão de um mundo que está organizado sob bases modernas, onde o resgate do *jus gentium* e, com mais força, do direito natural foi um passo fundamental: no âmbito da circulação mercantil, está sendo burilada a subjetividade jurídica e, nesse sentido, a igualdade formal dos proprietários é objeto de especulação da filosofia moral de seu tempo. Como Wieacker bem nota, “este papel do direito natural moderno arranca de uma situação de carência metodológica da ciência positiva do direito no mundo espiritual, do início da Idade Moderna; nomeadamente, do seu atraso em relação à nova imagem do mundo, surgida depois do início do séc. XVII, no seio de uma crise geral da sensibilidade religiosa e política, a partir de uma revolução dos métodos da filosofia e das ciências naturais” (*idem*: 281). A expressão da igualdade dos homens como fato fundante do mundo é a expressão moderna de um direito natural que pode, então, ser conhecido a partir da racionalidade tornada essência humana. Em outras palavras, o espírito revela as leis imutáveis e eternas que regulam a vida dos indivíduos em sociedade. Este espírito, no âmbito jurídico, é o próprio sujeito de direito.

68 Cf. WIEACKER, *idem*

69 Aqui, julgo necessário pontuar que o termo “realismo” não qualifica um mesmo tipo de pensamento jurídico. Por exemplo, a escola norte-americana do final do século XIX era assim designada em função da discussão sobre as fontes do direito, enquanto a escola de Copenhagen levantava, na primeira metade do século XX, questões sobre a psiquê e sobre a linguagem. Nesse ponto, apenas quero apontar que o juspositivismo

em relação a conteúdos factualmente estabelecidos na ordem política e social – em outras palavras, havia (e ainda há) o entendimento generalizado de que as normas jurídicas deveriam, em geral, formalizar práticas costumeiras ou socialmente aceitáveis, nos termos das condições objetivas da época –, neles encontrando os fundamentos de sua validade. Já em John Austin e em Rudolf von Jhering, como mencionado, o caráter jurídico de uma certa norma vinculava a força à questão da validade, direito e política. Kelsen, evidentemente, não estava alheio a todas essas ponderações. Contudo, não poderia aceitá-las nos termos de uma ciência jurídica que se enquadrasse em uma definição positiva de ciência. A chave para que esse movimento pudesse ser efetivado estava na percepção da relação entre a produção normativa e a aplicabilidade social das prescrições das autoridades.

No pensamento kelseniano, há uma tensão inextinguível entre a validade e a eficácia normativas – esta tensão, em última instância, é a que existe, para Kelsen, entre os interesses individuais e coletivos. Para o jurista austríaco, o objetivo social da violência é o estabelecimento da paz: o equilíbrio entre a prescrição e a coatividade. Parece-me que esta é uma grande questão kelseniana, embora seja, muitas vezes, deixada de lado em função de críticas localizadas. Não que os problemas pontuais na teoria pura do direito fossem irrelevantes, mas eles apenas adquirem pleno significado a partir da consideração da totalidade do problema. Por exemplo, se a validade da ordem jurídica for dada apenas a partir de um pressuposto lógico “puro”, se uma norma jurídica é vinculante apenas por uma qualidade que lhe é intrínseca, como explicar a aplicação do direito? Ou, o que é o mesmo, como seria possível tornar efetiva a subsunção de um fato à norma que lhe prevê? Sobre a aplicação da norma jurídica a um caso concreto, Kelsen afirma que

“A propósito importa notar que, pela via da interpretação autêntica, quer dizer, da interpretação de uma norma pelo órgão jurídico que a tem de aplicar, não somente se realiza uma das possibilidades reveladas pela interpretação cognoscitiva da mesma norma, como também se pode produzir uma norma que se situe completamente fora da moldura que a norma a aplicar representa.” (1997: 394)

Esta é, inclusive, uma assertiva *empiricamente demonstrável*! Todos os dias, em todos os fóruns de um sem número de países, sentenças “ilegais” são prolatadas e, não obstante estarem “fora da moldura”, valem, obrigam. Mas, se um juiz pode adjudicar uma sentença que não esteja conformada com o ordenamento jurídico, o que significaria, afinal, a vinculação

radicalmente normativista foi, como afirmado, uma ruptura em relação ao que era costumeiramente postulado na teoria do direito. Ainda assim, pode perfeitamente ser inserido no contexto de uma grande tradição jusracionalista.

normativa? Em quê consistiria a obrigação jurídica? Qual o sentido lógico do dever, se é que se pode pensar em algo assim?

Por um lado, há que se constatar que a ciência jurídica descreve a norma jurídica e não a vontade competente. Portanto, o que ocorre, na seara jurídica, é apenas a *imputação* de um sentido e, não propriamente, sua realização material, que cabe à esfera da decisão política. Dessa maneira, é perfeitamente indiferente, de um ponto de vista lógico-formal, o conteúdo mesmo da ordem da autoridade, tanto quanto a aplicação efetiva ou não da norma é incognoscível juridicamente. As articulações, no campo do direito, dão-se exclusivamente como implicações entre proposições. E, por outro lado, se há que se pensar em algum tipo de eficácia, como uma remissão à realidade concreta, essa única possibilidade, que, inclusive, revela a historicidade e o vínculo material do direito com a sociedade, é o pressuposto de que a ordem social esteja ajustada ao sistema jurídico; vale dizer, que os sujeitos, na sociedade, entendam que as ordens positivadas naquela forma sejam obrigatórias. Isso, evidentemente, só poderia ser atestado *negativamente* na realidade – em um ambiente de caos social, por exemplo –, mas não positivamente; portanto, se o direito é válido, ele não precisa ser referido diretamente na realidade concreta (ora, se o ordenamento jurídico não é mais entendido como vinculante, então, efetivamente, aquele direito não existe).

Para a ciência, então, a delimitação do direito em relação à política⁷⁰ é expressada na circunscrição da forma em relação ao conteúdo de uma norma jurídica. A possibilidade de se pensar a validade como uma cadeia lógica ligada à qualidade jurídica está na base do pensamento kelseniano. Por essa razão, quando propõe a discussão sobre os princípios “estático” e “dinâmico”, inerentes à validade de uma norma jurídica, o jurista austríaco explica que o ordenamento “estático” – aquele cujo fundamento de uma norma está no conteúdo de outra – é logicamente insustentável, na medida em que algo que esteja em alguma coisa seja já evidente, o que implicaria em *uma razão legisladora que prescindiria do querer*. Em outras

70 Lukács comenta essa questão: "O acabamento formal de um sistema regulador desse tipo tem certamente uma relação de não-congruência com o material a ser regulado, embora seja seu reflexo; mas, apesar disso, para poder exercer sua função reguladora, ele deve captar corretamente, no plano ideal e prático, alguns dos seus elementos efetivamente essenciais. Esse critério reúne em si dois momentos reciprocamente heterogêneos: um material e um teleológico. No trabalho, isso se apresenta como necessária união do momento tecnológico com o momento econômico; no direito, como coerência e implicabilidade jurídica imanente na relação com a finalidade político-social da legislação. Já por isso existe, em tal posição teleológica, uma fratura ideal, que se costuma indicar como dualismo entre gênese do direito e sistema jurídico, com a consequência de que a gênese do direito não tem caráter jurídico. Essa fratura é tão drástica que Kelsen, um importante expoente do formalismo jurídico, chegou mesmo a definir certa feita o ato legislativo como um "mistério". A isso se deve aduzir que tal posição teleológica da gênese do direito é necessariamente resultado de uma luta entre forças sociais heterogêneas (as classes), não importando aqui saber se se trata de um conflito levado às últimas consequências ou de um compromisso entre as classes." (1972: 132-133).

palavras, sem que a vontade seja expressável, não há como sustentar um ordenamento jurídico. Aqui, há, indiretamente, uma discussão importante sobre a compreensão de Kelsen sobre a sociedade e a política. Um ordenamento jurídico somente pode estar fundado sobre um princípio dinâmico, aquele que “é caracterizado pelo fato de a norma fundamental pressuposta não ter por conteúdo senão a instituição de um fato produtor de normas, a atribuição de poder a uma autoridade legisladora ou – o que significa o mesmo – uma regra que determina como devem ser criadas as normas gerais e individuais do ordenamento” (1998: 219).

Há duas implicações que têm de ser relevadas nesse exame. De um ponto de vista singular, as regras jurídicas não vinculariam em virtude de seus conteúdos, mas, sim, em última análise, em decorrência de uma assunção lógica em relação a todo o ordenamento: a obediência é pressuposta no pensamento – quase como se uma categoria “direito” estivesse *a priori* na racionalidade (na medida em que não faria sentido, em primeiro lugar, estar sujeito a um ordenamento se não fosse para obedecê-lo). Dessarte, o direito, como fenômeno universal, poderia ser conhecido cientificamente. Mas, de modo menos evidente, o que Kelsen está pressupondo é que um ordenamento dinâmico somente pode existir onde as regras sejam, de alguma forma, positiváveis – isto é, que elas sejam atos de vontade que assumem uma forma lógica em razão do ordenamento jurídico. O que o jurista austríaco nota, embora não nomeie, é que uma regra de direito somente pode ser postulada quando existam condições *abstratas* para tanto: que seja possível desvincular uma ordem de um caráter imediatamente concreto, pessoal. Nesse sentido, a autonomia da vontade tem de estar de tal modo disseminada que as normas possam incidir igualmente sobre todas as condutas, o que implica a necessidade de uma forma de organização política centralizada. Kelsen, a partir do dado histórico concreto, enxerga no Estado este poder de vinculação e, compreende, a partir dele, o impulso necessário para uma ordem jurídica. Portanto, não há direito sem que exista autoridade – é necessário que a violência esteja centralizada e que, portanto, exista uma ordem política –, mas a autoridade não é o fundamento lógico da vinculação das normas jurídicas. O fundamento lógico, que Kelsen não aponta, é a igualdade abstrata, mas que, de uma perspectiva normativista, aparece como sendo a *aceitação da observância hipotética* dos preceitos exarados pela autoridade. Esta “aceitação” não é medida empiricamente, mas é perceptível na normalidade da vida social, de maneira difusa.

Na realidade, o que ocorre, no contexto da circulação capitalista, é que a igualdade entre os sujeitos inibe, por um impulso lógico, a violência como base para a vinculação; afinal,

na troca de mercadorias, a vontade autônoma tem de estar representada nas coisas. Mas Kelsen compreende apenas que a norma hipotética, que é um imperativo da inteligência, seja a racionalidade por trás da forma normativa. Isso significa, em outras palavras, que o indivíduo, cuja vontade seja qualificada juridicamente, tem o poder de prescrever algo para outrem. Não é necessário, em termos gerais, saber, efetivamente, de que trata o conteúdo da prescrição, mas, sim, a autorização para impor a vontade. O recurso à coercibilidade geral é apenas um elemento externo, de garantia do sistema, porque um ordenamento é globalmente válido enquanto houver, na sociedade, em termos gerais, a aceitação de sua vinculação. O fetiche do sistema jurídico, assim, está amparado por uma certa noção de “consenso”, não em um caráter contratualista, mas em função de um *realismo pragmático*, positivamente observável.

A radicalidade com que Kelsen se apegava ao seu objeto⁷¹ é necessária e congruente com as questões históricas que lhe estão postas. Meu argumento, aqui, é que a adoção da normatividade sancionada pela autoridade política competente como objeto de uma ciência do Direito não é, propriamente, uma escolha de todo consciente, mas, sim, uma expressão inconsciente de um certo viés ideológico. Há uma identidade, operante e contraditória, entre liberdade, controle social, progresso e justiça, que se realiza na noção de norma jurídica⁷². No limite, uma ordem social “livre”, que é dada na forma da lei, exprime que a “unidade do diverso”, que constitui a realidade, só pode ocorrer mediante violência. Kelsen não enxerga nisso uma contradição⁷³. De toda forma, a consideração primeira de que seja *direito* que isto ocorra quer dizer que já está aí naturalizada uma *certa ideia de sociedade*. Se isto for verdade, não estaria o projeto de uma ciência do direito comprometida? Como se poderia sustentar a

71 “Há mais de duas décadas que empreendi desenvolver uma teoria jurídica pura, isto é, purificada de toda a ideologia política e de todos os elementos de ciência natural”, explicava Kelsen no prefácio à primeira edição de sua *Teoria pura do direito*, em 1934. “Importava explicar não as suas tendências endereçadas à formação do Direito, mas as suas tendências exclusivamente dirigidas ao conhecimento do Direito” (1997: XI), ressaltava. Ciente das implicações de sua empreitada, o mestre austríaco lembra, no texto, o fato de ter sido alvo de ataques motivados politicamente, “providos de elevada carga afetiva”, e de questionamentos científicos provenientes de juristas afeitos à própria “ciência jurídica positivista do século XIX” (*idem*: XII) – escola, aliás, a qual o próprio Kelsen julgava dar continuidade.

72 Nesse sentido, pondera Tarso de Melo: “O discurso jurídico, com seu apelo para a cientificidade e, ainda mais, para uma suposta justiça intrínseca ao texto normativo, exerce o papel fundamental de individualizar os conflitos que são, no fundo, sociais. Quando os fatos são tomados pela ótica viciada das categorias jurídicas e, assim, interpretados segundo dogmas consagrados, em que se cristalizam as ideologias dominantes, o Direito encobre a problemática real em que se inserem os problemas tratados separadamente.” (2009: 29). Martonio Mont’Alverne Barreto Lima, por sua vez, enxerga aí a necessidade de uma crítica, de cunho marxista, à própria legalidade, de modo a combater o “esperto jogo semântico” (2010: 313), onde as normas são entendidas em si mesmas.

73 Em *O que é justiça?*, pensando o direito como uma técnica social, Kelsen rejeita a existência de uma contradição no fato de que se empregue a “força para conter o uso da força”. Uma ordem coercitiva tem por objetivo a promoção da paz, usando a violência para conter a violência; o direito, afirma, é uma forma de organização dessa coerção (1998: 231), de maneira que o uso da força seja “um monopólio da comunidade”, pacificando-a relativamente (1998: 232).

“pureza” de uma teoria cujo fundamento primeiro traz em si uma ideologia?

Parece ser evidente que Kelsen⁷⁴ sabia de todos esses riscos; por isso, a opção de apartar o sujeito cognoscente de seu objeto. Mas, afinal, qual seria o objeto de uma ciência do direito, que pudesse efetivamente ser isolado e conhecido a partir de uma categoria do pensamento? A norma não é propriamente uma solução óbvia, embora seja, sem dúvida a mais adequada. O mérito de Kelsen está em isolá-la tal qual um químico opera com um determinado reagente: não se trata de uma normatividade qualquer, mas, sim, uma formulada juridicamente. Portanto, rompendo com uma longa tradição, Kelsen observa que a qualidade jurídica não pode ser dada em função de uma vontade de autoridade ou a partir dos conteúdos regradados: jurídica é a norma posta por quem de direito, isto é, uma norma é jurídica em função de um ato de vontade competente (sendo possível, apenas para fins teóricos, fazer a remissão à primeira norma de fato existente; de todo modo, de um ponto de vista lógico, apenas quando o ordenamento jurídico está constituído é que se pode, então, falar-se em direito *enquanto forma*). Desta maneira, por um lado, Kelsen pôde retirar do campo jurídico considerações de interesse político, com a evidente vantagem de neutralizar a posição do sujeito cognoscente. Desse modo, não apenas pôde afirmar a autonomia de uma ciência do direito (porque possui um objeto claramente circunscrito), como também delimitou o debate jurídico ao conhecimento estritamente lógico-racional, tornando desnecessária a remissão ao mundo concreto.

Pachukanis nota essa “manobra” kelseniana: “Para a filosofia do direito burguês, cujos representantes em sua maioria se situam no terreno neokantiano, o problema aqui posto é resolvido pela simples oposição de duas categorias: a categoria do Ser e a categoria do Dever-Ser” (1988: 18). Uma tal cisão é particularmente importante para a “neutralização” do

74 Óscar Correas o acusa de ser antes um “filósofo político” e não, propriamente, um “cientista do direito”. Sustenta, com base em textos políticos do próprio jurista austríaco, que, na estrutura de sua “teoria pura”, estão entranhadas noções específicas sobre a natureza humana e a sociedade. Argumenta Correas, com propriedade, que a fundação de uma ciência não pode ser científica, mas tem sempre de ser filosófica (1989: 28-29) e, por isso, julga ser necessário interpretar Kelsen a partir de seu posicionamento filosófico e não a partir das entranhas de sua ciência jurídica. Aliás, sustenta Correas que a proposta nesta doutrina oculta um projeto filosófico específico: “Me parece que las cosas comienzan a aparecer de otra manera si pensamos el libro que él llamó *Teoría pura del derecho* como una teoría - una filosofía - de ninguna manera ‘pura’, que, por razones políticas, intentó fundar una ciencia pura. Es decir, en este libro, donde se enuncia una teoría mal llamada ‘pura’, lo que verdaderamente podemos encontrar, es una muy profunda, rica, densa, filosofía política, una reflexión acerca del derecho y el poder, y un intento, metodológico-científico, sí, de poner en su lugar a la jurisprudencia, que será así una ciencia que se limite a la descripción del derecho positivo, y que, no por ser tal ciencia del derecho tiene derecho a incluir subrepticamente ninguna justificación de ningún Estado. Dicho de otro modo, lo que resulta ‘pura’ es la ciencia, no la teoría que la funda.” (1989: 28). Partindo desta reflexão, o jurista mexicano afirma que na base da filosofia kelseniana está o objetivo de acabar com as ideologias jurídicas que se prestam a justificar formas de uso do poder, buscando mecanismos científicos para neutralizar este artifício: “quien tenga el poder, parece decir Kelsen, confiese su arbitrariedad y busque su legitimación en el consenso; jamás en la ciencia o en la naturaleza” (1989: 31).

controle social: a esfera jurídica exprime, normativamente, a vontade política – não é a ciência quem põe a ordem; é o que a torna compreensível. Assim, impera, no conhecimento propriamente jurídico, a neutralidade, de modo que o uso do direito para certos fins políticos – a dominação classista, no exemplo mais gritante – não é um problema essencialmente jurídico. Nesse sentido, critica Pachukanis:

“(...) no direito, cuja lei estatal é para Kelsen a expressão mais elevada, o princípio do Imperativo aparece sob uma forma inegavelmente heterônoma, rompendo definitivamente com a facticidade do real. É só Kelsen transpor a função legislativa para o domínio metajurídico – e isso é o que faz efetivamente – para então restar à jurisprudência a pura esfera da normatividade: a tarefa desta jurisprudência limita-se então exclusivamente a ordenar, lógica e sistematicamente, os diferentes conteúdos normativos” (*idem*).

Assim, uma ciência jurídica nos moldes propostos por Kelsen está em perfeita sintonia com um “Estado-função”, com uma “instituição-violência” tornada legítima e, sobretudo, impessoal: há uma delimitação racional para o exercício político e, portanto, uma razão suficiente (no sentido lógico-formal) para o uso da força. Kelsen, aliás, é bastante claro em relação a essa questão: “simplesmente, aquilo que se concebe como forma do Estado é apenas um caso especial da forma do Direito em geral” (1997:310), vaticina, argumentando, mesmo, que a dualidade entre Estado e direito, defendida pela teoria jurídica tradicional, não apenas é contraditória como também é ideológica⁷⁵ (*idem*: 315).

Na medida em que não se possa derivar, de forma logicamente válida, um dever a partir de um fato, a separação entre as esferas do “ser” e do “dever-ser” cinde irrenunciavelmente a teoria do direito e uma eventual prática que a ele se associe. Assim, não trataria o direito, ao menos não diretamente, de qualquer tipo de problema concreto. O conflito jurídico *stricto sensu* estaria na identificação dos sentidos possíveis da norma jurídica, obtidos a partir do contraste de sua significação linguística e sua posição hierárquica no

75 Sobre a questão do Estado, prossegue Kelsen: “Um conhecimento do Estado isento de elementos ideológicos e, portanto, liberto de toda metafísica e de toda mística, não pode apreender a sua essência de outro modo que não seja concebendo esta figura social (...) como uma ordem de conduta humana. É usual caracterizar-se o Estado como uma organização política. Com isto, porém, apenas se exprime que o Estado é uma ordem de coação. Com efeito, o elemento 'político' específico desta organização consiste na coação exercida de indivíduo a indivíduo e regulada por essa ordem, nos atos de coação que essa ordem estatui. São-no precisamente aqueles atos de coação a que a ordem jurídica liga aos pressupostos por ela definidos. Como organização política, o Estado é uma ordem jurídica. (1997: 316) (...) O poder do Estado não é uma força ou instância mística que esteja escondida detrás do Estado ou do seu Direito. Ele não é senão a eficácia da ordem jurídica. Dessa forma, o Estado, cujos elementos essenciais são a população, o território e o poder, define-se como uma ordem jurídica relativamente centralizada, limitada no seu domínio espacial e temporal de vigência, soberana ou imediata relativamente ao Direito internacional e que é, globalmente ou de um modo geral, eficaz” (*idem*: 321).

ordenamento. O deslocamento de um problema concreto para o campo da racionalidade enseja, obviamente, o abandono de sua contextualização no mundo social. Por essa razão, “a norma funciona como esquema de interpretação”, argumenta Kelsen (1997: 4), e, nesse sentido, o *sein*, incognoscível em si, aparece para o jurista apenas a partir das categorias jurídicas. Encerra-se aí, na exegese necessária à ordenação, no pensamento, do aspecto lógico (como postulação de validade e, portanto, como expressão imperativa) e do alcance semântico da norma jurídica, a atividade propriamente científica. O que daí se segue – a saber, a aplicação de um sentido específico da ordem de direito a um caso concreto, de forma a produzir uma situação efetiva no mundo social – é uma questão sobretudo política. Nesse sentido, Pachukanis é incisivo:

"Uma tal teoria geral do direito, que não explica nada, que *a priori* dá as costas às realidades de fato, quer dizer, à vida social, e que se preocupa com as normas, sem se preocupar com as suas origens (o que é uma questão meta-jurídica!), ou de suas relações com quaisquer interesses materiais, não pode pretender o título de teoria, senão o de teoria do jogo de xadrez. Uma tal teoria nada tem a ver com a ciência. Esta 'teoria' não pretende analisar o direito, a forma jurídica enquanto forma histórica, pois não visa a estudar a realidade. É por isso, para empregar uma expressão vulgar, que não há muito que se possa tirar dela." (1989: 16). "Enfim, o formalismo extremo da escola normativista (Kelsen) exprime, sem dúvida alguma, a decadência geral do mais recente pensamento científico burguês, que se dissipa em artifícios metodológicos e lógico-formais estéreis, ao glorificar seu total afastamento da realidade." (1989: 37)

O próprio Kelsen, no mencionado prefácio de 1934, já comentava esse tipo de críticas, afirmando que elas, na verdade, seriam dirigidas não à teoria pura do direito, mas “contra a sua falsa imagem, construída segundo as necessidades do eventual opositor”⁷⁶ (*op. cit.*: XIII). Assim, inicia sua “defesa” lembrando que “os fascistas declaram-na liberalismo democrático, os democratas liberais ou os sociais-democratas consideram-na um posto avançado do fascismo. Do lado comunista é desclassificada como ideologia de um estatismo capitalista, do

⁷⁶ Kelsen, por sua vez, reconheceu, ainda que de maneira tácita, Pachukanis como seu grande “adversário”. Em 1955, em seu *The communist theory of law*, declara: "The most prominent representative of Soviet legal theory during the first period of its development is E. B. Pashukanis. In his main work, *The General Theory of Law and Marxism*, he tries to develop a 100 per cent Marxian doctrine of law in opposition to bourgeois legal theory, which he accuses of hiding the social reality in an 'ideological fog'. It is the normative theory of law, the one that defines the law as a system of norms and especially the so-called pure theory of law against which Pashukanis directs his criticism from the point of view of an orthodox Marxist, although it is just the pure theory of law which, long before Pashukanis, tried to purify the traditional science of law of its ideological elements. (...) He refers to the fact that even the normative theory must admit that a system of norms is considered as valid only if it is by and large effective. But this does not justify – as the pure theory of law has shown – identifying the validity of the norm with its effectiveness, the legal norms with the human relationships effectively regulated by these norms, the law with the human behaviour which is in conformity with the law." (1955: 90).

lado capitalista-nacionalista é desqualificada, já como bolchevismo crasso, já como anarquismo velado” (*idem*). Mas, no cerne de seu argumento, está a ideia de que a sua teoria é o ponto mais próximo a que se pode chegar de uma verdadeira “ciência do direito” – se é que deve haver algo como tal (*idem*: XIV) –, porquanto o modelo de pureza adotado seja o basicamente mesmo aplicável às ciências naturais. Mas o que é verdadeiramente curioso é a constatação de Kelsen que “só num período de equilíbrio social” pode uma teoria pura como a sua aspirar ao reconhecimento generalizado, uma vez que não esteja a se “oferecer ao poder” como outras ciências jurídicas “políticas”⁷⁷.

77 Além de *The communist theory of law*, Kelsen, ao longo daquela década, escreveu diversos ensaios contra o marxismo e a teoria marxista do direito. Nesta obra, lê-se, na conclusão, que “the attempt to develop a theory of law on the basis of Marx’ economic interpretation of society has completely failed; and the reason for this failure is in the first place the tendency to substitute for - instead of adding to - a normative interpretation of the law, that is, a structural analysis of a specific system of norms, a sociological inquiry of the conditions under which such a normative system comes into existence and is effective. That the Marxian sociology takes into consideration only economic conditions is in this respect a shortcoming of secondary importance. The Marxian theory of law, abandoned in the Soviet Union because of its incapacity to grasp the normative meaning of the law, is only a variation of sociological jurisprudence, widespread in non-communist countries. (...) The deplorable status of Soviet legal theory, degraded to a handmaid of the Soviet government, should be a grim warning to social scientists that true social science is possible only under the condition that it is independent of politics.” (1955: 193)”. Aqui, Kelsen, que havia reconhecido Pachukanis como “o maior representante da teoria soviética do direito durante seu primeiro período” (1955: 89) e havia lhe dedicado dois capítulos inteiros – um para explicar sua interpretação da obra pachukaniana, outro para rejeitá-la especificamente –, solenemente ignora a questão da forma jurídica, preferindo se concentrar em uma “interpretação-padrão” das teorias normativistas soviéticas e marxistas. Mas, não obstante, chama a atenção sua conclusão de que os a verdadeira ciência social só é possível se for independente da política: afinal, sua obra sobre a teoria marxista do direito, então, não seria científica? Por outro lado, em *O que é justiça*, Kelsen expressa sua compreensão da “doutrina do socialismo marxista”: “essa doutrina explica a necessidade do Estado e do que denomina Direito 'burguês' pelo fato de a sociedade ser dividida em classes – uma que possui e outra sem posses, explorada pela primeira. Segundo ela, a única função do aparelho coercitivo representado pelo Estado e pelo seu Direito é manter essa condição. Tão logo o conflito de classes cessar, por meio da abolição da propriedade privada e da socialização dos meios de produção, assim como pelo controle planejado dos processos de produção, e tão logo a sociedade sem classes for alcançada, o aparelho de coerção torna-se-á supérfluo. Em tal condição, o Estado 'morre'; com ele, o Direito desaparece.” (1998: 236). Pode ocorrer a alguém a suspeita de que não tenha Kelsen lido Marx; entretanto, é bastante razoável supor, em função das inúmeras notas e citações bibliográficas, que isso não seja verdade. Leu-o, contudo, com um claro projeto de contestá-lo de plano. Vejamos: “A teoria política do socialismo marxista é o anarquismo puro. Não é seu objetivo que a distingue da doutrina diretamente chamada 'anarquismo', como a de Bakunin, por exemplo. Os chamados 'anarquistas' acreditam que é possível dispensar o Estado imediatamente, ao passo que os marxistas ensinam que, depois que o lugar do Estado capitalista for tomado pelo Estado socialista – a chamada ditadura do proletariado –, o Estado gradualmente desaparecerá por si” (*idem*). Alf Ross, em *Direito e justiça*, também dedica um pequeno capítulo ao marxismo, onde se lê: “o socialismo de Marx é científico no mesmo sentido em que Comte chama sua política de *positiva*. Nem aquele nem esta têm nada a ver com a ciência. Marx não pensa como um cientista social que usa o conhecimento científico como fundamento de uma intervenção orientada por um propósito. Marx pensa como um profeta social que prevê o inevitável, que é também o bem. Sua *necessidade* não é científica e determinista, mas inevitável e fatal. Confunde determinismo com predestinação.” (2000: 398-399). Ross, entretanto, faz suas afirmações com uma leitura de segunda mão de *O capital* (a partir de Popper, conforme indicado em nota). Mais adiante, o autor afirma que “a atitude de Marx frente ao problema do condicionamento social do direito e a possibilidade de uma política jurídica é fundamentalmente igual à da escola histórica: o direito não é criado arbitrariamente; o direito é um produto necessário da evolução. O legislador é, na realidade, impotente; é meramente o porta-voz da necessidade. Esta concordância entre o marxismo e a escola histórica é o simples resultado do fato de que as duas ideologias são sub-ramificações do mesmo ramo: uma filosofia do destino historicista e romântica” (2000: 401).

Ainda que não tenha sido pensada como uma prática específica, a teoria pura do direito é perfeitamente assimilável pelos profissionais da área. O problema fundamental enfrentado por Kelsen e seus seguidores era erigir uma ciência⁷⁸ em um campo onde o que havia, até então, talvez fosse uma técnica mal-ajambrada para lidar com burocracia ou interesses frustrados, em nome de uma ideia de justiça cada vez mais relativizada. Sob esse aspecto, mesmo sendo combatida por vozes da própria tradição em que se fez, a teoria kelseniana foi muito bem-sucedida. Hoje, raros são os juristas que negariam o estatuto científico da atividade de conhecer a lei. A teoria kelseniana criou parâmetros bastante claros para a racionalização do fetiche da norma jurídica. E, muito embora não estivesse diretamente comprometida com a aplicação do direito ou, mesmo, com a sua eficácia social, a teoria de Kelsen acabou se tornando fundamental para a circunscrição do jurídico nos problemas concretos do cotidiano: não de maneira propriamente direta, na solução de conflitos concretos, mas como uma espécie de “pisso” sobre o qual as questões políticas são discutidas na esfera pública.

As resistências tradicionais ao pensamento kelseniano – que, normalmente, dizem respeito ao uso e ao *telos* do direito (e, assim, estão fora de seu objeto) – não impedem sua viva assimilação, mas demandam outras construções conceituais orientadas pragmaticamente. “Assim – explica Hart –, uma definição de direito a ser usada para instruir ou dar apoio a advogados, que estão interessados principalmente no resultado de litígios ou de processos judiciais, será diferente da definição empregada para demarcar e unificar a frutífera área de estudo histórico, e também será diversa da definição a ser empregada pelo crítico social em identificar até que ponto os interesses humanos são frustrados ou promovidos por formas de controle e organização social” (2010: 100). Normalmente, as críticas mais interessantes dirigidas à “teoria pura” dizem respeito a certos aspectos de sua lógica “interna” (o problema das normas primárias e secundárias, a norma fundamental e as antinomias jurídicas⁷⁹), embora também seja muito usual (e justa) a oposição contra a cisão radical entre as categorias “ser” e “dever-ser”. Por outro lado, afirmar que Kelsen é um “jurista burguês” é, sobre todos os aspectos, algo verdadeiro, mas, ao mesmo tempo, isso pouco ou nada torna claro o alcance social de seu pensamento. A “essência burguesa” da ciência jurídica não é revelada porque é possível demonstrar que ela (a ciência) se origina de um recorte

78 Nesse sentido, a crítica que Adorno e Horkheimer promovem à sociedade moderna e ao esclarecimento: “o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência” (1985: 20).

79 A esse propósito, vide as “Palavras do Tradutor” que abrem a edição brasileira da *Teoria geral das normas*, escrito por José Florentino Duarte, bem como os capítulos específicos desse mesmo trabalho acerca dos temas indicados.

específico da realidade (e que isto interesse mais ou exclusivamente à classe burguesa). O importante é mostrar por quais razões esse tipo de procedimento efetivamente tem de acontecer, isto é, que o que motiva a necessidade de atender os interesses burgueses tenha de se dar especificamente por essa via.

Nesse sentido, penso que não se trata de simplesmente pôr abaixo todo o edifício intelectual construído por juristas como Kelsen e Hart, de maneira indiscriminada; é preciso, no âmbito da crítica, posicioná-los na história, justamente com a precisão que lhes falta. Se assim não se procede, não apenas se perde a possibilidade de suprassunção (no sentido dialético “positivo”, tradicional), mas, sobretudo, atua-se no campo do voluntarismo mecanicista, totalitário e mistificador, nos moldes burgueses. Para a transformação social, não basta operar a inversão de polaridades. O fetiche em torno da norma jurídica e da ciência do direito é um fenômeno real porque é socialmente determinado e produz efeitos diretamente na vida das pessoas; denunciar seu caráter ideológico é uma tarefa que vai além de identificá-lo com o interesse do capital: implica conhecer suas entranhas, seu traço estrutural. Isso porque, como mistificação, o fetichismo jurídico é suportado não apenas por argumentos lógicos – não se trata de pensar o direito como ordenamento de regras positivas apenas por um ponto de vista racional. Há, nesse campo, uma *convicção*, como de resto ocorre a toda ideologia. Não quero, com isto, levar o debate para a seara dos elementos da subjetividade, mas, sim, mostrar que as determinações sociais objetivas, no capitalismo, são contraditórias no caso universal porque também o são nas esferas particular e singular da vida. Em outras palavras, julgo importante ter sempre claro que as pessoas não se tornam sujeitos de direito porque compreendem esta forma social e, então, são convencidas a aderirem o mundo das trocas mercantis; e, muito menos, é preciso ter em conta que não deixarão de ser sujeitos de direito simplesmente por entenderem sua condição. *Se realmente existir a possibilidade de superar as convicções ideológicas*, a crítica, como práxis social suportada pelo conhecimento específico da estrutura social, talvez seja o caminho mais promissor para essa empreitada. É sobre isso que trato, a seguir.

IV – A REGRESSÃO DO INDIVÍDUO

Adorno, em seu famoso ensaio “O fetichismo na música e a regressão da audição”, publicado em 1938, associa a dinâmica da mercantilização das obras musicais com elementos da constituição psicológica do consumidor. Grosso modo, o argumento defendido é que o valor

de troca, inserindo-se no campo estético e apropriando-se do prazer auditivo, embrutece os indivíduos⁸⁰. Quando a produção e a apreciação de uma obra musical passam a obedecer imperativos do mercado, as possibilidades de uma arte “autêntica” são fatalmente atingidas⁸¹. Em termos sociais, como nada pode escapar à forma mercantil, resulta desse processo a identidade entre arte e entretenimento, de modo a facilitar o consumo das massas. Isso esvazia os significados originais das obras produzidas em outras épocas e tensiona as atuais. A regressão da audição, então, está ligada à perda da capacidade dos ouvintes em conseguir aceitar e compreender a obra musical em sua unidade – algo que exige formação, seriedade, esforço e atenção –, já que estão inseridos em um contexto social em que a arte (fetichizada na forma de diversão) não lhes impõe nenhum confronto, não lhes demanda reflexão. Essa regressão a que Adorno faz referência não diz respeito ao “regresso do ouvinte individual a uma fase anterior do próprio desenvolvimento, nem a um retrocesso do nível coletivo geral”, mas constitui-se na própria “audição moderna”. Como a produção de peças musicais passa a ser orientado pelo lucro, a fruição da obra musical resta prejudicada. Isto significa que “os ouvintes perdem com a liberdade de escolha e com a responsabilidade não somente a capacidade para um conhecimento consciente da música – que sempre constitui prerrogativa de pequenos grupos – mas negam com pertinácia a própria possibilidade de se chegar a um tal reconhecimento” (2000: 89). Argumenta que o “primitivismo não é o que caracteriza os não desenvolvidos, e sim o dos que foram privados violentamente da sua liberdade.” (2000: 89). Procura, dessa maneira, estabelecer uma analogia com o fenômeno psicanalítico da “regressão”, inicialmente proposto por Freud em *A interpretação dos sonhos* (1900)⁸²,

80 Pensando sobre o fenômeno da música eletrônica e seu impacto na vida moderna, Eduardo Carlos Binca Bittar postula que “A submissão à técnica visita cada vez esferas mais íntimas e cada vez mais profundas da intimidade do indivíduo, definindo-o como automutilador de sua própria identidade do humano, de uma identidade que se transfere para o que possui sobre si ou dentro de si, este outro elemento externo que se torna interno, por um ato subjetivo de submissão do corpo à tortura técnica. Mas, isto é somente um dos desdobramentos estéticos radicais da vida contemporânea, que acentua e aprofunda cada vez mais a dimensão da tecnificação” (2010: 392).

81 Com o desenvolvimento tecnológico, a indústria cultural foi estruturada, impactando enormemente o campo artístico. A produção orientada pelo lucro, nessa seara, acarretou o surgimento de “filões” do mercado, para atender a demanda por versões de “alta” e “baixa” cultura. No que diz respeito especificamente à música, Adorno contrasta a música “ligeira” em relação à “séria”, mas reconhece que, diante do fenômeno da “regressão auditiva”, “quanto mais premeditadamente os organismos dirigentes plantam cercas de arame farpado para separar as duas esferas da música, tanto maior é a suspeita de que sem tais separações os clientes não poderiam entender-se com facilidade” (2000: 74)

82 Como comenta Eagleton, Freud pode ser compreendido em uma certa tradição da filosofia estética: “ela [a estética] também está presente no pensamento psicanalítico de Sigmund Freud. O prazer, o lúdico, o sonho, o mito, cenas, símbolos, fantasias, representações deixam de ser concebidos como questões acessórias, adornos estéticos às coisas importantes da vida, e passam a ocupar a própria raiz da existência humana (...) A vida humana é estética para Freud na medida em que se trata sempre de sensações corpóreas intensas e fantasias barrocas, intrinsecamente significativas e simbólicas, inseparáveis das figuras e da imaginação. O inconsciente trabalha com uma espécie de lógica 'estética', condensando e deslocando suas imagens com o oportunismo astucioso de um *bricoleur* artístico. A arte, para Freud, não é assim uma dimensão privilegiada, mas está num

trabalhando, para tanto, com uma noção mais filosófica do termo, levando-o para a discussão sobre a sociedade⁸³. Penso que seja possível aplicar o termo, em um sentido bastante próximo ao proposto por Adorno, ao campo jurídico.

Não pretendo – e nem possuo condições para tanto – empreender aqui um debate sobre a constituição psicológica das pessoas na sociedade moderna. Trata-se, por outro lado, de chamar a atenção para o fato de que a apreensão da subjetividade jurídica não está restrita ao âmbito da consciência. Em outras palavras, é bastante provável que, como Adorno descreve a regressão auditiva, exista uma espécie de regressão do indivíduo, ligado diretamente à maneira como a forma jurídica é naturalizada. A analogia que promovo indica *um estado em que se torna inconcebível para as pessoas sequer imaginar algum tipo de relação intersubjetiva que esteja além da igualdade formal*. A subjetividade jurídica é um impeditivo para a atuação política emancipatória, mas isto não se restringe a um dado da consciência: todos os dias, a produção/reprodução da vida é tornada possível pela mediação jurídica. Por isso, no ambiente moderno, poucas pessoas poderiam imaginar que a apropriação do produto do trabalho alheio não é um dado natural ou que a reprodução da vida não tenha que necessariamente se dar por meio da circulação capitalista. E, nos termos do argumento que proponho, esta situação não está exclusivamente relacionada a uma falsa consciência da realidade – por outra, não se trata de um problema puramente racional.

A forma jurídica, como visto, aparece *invertida*, especialmente quando amparada pelos conceitos da teoria do direito. As categorias jurídicas que a ela estão diretamente ligadas – o direito subjetivo, o dever, a competência, a sanção e a responsabilidade – são, no fundo, partes que, quando compreendidas sistematicamente, sintetizam a noção conceitual de sujeito de direito. Contudo, parece-me ser algo bastante diferente abordar o conceito de “sujeito de direito” e a condição “sujeito de direito”. O aspecto nocional é uma abstração mistificada,

contínuo com os processos libidinais que compõem a vida cotidiana” (2010: 192). Por outro lado, o psicologismo está firmado como uma das principais áreas da teoria da arte. Vigotski afirma: “o enfoque marxista da arte, sobretudo nas suas formas mais complexas, incorpora necessariamente o estudo da ação psicofísica da obra de arte”. Defende que o materialismo histórico deve tomar o psiquismo como mecanismo mediador entre a ideologia e as relações econômicas e o sistema político-social (1998: 12). “Isso não significa, de modo algum, que as condições sociais não determinam definitiva e integralmente a natureza e o efeito da obra de arte, mas que as determinam apenas indiretamente. Os próprios sentimentos que suscitam a obra de arte são socialmente condicionados (...) Generalizando esse pensamento, podemos confrontar o efeito da arte com o efeito da ciência e da técnica.” (1998: 22).

83 Fromm, sobre a possibilidade de aproximação entre a teoria marxista e a psicanálise: “Em primeiro lugar, deve-se notar que Marx, como Spinoza e mais tarde Freud, achava que a maioria do que os homens pensam conscientemente é uma percepção 'falsa', é ideologia e racionalização; que as verdadeiras molas mestras das ações do homem são inconscientes para este. Segundo Freud, elas têm suas raízes nos anseios libidinosos do homem; segundo Marx, em toda a organização social do homem que norteia sua percepção para certas direções e o impede de dar-se conta de determinados fatos e experiências.” (1962: 30)

definida em norma jurídica, que expressa a igualdade proprietária. Nesse sentido, sua intelecção está ligada ao manejo técnico-instrumental do direito. Trata-se, nesse caso, da conjugação entre a hermenêutica e a aplicação da norma, por meio do aparato estatal, a uma situação concreta específica e, assim, somente pode ser compreendida no campo da racionalidade. A condição de sujeito de direito, por outro lado, conquanto possa ser explicada em termos conscientes, face à mediação da crítica da totalidade social, não se esgotaria nesse campo.

O direito é uma relação social *específica*, tipicamente moderna, porque nela são realizadas as vontades proprietárias dos sujeitos na troca: é a origem da exigibilidade, o *fundamento social do dever*. Como mostra Pachukanis, a forma jurídica é o sujeito de direito, a vontade autonomizada nas mercadorias; como tal, é uma *abstração real*, porque somente pode surgir em um ambiente de iguais (de maneira que se torne uma qualidade comum a todos) e porque é uma forma social determinada (e, assim, não se trata de um produto da vontade singular, existindo de modo independente da consciência individual). Uma vez que a propriedade privada esteja consolidada – trata-se do fato político fundante da sociedade tipicamente burguesa –, todos passam a ser formalmente iguais, já que proprietários (embora todos sejamos donos dos meios de consumo, apenas alguns também possuem os meios de trabalho). É nesse cenário que ocorre essa tal “regressão do indivíduo”. Como dito, aponto para o fato de que a identidade entre sujeito e indivíduo – entre a forma social burguesa e a pessoa concreta – é ideológica, no sentido de que *naturalize* a circulação capitalista e, especialmente, porque funda uma *ontologia* específica: projeta na sensibilidade e na consciência um *homem típico*, que, de um lado, é tomado como modelo de vida e, de outro, por oposição, é perigosamente associado como contra-modelo. Nesse essencialismo, a arte tem papel decisivo, ora sendo associada a um determinado caráter civilizatório, ora sendo incorporada a certa estratégia política; seja como for, em ambas as situações, é, sobretudo, *fetichizada*.

Quando aqui me refiro a uma “regressão”, penso na *implicação imediata entre sujeito e os desafios sociais*. O que quero dizer é que, nas condições objetivas atuais, o fetichismo jurídico confina a superação dos problemas da sociedade burguesa ao campo de atuação preconizado pela forma jurídica. As estratégias políticas na luta de classes são, assim, forçosamente limitadas à estreiteza da legalidade e da institucionalização. Não quero dizer que o ordenamento jurídico, no horizonte da chave hermenêutica fundada em uma ciência do direito, “obrigue” a submissão dos conflitos sociais aos órgãos do Estado, mas, ao inverso, que

o faz a partir da igualdade formal entre as pessoas. Como visto, a mistificação, nessa seara, reside em projetar na norma jurídica a relação social entre os sujeitos de direito e o efeito imediato de uma tal assunção é a vinculação lógica dos comportamentos individuais aos imperativos sancionados pelo Poder Público. A regressão do indivíduo, nesse sentido, aponta para *a naturalização da percepção de incapacidade de atuar na vida social transgredindo a autonomia da vontade abstrata*. Os próprios grupos organizados na sociedade civil temem a transgressão à lei não apenas por conta do temor da aplicação da sanção, mas também porque se tornam *incapazes* de compreender outra forma de relação que não a existente entre sujeitos de direito.

Essa é uma situação extremamente complexa. Do ponto de vista da classe burguesa, em função das articulações havidas entre o capital financeiro e o produtivo⁸⁴, no cenário da competição que lhe é inerente, os sujeitos concentram suas lutas e expectativas no Estado. Assim, as mistificações da ideologia jurídica lhe são, evidentemente, caras. Aqui, a situação em tela é a da distribuição da massa global do mais-valor extraído na produção capitalista e, portanto, é preciso o arbitramento institucionalizado dos conflitos que surgem nessa disputa.

84 Há uma passagem em que Marx, ao abordar os aspectos mais desenvolvidos do capitalismo, afirma: “O capital portador de juros é o *capital enquanto propriedade* em confronto com o *capital enquanto função* (grifos meus)” (MARX, 1988c2: 269). Trata-se de um excerto específico do capítulo sobre a repartição do lucro e a autonomização dos juros no âmbito do capitalismo e, por certo, tem de ser considerada no contexto específico em que se encontra. Mas tomo-a, aqui, porque ela contém o gérmen da característica ideológica do direito. Somente em um ambiente em que a mercantilização seja um processo universalizado, que esteja no centro da produção, é que se faz necessário estabelecer a distinção legal entre “posse” (que é um fato) e “propriedade” (que é um direito). Quero dizer, na realidade concreta, alguém apropriar-se de algo é um fenômeno que envolve a questão de se determinar se efetivamente é possível estabelecer tal domínio – um fato político – e garantir sua exclusividade perante os demais. Mas, quando o Estado aparece como ente regulador e, concentrando a violência “legítima”, funciona como garantidor de uma categoria “jurídica” chamada “propriedade privada”, é difícil não compreender a mistificação que se opera. Quero dizer, uma coisa é a propriedade de fato e outra coisa é a defesa desse fato por meio do Estado. Ora, no capitalismo, o que interessa é a relação efetiva e não a propriamente legal (veja-se, por exemplo, a questão do tráfico de drogas). O contrato que permite que eu me aproprie da mercadoria de outrem contra a entrega de minha mercadoria é um fato, aliás, um fato fundado na propriedade efetiva; uma coisa bem diferente é esta situação, como um todo, ser protegida pela autoridade, sob os auspícios da legalidade. Nesses termos, o capital enquanto função é real, é o que produz mercadorias por meio da exploração do trabalho alheio; por outro lado, os juros têm de aparecer como direito de propriedade porque eles derivam daquela relação efetiva em que o mais-valor é expropriado. Eles não existem, a não ser quando tomados em função de um capital produtivo – são expectativa de apropriação futura de parcelas do mais-valor global e, como tal, representam a tendência do capital em se autonomizar e, como tal, apareçam quando o sistema atinge sua maturidade. Nesse sentido, enquanto o capital produtivo cumpre o circuito D-M-D', o capital autonomizado “salta” de D para D'. Esta situação é natural do próprio movimento de valorização do valor, já que o valor subsiste como apropriação do resultado do sobre-trabalho alheio (ao contrário da circulação simples, em que o valor é consumido). Veja-se: a relação que liga o tomador do capital (capitalista produtivo) e o financiador (capitalista financeiro) é jurídica e, como tal, perfaz um contrato. Mas esta relação, dada a sua dimensão e importância no panorama desenvolvido do capitalismo, é protegida pelo Estado, por meio da violência legitimada. Logo, tem de haver uma norma jurídica que exprima a garantia política da propriedade privada e, assim, “sinalize” a todos que este tipo de operação goza de força. Como o Estado assim declara com anterioridade, generalidade e abstração, através de uma norma jurídica, parece que é a partir dela que as relações de mútuo são criadas (se assim fosse, como explicar a agiotagem?).

A clareza das regras e a previsibilidade da atuação das autoridades são, nesses termos, parâmetros fundamentais para a igualdade na competição econômica. Essa maneira de perceber o mundo deriva para todas as demais áreas da vida: o modo que lhes é legítimo para tratar das questões sociais é o preconizado na legalidade e balizado pela repressão estatal, que deve ser exercida nos limites mínimos e estritamente necessários para preservar a ordem. Se a “normalidade” estiver garantida, os desvios que ocorrem na vida social têm de ser creditados, necessariamente, ao agir individual, à “natureza” do sujeito. Nesse diapasão, o fenômeno da “regressão do indivíduo” é precipuamente consciente, conquanto seja também moral: o único caminho óbvio para que alguém possa resolver seus problemas é o esforço próprio, nos limites da autonomia da vontade, sempre pelas vias institucionais.

De outra monta, do ponto de vista da classe trabalhadora, a cada dia, torna-se mais difícil precisar o vínculo que lhe confere unidade (o assalariamento que permite sua exploração). Com a multiplicidade de empregos e categorias, que se transfiguram em faixas de renda completamente distintas e, assim, dão acesso a quantidades e qualidades absolutamente incompatíveis de mercadorias e confortos, a organização em torno de um único objetivo – a sua emancipação – tem de ser articulada a partir de prioridades e interesses que só podem ser determinados arbitrariamente, em função da heterogeneidade das necessidades práticas e das oportunidades que se avistam no momento. Esse caráter contingente impede a unidade na luta por uma transformação social radical, que se configure como uma espécie de totalização racional. Assim, a fragmentação do proletariado em múltiplos movimentos sociais que atuam descoordenadamente resulta da própria atomização da sociedade: os grupos são “obrigados” a agir pragmaticamente e, dessarte, reduzem sobremaneira seu poder de fogo frente ao sistema. Por isso, a solução, lógica e usual, é mirar para um horizonte muito mais modesto de objetivos, que, não raro, são integráveis na dimensão da distribuição do produto global do mais-valor. No âmbito das ilusões jurídicas, esse tipo de atuação passa pela institucionalização do conflito, para que se assegure – seja no ordenamento, seja na prestação jurisdicional – algum tipo de ganho imediatamente útil.

Entretanto, de modo mais profundo e grave, o que toma lugar é o reconhecimento da igualdade abstrata entre as diversas lutas. O “princípio fragmentador” da classe trabalhadora é, também, o que lhe confere unidade: a exploração do trabalho produtivo. A regressão ocorre quando se identifica, na percepção dos indivíduos, que essa dinâmica possui apenas o aspecto pragmático⁸⁵ e não o vinculante, que lhes conferiria alguma unidade; nesse sentido, a

85 No que tange especificamente à área jurídica, o debate acerca da pós-modernidade está ligado à possibilidade de se construir um novo esquema operacional do direito, com vistas à práticas de cunho emancipatório. O

postulação de que as classes sociais tenham “acabado” ou – o que, no limite, é o mesmo – que a luta tenha de se dar em torno da realização dos direitos de cada um é a efetivação real do fetichismo jurídico.

Nesta sociedade, o sujeito de direito, como explica Pachukanis, reveste⁸⁶ a “personalidade concreta do sujeito econômico egoísta, do proprietário, do titular de interesses privados” (1989: 49). A propriedade privada oferece a todos a possibilidade de ser livre, mas o faz às custas de uma cisão irreconciliável na sociedade. Não que os organismos sociais pré-capitalistas fossem homogêneos, longe disso, mas a divisão social moderna é específica, diferente das demais⁸⁷: baseada no intercâmbio mercantil, oferece a liberdade possível para quem acumula matéria suficiente. Nesse esteio, a incômoda questão “o que é o ser humano?” ganha uma resposta moderna. A situação de dependência pessoal do servo em relação ao senhor, em boa medida, fornecia a resposta do mundo feudal – recoberta com as tinturas religiosas –, tanto quanto a submissão do cliente e do escravo em relação ao *pater*

foco, nesse sentido, seria o de instrumentalizar agentes, organismos e instituições, no âmbito de políticas públicas, para resguardar interesses coletivos, passando, necessariamente, pela recolocação da ideia de justiça e pela ultrapassagem do viés estritamente lógico do raciocínio jurídico para um pragmatismo situado concretamente na defesa aberta da maioria oprimida. Esta perspectiva está inserida em um plano mais geral, como parte de um argumento que afirma uma espécie de “crise do futuro”, em que a falência de um projeto moderno é inevitável. “A pós-modernidade tem, pois, a ver com a crise da modernidade e com a necessidade de revisão da modernidade (...) Para muitos, também a modernidade estar-se-ia fragmentando com maior nitidez e clareza a partir de 1970, com a irrupção de inúmeros fenômenos sociais e culturais que marcam de modo incontestável a sua falência paradigmática. É exatamente neste contexto que a ideia do absurdo, a filosofia da existência, a desesperança no projeto da modernidade, o desencantamento do mundo surgem como ideias fortes, na tentativa de entrever respostas, ainda que lânguidas aos desesperos existenciais de um modelo esfacelado e desprovido de um sentido filosófico. (...) A pós-modernidade chega para se instalar definitivamente, mas a modernidade ainda não deixou de estar presente entre nós, e isto é fato. Suas verdades, seus preceitos, seus princípios, suas instituições, seus valores (impregnados do ideário burguês, capitalista e liberal) ainda permeiam grande parte das práticas institucionais e sociais, de modo que a simples superação imediata da modernidade é ilusão. Obviamente, nenhum processo histórico instaura uma nova ordem, ou uma nova fonte de inspiração de valores sociais, do dia para a noite, e o viver transitivo é exatamente um viver *intertemporal*, ou seja, entre dois tempos, entre dois universos de valores, enfim, entre passado erodido e presente multifário.” (BITTAR, 2009: 105-108).

86 Mais à frente, retomo essa discussão acerca da forma que “reveste” o conteúdo. É preciso apenas chamar a atenção para o fato de que, na sociedade moderna, todos nascem sujeitos de direito: assim, não há, propriamente, uma “personalidade concreta” que não seja a “personalidade jurídica”, embora seja perfeitamente possível compreender, a partir da crítica social, por quais motivos a sociabilidade seja mediada juridicamente.

87 “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classe. (...) Entretanto, a nossa época, a época da burguesia, caracteriza-se por ter simplificado os antagonismos de classe. A sociedade divide-se cada vez mais em dois campos opostos, em duas grandes classes em confronto direto: a burguesia e o proletariado. A sociedade vê-se subitamente reconduzida a um estado de barbárie momentânea. (...) E por quê? Porque a sociedade possui civilização em excesso, meios de subsistência em excesso, comércio em excesso. (...) O sistema burguês tornou-se demasiado estreito para conter as riquezas criadas em seu seio. (...) As camadas médias – pequenos comerciantes, pequenos fabricantes, artesãos, camponeses – combatem a burguesia porque esta compromete sua existência como camadas médias. Não são, pois, revolucionárias, mas conservadoras; mais ainda são reacionárias (...). Os proletários nada têm de seu a salvaguardar; sua missão é destruir todas as garantias e seguranças da propriedade privada até aqui existentes.” (MARX e ENGELS, 2010: 40 e ss.).

familias originava a das cidades antigas. Em outras palavras, “humano” era o cidadão da pólis, “humano” era o cristão que se desprendesse das amarras materiais do falso mundo. No âmbito burguês, contudo, liberdade e propriedade aparecem como fenômenos correlatos, de forma que todos – capitalistas e proletários, indistintamente –, são alçados à posição de “seres humanos”: se sou eu proprietário (esta, a inversão fundamental nesta sociedade, já que não revela a assimetria básica entre capitalistas e trabalhadores), sou “homem”. Sou dono de mim, o que significa, enfim, que sou autônomo. Autonomia significa liberdade. E que faço eu com minha liberdade? Não posso estendê-la sobre outrem, porquanto sujeitaria-o a mim e, assim, negaria-lhe a posição de proprietário. Dessarte, minha liberdade tem de ser compreendida na extensão de minha propriedade. Aqui, a alusão é direta ao que se poderia denominar *humanismo*, como uma espécie de afirmação da capacidade, inerente ao indivíduo, de ser consciência, proprietário e razão. Nesta afirmação, está naturalizada a ideia de homem como sujeito, como “ser-para-si”. Pachukanis lida brevemente com esta discussão no sexto capítulo d'*A teoria geral do direito e o marxismo*, intitulado “Direito e moral”. Expõe que:

“O homem, efetivamente, enquanto sujeito moral, ou seja, enquanto pessoa igual às outras pessoas, nada mais é do que a condição prévia da troca com base na lei do valor. O homem, enquanto sujeito jurídico, ou seja, enquanto proprietário, representa também a mesma condição. Estas duas determinações estão, finalmente, estritamente ligadas a uma terceira na qual o homem figura como sujeito econômico egoísta. Estas três determinações, que não são redutíveis umas às outras e que aparentemente são contraditórias, expressam o conjunto das condições necessárias à realização da relação do valor, isto é, de uma relação onde as mútuas relações dos homens, no processo de trabalho, aparecem como uma propriedade coisificada dos produtos trocados. Se destacarmos estas determinações da relação social real que elas exprimem, e se tentarmos desenvolvê-las como categorias autônomas (ou seja, de acordo com uma via puramente especulativa) teremos como resultado um caos de contradições e de proposições que se negam reciprocamente. Porém, na relação de troca real tais contradições articulam-se dialeticamente numa totalidade.” (1988: 104-105).

Se, na Antiguidade clássica, uns poucos puderam se dedicar à arte e à filosofia – tarefas nobres, em oposição ao trabalho braçal desempenhado pelo escravo –, identificando tais atividades com a *essência humana*, passada a atonia feudal, os tempos modernos se provam, efetivamente, um renascer, mas, desta feita, para uma vida diferente: o culto às atividades e fazeres do “espírito” também é possível, mas é apenas mais uma das possibilidades que a fartura material da produção capitalista pode engendrar. Amar o próximo ou verter lágrimas diante de um pôr do sol são, sem dúvida, comportamentos

exclusivamente humanos, mas assim também o é comprar a força de trabalho de outrem ou projetar uma bomba nuclear. Desse modo, ideologicamente, a subjetividade moderna aparece na associação imediata entre esta “humanidade” e a autonomia econômica específica, espelhada na liberdade da mercadoria.

O sujeito proprietário está em um mundo de iguais e o que lhe permite a existência é o objeto de seu poder, a mercadoria. Logo, todas as suas atividades convergem para a transformação de todas as coisas em mercadoria. O domínio sobre a natureza, assim, é a própria expressão do homem que, uma vez renascido, agora é o centro de um universo materialmente constituído por valores que transitam de mão em mão e que permitem uma dinâmica social jamais experimentada até então. Para que possa submeter a si as coisas do mundo, é necessário conhecê-las. Por este motivo, há a tendência moderna de reduzir a racionalidade, teleologicamente, à mera instrumentalidade, e o conhecimento, a um corpo de saberes técnicos: a lógica de um mundo cindido pela propriedade privada é a de que se deve relevar aquilo que pode ser mercantilizado. É aqui, então, que se opera uma segunda inversão importante: o que nos faz iguais é o fato de sermos seres racionais, “superiores”, e, dessa maneira, a determinação econômica aparece como sendo secundária. Afinal, a racionalidade, tomada como uma capacidade biológica “pura”, é inata e, assim, apaga-se sua particularidade social. A propósito, Alysson Leandro Mascaro esclarece que

"A busca essencial, na filosofia do direito burguesa moderna, era a da afirmação de direitos naturais, que à semelhança das leis matemáticas ou físicas, fossem também leis universais. (...) A dificuldade de se postular a razão na filosofia moderna reside no fato de que a sede do conhecimento está no indivíduo, mas todo indivíduo deve ter os mesmos padrões de aferição da razão. O conhecimento tem que ser postulado, pela filosofia burguesa moderna, como individual e universal. Por isso, está de fora das filosofias modernas a possibilidade do conhecimento se assentar sobre uma base social. Os indivíduos não aprendem a razão uns com os outros. Se assim o fosse, a própria sociedade permitiria uma variedade de opiniões, julgamentos, e, portanto, de razões. Isso acarretaria o fato de que seriam possíveis vários julgamentos a respeito do justo, o que inviabilizaria o projeto jurídico moderno de assentar o conhecimento apenas na base das normas que interessavam à burguesia. O conhecimento que se adquire com os demais, em sociedade, é cultura. A filosofia moderna, no entanto, abomina a cultura como fonte da razão. O conhecimento deve se fundar em esquemas universais, que se originam ou que estejam disponíveis aos indivíduos, isoladamente, um a um, mas a todos. (2010: 145-146).

Não se trata de negar que a razão seja uma espécie de capacidade que os homens possuam. O problema começa quando se trata de definir objetivamente o que seja esta

racionalidade e, especialmente, suas origens e limites. A questão verdadeiramente intrincada é determinar se há, de fato, uma *Gattungswesen*⁸⁸ – a essência universal do homem⁸⁹. Nos textos de Marx da década de 1840, ela surge a partir da apreensão, historicamente contextualizada, do caráter eminentemente negativo que marca a alienação que resulta da atividade prática: a noção realizadora do espírito é precipuamente *falsa*, em função das condições sociais modernas, às quais as articulações entre sujeito e objeto estão submetidas. Na medida em que os homens estejam condenados, na divisão social do trabalho de caráter

88 “O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre. A vida genérica, tanto no homem quanto no animal, consiste fisicamente, em primeiro lugar, nisto: que o homem (tal qual o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem [é] do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive.” (MARX, 2009: 84).

89 Quando Kelsen intenta construir uma teoria que se adeque à máxima latina *ubi societas ibi jus*, está, na verdade, postulando uma espécie de naturalização da ciência e, no limite, uma espécie de *ontogenética jurídica*. Trata-se de fundar uma ciência que dê conta de explicar a necessidade de um corpo de regras politicamente postas como algo essencial a qualquer sociedade, para além da história. Embora o discurso na *Teoria pura do direito* seja sensivelmente mais contido – mas não menos claro (e problemático) –, em outra obra “clássica”, *O que é justiça*, Kelsen defende este ponto de vista mais abertamente, quando descarta a hipótese de uma ordem social não baseada na força: “A história não apresenta nenhuma condição social em que grandes comunidades fossem constituídas de outra forma que por ordens coercitivas. Mesmo as comunidades sociais dos povos mais primitivos apoiam-se em ordens coercitivas religiosas que gradualmente se secularizam. Elas são comunidades legais. O único motivo pelo qual não as denominamos Estados é porque o grau necessário de centralização ainda não está presente. A história confirma o dito: *ubi societas, ibi jus*” (1998: 233) Sopesando-se o fato de que o trecho em questão tenha sido retirado de um ensaio (“O direito como técnica social específica”), Kelsen desconsidera que sua percepção “histórica” sobre comunidades “legais” – fundadas na coercitividade – é dada, na verdade, *a posteriori*, já que construída a partir da noção moderna de política. O mesmo pode ser dito sobre a determinação do grau de centralização requerido para que uma comunidade passe a ser um Estado: só pode ser dado quando o próprio está constituído, a não ser que exista uma “forma-Estado essencial”, que, ao longo do tempo, venha se realizando nos acidentes concretos. Isso fica mais preciso quando Kelsen opina que “ainda assim, o homem nunca ficou satisfeito com esse *fato* histórico” (grifo meu), dando a entender que a expressão latina seja uma proposição que descreva, efetivamente, a realidade de diferentes povos e épocas. Prossegue, afirmando que “Ele [o homem] sempre desejou uma condição em que a força – mesmo se usada como sanção – não mais seria exercida pelo homem contra o homem. Portanto, sempre houve otimistas que julgaram tal condição possível [uma sociedade livre de toda coerção]” (*idem*). Esse tipo de colocação não poderia, evidentemente, ser demonstrável, mesmo em termos pretensamente científicos. Kelsen, quando julga necessário, deixa de lado a “pureza” e não teme avançar sobre temáticas que ele mesmo, certamente, julgaria “metafísicas”. Vejamos: “*Com base no nosso conhecimento da natureza humana*, deve-se considerar muito improvável que qualquer ordem social, mesmo uma que, na opinião de seus criadores, assegure aos indivíduos todas as vantagens desejadas, possa escapar ao risco de ser violada e, portanto, não necessite de precauções contra violadores efetivos ou potenciais por meio de medidas coercitivas.” (grifo meu) (1998: 235) O que me parece importante notar, neste trecho, é que Kelsen, a exemplo do que prega em *Teoria pura do direito* (1997: 35 e ss.), lastreia suas posições sobre o ordenamento jurídico no fato de ser a ordem social essencialmente uma ordem coativa. É preciso notar que não estou pondo em discussão a necessidade de violência no controle de certa sociabilidade ou o fato de que a coerção tenha desempenhado papel fundamental na história. Ao contrário, o que cumpre denunciar é que, por nenhum modo, poderia-se concluir que o uso da força – medida em “graus” de centralização dos aparatos – seja o caráter essencialmente “racional” da ordem social. Nesta pequena passagem, onde sua posição aparece fragilizada, fica patente que os argumentos de Kelsen sejam para explicar a necessidade eterna da organização violenta, tendo, no entanto, como raciocínio subjacente, que este emprego da violência tenha de ser institucionalizado, como o é no Estado moderno. Mais à frente, ele critica o socialismo, argumentando que tratar-se-ia de uma doutrina que prega uma espécie de volta ao “estado de natureza” e que estaria este

capitalista, a produzir-se como mercadorias, estranhando-se consigo mesmo e em relação aos produtos de seu labor, a unidade harmoniosa está irremediavelmente perdida. A razão não se realiza com a produção burguesa, muito ao contrário. Não se trata, então, de um problema ao alcance da filosofia idealista, que, como a crítica marxista postula, deve ceder lugar a uma práxis historicamente centrada, que transforme aquilo que a consciência é completamente incapaz de resolver de forma isolada.

Contudo, nesse tipo de percepção, a teleologia inerente à intervenção torna-se um novo problema. Se ela significar a realização de uma “natureza humana”, se ela se prestar a reconciliar homem e natureza, talvez estejamos às voltas com uma nova espécie de idealismo, reelaborada em outro nível, com certas tinturas materiais. Como estudado, as reflexões de Marx, a partir do final dos anos 1850, subsume o estranhamento no fenômeno do fetichismo da mercadoria. Assim, é no processo produção da vida que certas similaridades entre os indivíduos têm de estar presentes – *tais similaridades são socialmente postas não em função de uma existência prévia da realidade (natureza humana) em relação à consciência (resultante da atividade prática)*. Na verdade, é impossível, como aponta Adorno, indicar “o que vem antes”; de fato, postular a preeminência de uma ou outra esclarece muito pouco sobre as próprias bases em que o capitalismo está assentado. A constatação (verdadeira) de que os homens tenham de produzir a própria vida antes de se preocupar com a religião, com a arte ou qualquer manifestação do espírito não possui nenhum caráter concreto se for tomada *literalmente*: não é possível dizer sobre a origem histórica da sociedade, não sem uma boa dose de arbitrariedade, tendo como objetivo indicar um *ponto de partida decisivo*, um *começo*. Que a produção material seja *logicamente* o vínculo em torno do qual todas as outras determinações e relações sejam feitas na vida não implica uma prova empírica. Por outro lado, isso também significa demover a ideia de que *o próprio processo histórico, conquanto possa ser racionalmente conhecido, seja, ele mesmo racional, não em um sentido mecânico, como se obedecesse a uma progressão*. A possibilidade desse tipo de conhecimento não pode se pretender universal, sob pena de reduzir o mundo aos limites do próprio pensamento; essa é

pensamento baseado na crença da bondade humana (*idem*). Mas, para espanto do leitor, Kelsen imediatamente afirma que esta doutrina “ignora o impulso de agressão inato ao homem” (*ibidem*), que se manifestaria porque, em um mundo de desigualdades, a felicidade de um pode representar a infelicidade de outro. Finaliza vaticinando que “contar com uma natureza humana diferente da que conhecemos é utopia. Isso não quer dizer que a natureza humana seja imutável, mas apenas que não podemos prever como mudará sob circunstâncias mutáveis” (*ibidem*). Em linhas gerais, a sociedade, como Kelsen a entende, é uma justaposição de indivíduos, não havendo nenhum tipo de determinação da posição social de uma pessoa que não elementos ligados à sua esfera subjetiva. Tudo isso fica especialmente claro na leitura da *Teoria pura do direito*. Nela, é patente que Kelsen desenvolve suas considerações sempre a partir das condutas *singulares* e entende que somente por meio delas é que os indivíduos existem no direito.

uma mistificação burguesa, porquanto seja centrada em uma capacidade transcendental do sujeito (não no sentido kantinano), em uma postulação essencialista de que o objeto *pertence* àquele que o conhece.

Se não há uma essência genérica de onde partir, é preciso circunscrever a marca historicamente típica do indivíduo. Dizer que alguém participa de alguma relação social, nesta sociedade, aponta para o fato de que todos somos sujeitos, mas, evidentemente, esta condição não foi voluntariamente adquirida. Ora, na ordem social burguesa, todos nascem e se mantêm, até mesmo para além da morte, sujeitos de direito; esta é uma situação para além da vontade singular das pessoas. Pode-se, por isso mesmo, dizer que todos nascemos bons, maus, racionais ou cristãos – todas essas predicções somente podem ser dadas a partir das condições objetivas que já estão postas. Determinar em que “momento”, em um sentido analítico, a sociedade deixou de ser feudal e passou a ser burguesa, de certa forma, já é uma questão ideológica (tanto quanto seria perguntar sobre a “chegada” do socialismo). Como dito, não me parece que exista uma racionalidade ínsita a esses processos históricos, mas é possível, racionalmente, compreender aspectos da totalidade deste movimento. É por essa razão que se pode, inclusive, indicar como sendo um fetiche ideológico o “fato” de que todos sejam iguais “por nascimento”, embora, *de fato* sejamos *socialmente* iguais em vários sentidos. São as condições estruturais que fazem da forma jurídica uma qualidade essencial para a sociabilidade moderna, de modo que *a identidade entre sujeito e indivíduo, entre sujeito e “ser humano”,* somente pode aparecer no âmbito de uma sociedade onde a *igualdade entre as pessoas exista*, como é o caso da atual. Entretanto, a equivalência entre as vontades é abstrata, de modo que o recurso à “natureza humana”, onde o homem é um veículo para a racionalidade, foi o que a explicou na filosofia.

É nessa perspectiva que a teoria tradicional do direito pôde construir todas as suas categorias – direito, dever, sanção, responsabilidade etc. –, tomando por base uma igualdade essencial entre os homens, implícita na ideia de que a sociedade seja uma justaposição de indivíduos, cuja ordem é mantida pelo Estado. Nesse sentido, propõe Bernard Edelman que “o direito apresenta esta dupla função necessária, por um lado, tornar eficaz as relações de produção, por outro, reflectir concretamente e sancionar as ideias que os homens fazem das suas relações sociais” (1976: 17), asseverando que “o direito apresenta este surpreendente ‘paradoxo’ de sancionar, coactivamente, a sua própria ideologia” (*idem*: 16). A mistificação do carácter social da subjetividade jurídica, nesse contexto, faz surgir no direito uma ilusória possibilidade de reconciliação entre o homem e a natureza. O ponto-chave do funcionamento

dessa ilusão reside no fato de que, não obstante ela seja posta socialmente, sua confirmação é aferida *singularmente*, nos limites da forma jurídica. Quando uma pessoa (ou um grupo) consegue fazer surgir no ordenamento uma norma jurídica cujo conteúdo detalhe uma situação que seja aparentemente conveniente para todos – ou quando o Judiciário decide em favor do interesse público –, esta mistificação é concretizada. É nesses termos que a Constituição brasileira pode “garantir” uma “vida digna” para todos. É nesse sentido que os chamados “direitos humanos” podem apontar para objetivos úteis e serem, eventualmente, efetivados em casos reais.

A regressão do indivíduo, assim, é o resultado de um processo diuturno da prática jurídica, onde os juristas e os jurisdicionados não têm a completa percepção do que signifique essa atividade em termos sociais, muito embora tenham consciência de como opera a lógica do ordenamento jurídico. Em outras palavras, o campo técnico simultaneamente permite a reflexão específica das categorias e das normas, mas impede a reflexão crítica sobre o direito. É nesse sentido que, para Edelman (*idem*), a ideologia só existe em função do *funcionamento* do direito, de modo que a “teoria prática” não revela, de sua entranhas, uma “essência” jurídica. Assim, a reprodução do fetiche não é transcendental em relação à forma jurídica; antes, é a própria subjetividade jurídica que *aparece* invertida em um processo sobretudo *real*. Como pontua Alaôr Caffé Alves,

“(…) é preciso considerar que as manifestações empírico-utilitárias das atividades sociais, econômicas e políticas, nessa atmosfera do cotidiano, embora mistificadas e mistificadoras, têm seu próprio estatuto enquanto expressão fenomênica pela qual a essência correspondente se realiza concretamente. Isso quer dizer que o mundo da práxis utilitária não é um mundo de puro engano, ele inclui também, e necessariamente, a verdade de sua essência” (1987: 33)⁹⁰.

No esquema da regressão do indivíduo, a norma jurídica, aparecendo como direito, concretiza uma noção específica de emancipação social. Em uma sociedade aparentemente atomizada, a ideia de que a autonomia da vontade não se origine de alguma qualidade intrínseca ao indivíduos soa estranha para a maior parte das pessoas. No trabalho, nas relações pessoais, no entretenimento, em todos os lugares, as relações de troca – e, assim, a mediação jurídica – são eficazes na vida cotidiana. Essa situação, provavelmente, afeta não

90 Sobre este ponto, prossegue Alaôr Caffé Alves: “A aparência é sempre aparência de algo que se esconde em sua autenticidade; *ela aponta para algo que não é ela mesma; ela se afirma como tal exatamente enquanto manifestação de seu contrário, daquilo que ela não é, mas sem o que ela não seria aparência*. De modo inverso, a essência não se reduz a si mesma; ela exige, no plano da existência, sua representação em 'outro' que não é ela mesma; por isso a aparência não é mera aparência ou um não-ser: *ela é a expressão de uma essência que só pode exatamente existir como aparência, como forma singular de existência*.” (ALVES, 1987: 34).

apenas o aspecto consciente dos indivíduos. Adorno, em uma certa passagem da *Dialética negativa*, comenta que “a ideologia não se sobrepõe ao ser social como uma camada destacável, mas mora no ponto mais íntimo do ser social” (2009: 294)⁹¹. Minha suposição, aqui, é que a forma jurídica, em um movimento similar ao que ocorre com a percepção sobre a obra musical, tem um impacto sobre o inconsciente das pessoas. Sem adentrar nas questões próprias da psicanálise, o que quero com isso dizer, como leigo no assunto, é que a experiência muitas vezes demonstra que um argumento racional nem sempre pode fazer frente a uma convicção. As pessoas não precisam ser ensinadas ou esclarecidas acerca de sua condição de sujeitos de direito, não em um ambiente social onde ela é pragmaticamente confirmada. Esse pragmatismo, evidentemente, enseja uma certa racionalidade, que é parcial e está adstrita à confirmação dos resultados imediatos e singulares; a regressão do indivíduo opera justamente nesses limites.

Na dialética do esclarecimento, a racionalidade tornada sujeito (ou o sujeito racional) realiza a sua própria negação: o domínio sobre a natureza implica uma espécie de embotamento da própria capacidade de auto-reflexão. A automatização das operações e o imediatismo associado aos objetivos exerce efeitos profundos nas pessoas. Os aprimoramentos tecnológicos, vendidos como facilidades e confortos, reduzem a necessidade de consideração sobre aspectos importantes do cotidiano. A repetição dos movimentos, antes restrita ao ambiente fabril, ao longo do tempo, alcançou, basicamente, todas as dimensões da vida. Adorno e Horkheimer (1985) já haviam constatado o mecanismo perpetuador da alienação laboral nos mecanismos da indústria cultural⁹², mas, hoje, no âmbito da disseminação dos aparelhos eletrônicos e da capacidade de comunicação, a situação é ainda mais complexa. Não apenas as obras de arte mercantilizadas exasperam a repetição e o automatismo – veja-se o caso da música popular ou do cinema comercial –, mas todos os demais aparatos estão “a um clique” de distância – a um toque, a um movimento, a um aperto de botão. Por outro lado, os resultados das operações são cada vez mais imediatos. Com o

91 Marcuse corrobora essa constatação: “A alienação do trabalho está quase concluída. A mecânica da linha de montagem, a rotina do escritório, o ritual da compra e venda estão livres de qualquer relação com as potencialidades humanas. As relações de trabalho converteram-se, em grande parte, em relações entre pessoas como objetos permutáveis da administração científica e dos especialistas em eficiência. (...) A individualidade é, literalmente, no nome apenas, na representação específica de tipo (tais como vampiro, dona de casa, Ondina, macho, mulher de carreira, jovem casal em dificuldades), assim como a concorrência tende a reduzir-se a variedades previamente combinadas na produção de *gadgets*, embalagens, sabores, aromas, cores, ect. Sob essa ilusória superfície, todo o mundo do trabalho e sua recreação se tornou um sistema de coisas animadas e inanimadas – todas igualmente sujeitas à administração. A existência humana neste mundo é mero recheio, matéria, material, substância, que não possui em si mesma o princípio de seu movimento. Esse estado de ossificação também afeta os instintos, suas inibições e modificações.” (1975: 101).

92 Vide nota anterior.

advento e a difusão da internet, trabalho e educação alienados passam a se confundir de modo mais elaborado com o entretenimento e as relações pessoais. Nunca o mundo privado foi tão público, em um ambiente onde as redes sociais são, ao mesmo tempo, um simulacro cínico da vida real e uma forma de exposição para eventuais contatos de negócios. Não há mais espaço para a dissociação da vida pessoal e o mercado, que, por meio do avanço das comunicações e da telemática, invade as residências e as horas de repouso dos indivíduos, funciona o tempo todo e desconhece quaisquer fronteiras.

A subjetividade jurídica está associada a esse movimento. Seja porque se trata de uma condição social objetiva, porque a mediação jurídica é necessária para a vida no trabalho, para acessar os serviços e confortos, para adquirir as mercadorias, para participar dos espetáculos, o fato é que essa dinâmica produz uma espécie de “atavismo” em que quase não se pode mais pensar em qualquer atuação individual que não seja definida, inicialmente, nos termos da dualidade responsabilidade/legalidade. Seja na vida privada, seja na vida política, o fato é que a subjetividade jurídica entrecorta todas as situações experimentadas pelos indivíduos, a ponto de que sua individualidade seja percebida, então, apenas nesses limites. A relação do indivíduo com a liberdade, nesses termos, implica a completa submissão ao direito de propriedade. Por essa razão, em todas as camadas da vida, a primeira condição relevada em termos da sociabilidade moderna é a da autonomia da vontade; desde que alguém tenha como exercer o seu direito de propriedade, tem, imediatamente, de ser tolerado como sujeito de direito. Nesse sentido, em primeiro lugar, todas as condutas, todas as relações intersubjetivas, na escola, no trabalho, na igreja, nos bares etc., têm de ser compreendidas em função da responsabilidade jurídica: de certo modo, *na sociedade moderna, somente é possível manter relações concretas com as pessoas se existirem relações abstratas entre sujeitos*. Isso significa que, indiretamente, todas as relações concretas são figuráveis no patrimônio. Afinal, a forma última de se lidar com qualquer tipo de demanda jurídica é a indenização, que, embora jamais restitua especificamente o *status quo ante*, permite a mensuração “matemática” do conflito. Assim, como ironicamente nota Pachukanis, pode a personalidade egoísta se manifestar como traço inefável da condição humana.

Por outro lado, o que significaria a identidade havida entre a forma jurídica e a individualidade mistificada? As “conquistas” singulares que são obtidas nos tribunais ou consagradas na lei têm o efeito prático imediato de criar a ilusão de que exista um certo caráter civilizatório no direito. Como discutido, esse aspecto emana da noção fetichizada de humanidade, cujas bases remontam à filosofia da consciência. De certa maneira, nessa

perspectiva, os homens concretos seriam “suportes” para que essa essência racional se realizasse; e, o que é o mesmo, a igualdade entre todos estaria legitimada com a assunção da racionalidade como nota essencial, de forma a explicar, em termos fetichizados, a equivalência entre as vontades (que fora estabelecida na circulação complexa de bens). Por sua vez, nessa essência, nos recônditos da alma burguesa, estaria a expectativa de conciliação entre o homem e a natureza – *sua* natureza –, que, no cenário das desigualdades materiais, está sempre sob a ameaça da brutalidade das atividades alienadas. De partida, a divisão social do trabalho capitalista acentua, sobremaneira, a distinção entre o trabalho braçal e o intelectual. Além disso, no curso do desenvolvimento da produção material, essa diferença se torna cada vez maior, cindindo ainda mais o corpo social. Ainda, como dito, o mecanismo do trabalho e a lógica das trocas se apoderam de todas as camadas da vida cotidiana, ao ponto de submeterem as pessoas mesmo em seus momentos de descanso e lazer; como Adorno e Horkheimer diagnosticam, “a diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio” (1985: 128).

É nesse contexto que a arte irrompe como uma espécie de redenção do sujeito com a humanidade. Sendo uma expressão espiritual elevada, em princípio, descompromissada com as questões práticas imediatas da produção material, a crença é a de que as obras de arte possam desenvolver os sentidos que se embruteceram no trabalho estranhado. Não foram e nem são poucos os que advogam uma “educação estética”⁹³, como uma maneira de fazer

93 No caso específico de Schiller, é preciso ter em conta que os compassos da Marselhesa ainda eram marcados no tamborilar dos dedos: a barbárie e a razão estavam literalmente lado a lado. “Pela beleza, o homem sensível é conduzido à forma e ao pensamento; pela beleza, o homem espiritual é reconduzido à matéria e entregue de volta ao mundo sensível” (2002: 91), afirma. Schiller, então, lança mão da educação estética como meio entre a matéria e o pensamento. “Quando (...) afirmamos que o belo permite ao homem uma passagem da sensação ao pensamento, isso não deve ser entendido como se o belo preenchesse o abismo que separa a sensação do pensamento, a passividade da ação; este abismo é infinito, e sem interferência de uma faculdade nova e autônoma é eternamente impossível que do individual surja algo universal, que do contingente surja o necessário. O pensamento é a ação imediata dessa faculdade absoluta, que tem de ser levada a manifestar-se mediante a oposição a esta. A autonomia com que age exclui toda influência estranha, e não é por ajudar no pensar (o que contém uma contradição manifesta), mas apenas por proporcionar às faculdades do pensamento liberdade de se exteriorizarem segundo suas leis próprias que a beleza pode tornar-se um meio de levar o homem da matéria à forma, das sensações a leis, de uma existência limitada à absoluta. Isso supõe, contudo, que a liberdade das faculdades de pensamento possa ser obstruída, o que parece chocar-se com o conceito de uma faculdade autônoma. Uma faculdade que do exterior não receba mais do que a matéria de seu atuar pode ser impedida de atuar somente pela ausência de matérias, portanto apenas negativamente; seria desconhecer a natureza do espírito atribuir às paixões sensíveis o poder de oprimir positivamente a liberdade da mente.” (2002: 96-97). Segundo Eagleton (2010: 84), é possível traçar um paralelo entre Gramsci e Schiller, onde a estética está diretamente ligada a uma preocupação ideológica. “O estado estético [em Schiller] é, em síntese, a esfera pública burguesa e utópica da liberdade”, afirma o autor britânico, apontando para o que chama de “projeto de reconstrução ideológica fundamental” (2010: 80). Afirma, nesse sentido, que “toda política progressista naufragará tão certamente quanto o jacobinismo, se não fizer um atalho através do psíquico e não enfrentar o problema da transformação do espírito humano. A ‘estética’ de Schiller é, nesse sentido, a ‘hegemonia’ de Gramsci num outro tom, e ambos os conceitos nascem politicamente do colapso de esperanças revolucionárias”, enfatiza (2010: 81).

desabrochar a “verdadeira essência humana” em um ambiente onde o contraste entre a miséria e a riqueza é gritante. A questão que se coloca é possibilidade da razão fluir “por dentro” da matéria, para poder, então, domar internamente a barbárie⁹⁴ e, assim, possibilitar que a dominação sobre a natureza não se constitua em uma atividade auto-destrutiva. A esse propósito, Antonin Artaud, em sua célebre “Carta aos reitores das universidades europeias”, vocifera:

“Na estreita cisterna que os srs. chamam de 'pensamento', os raios espirituais apodrecem como palha. (...) agora é preciso encontrar a grande lei do coração, a lei que não seja uma lei, uma prisão, mas uma guia para o Espírito perdido no seu próprio labirinto (...) A Europa cristaliza-se, mumifica-se lentamente sob as ataduras de suas fronteiras, de suas fábricas, de seus tribunais, das suas universidades. (...) A culpa é dos vossos sistemas embolorados, vossa lógica de 2 mais 2 fazem 4; a culpa é vossa, Reitores presos nos laços dos silogismos. Os srs. fabricam engenheiros, magistrados, médicos, aos quais escapam os verdadeiros mistérios do corpo, as leis cósmicas do ser, falsos sábios, cegos para o além-terra, filósofos com a pretensão de reconstruir o Espírito. O menor ato de criação espontânea é um mundo mais complexo e revelador que qualquer metafísica. Deixem-nos, pois, os srs. nada mais são que usurpadores. Com que direito pretendem canalizar a inteligência, dar diplomas ao Espírito? (...) Em nome de nossa própria lógica, vos dizemos: a vida fede, srs. (...) Pelo crivo de vossos diplomas, passa uma juventude abatida, perdida. (...)” (1979: 39)

A difusão da ideia de que a arte talvez fosse uma maneira de “humanizar” a sociedade moderna é congruente com o processo de mercantilização das criações artísticas; compõem, em termos históricos, um mesmo movimento. A começar pela própria burguesia, que, alçada ao poder político, tratou de refinar sua educação, incorporando elementos aristocráticos. Paralelamente, o próprio desenvolvimento econômico permitiu que a produção artística se ampliasse como nunca, em termos quantitativos, já que, no esteio do trabalho assalariado e das trocas de bens, mais pessoas encontraram na arte algum tipo de sustento; também nesse diapasão, novos materiais e tecnologias propiciaram o surgimento de técnicas e formas diferentes de manifestação artística. Tudo isso colaborou para o surgimento de um “circuito das artes”, composto por *marchands*, galerias, museus, crítica especializada e (até mesmo)

94 Mário Pedrosa, comentando sobre a noção de inutilidade da arte em Paul Valéry, afirma que “a noção valeriana de inutilidade da arte não significa para nós que a arte seja inadaptável à vida (...) Os artistas modernos não se consideram uma espécie superior diferente do resto dos homens. Para eles, arte já não se escreve com maiúscula (...) Para os homens das gerações de hoje ela não se apresenta mais como um fenômeno estranho, extraordinário, diabólico, em muitos casos. E por isso é que sua ação catalisadora se faz imperceptivelmente. E entra como um dos elementos em si mesmos mais decisivos para a formação dos homens, a educação dos jovens, a reeducação dos transviados, a cura dos sem saúde. As obras de arte, com efeito, podem agir sobre os homens, como o álcool, a pregação, o ópio, a política, o amor, a religião, a doença.” (1995: 61).

artistas, que, por sua vez, passou a disseminar exposições e espetáculos por todas as paragens. Nesse contexto, as obras de arte, em função de suas próprias vicissitudes, provaram-se excelente reserva de valor, movimentando quantias assombrosas em um mercado especializado⁹⁵. Além disso, com o aprimoramento das redes de difusão e comunicação, aliado à consolidação de canais específicos de distribuição comercial, toda uma indústria foi montada para gerar conteúdos artísticos para trabalhadores e capitalistas endinheirados e ávidos por alguma diversão.

Todo esse cenário torna evidente o processo de fetichização da arte. Falando sobre a obra musical, no mencionado ensaio sobre a “regressão da audição”, Adorno comenta que seria de se duvidar que “os ouvintes ainda fossem capazes de romper, com suas exigências, as barreiras que delimitam o que o mercado lhes oferece” (2000: 87). Em seu diagnóstico, a fetichização alcança um nível em que “as reações inconscientes do público, dos ouvintes, são ofuscadas com tal perfeição, a apreciação consciente dos ouvintes é teleguiada com tal exclusividade pelos critérios fetichistas dominantes, que toda e qualquer resposta concorda *a priori* com a superfície mais banal deste cultivo musical atacado pela teoria cuja validade precisamente se quer 'verificar'” (2000: 88). Em outras palavras, como o lucro é o objetivo dos que produzem ou veiculam obras musicais e tendo em vista a magnitude do mercado consumidor potencial, a fórmula de qualquer sucesso envolve a “facilitação” da compreensão e da fruição – um “ultraje” à própria forma artística, que perde em autenticidade por ter de identificar sua “lei interna” (que lhe confere unidade) com uma determinação externa (a “lei do mercado”) – e a repetição exaustiva, massificante. E, por outro lado, como o cenário é de concorrência, como em qualquer outro mercado, a tendência é a padronização, a uniformidade heterônoma, inescapável. Esses dois expedientes atuam sobre os sujeitos, que reconhecem na obra musical os mecanismos da vida laboral⁹⁶ e que, assim, entregam-se mais docilmente “ao canto da musa capitalista”. Adorno identifica, nesse aspecto, uma espécie de “renúncia à individualidade” (2000: 80). Afinal, somente se pode consumir aquilo que esteja produzido e posto à disposição, de modo que a aparente liberdade de escolha baseada no juízo de gosto

95 Neste esteio, bem pontua István Mészáros: “como qualquer outra atividade, a arte envolve o consumo, e a natureza de cada forma particular de consumo revela o caráter específico da atividade em questão. Portanto, se uma obra de arte é consumida como simples objeto de utilidade, isso mostra que há alguma coisa de errado em seu ser específico como obra de arte.”. Prossegue o filósofo húngaro, abordando a posição do próprio Marx em relação ao problema da arte no capitalismo: “Como diz Marx, 'o consumo cria o impulso para produzir'. Isso põe em relevo uma relação de interação com frequência esquecida. Em vista de tal interação, é evidente que, se a obra de arte é consumida como um objeto comercial, o 'impulso de produção' criado por esse tipo de consumo será aquele que produz objetos comerciais (isto é, produção de mercadorias)” (2009: 186).

96 Para Bittar, pensando sobre a música eletrônica, “(...) o indivíduo eletronicado, possuído desde fora pelas teias de implementos técnicos que o circundam e o cercam, também é o indivíduo eletrificado por uma vida em aceleração, pelo dinamismo de uma vida em aceleração.” (2006: 385).

subjetivo é uma ilusão. A adequação do gosto ao padrão cultural oficial impacta, também, na percepção sensorial mais íntima das pessoas: no limite, “corresponde ao comportamento do prisioneiro que ama a sua cela porque não lhe é permitido amar outra coisa” (*idem*).

Dessa constatação, na área da estética, o pensador alemão retira munição para a crítica social:

“O masoquismo da audição define-se não somente na renúncia a si mesmo e no prazer da substituição pela identificação com o poder. Fundamenta-se este masoquismo na experiência de que a segurança da procura de proteção nas condições reinantes constitui algo de provisório, um simples paliativo, e que ao final todo este estado de coisas deve ter um fim. Mesmo na renúncia à própria liberdade não se tem consciência tranquila: ao mesmo tempo que sentem prazer, no fundo as pessoas percebem-se traidoras de uma possibilidade melhor, e simultaneamente percebem-se traídas pela situação reinante.” (2000: 102).

Além disso, como exploro mais adiante, os meios de comunicação são responsáveis, ainda que de maneira não totalmente consciente, pela propagação da mistificada identidade entre sujeito e ser humano. Quando me refiro ao fato de que esse movimento não é de todo consciente, o que quero dizer é que o objetivo primordial das empresas desse setor é o lucro, obtido na forma das incríveis receitas publicitárias dos anunciantes (e que nada mais é que uma pequena fatia da massa global de mais-valor). Assim, se um programa de TV que propusesse longos debates diários acerca da “atualidade histórica da dialética negativa” granjeasse a necessária audiência, contaria, em princípio, com o devido espaço na grade de programação. O que precisa, entretanto, ficar claro é que o caráter ideológico é inerente à indústria cultural, independentemente, inclusive, do próprio valor estético do conteúdo artístico veiculado; o vício é de origem, está arraigado na proposta de difusão de uma “cultura” para as massas. Evidentemente, seria algo bastante admirável se, hoje, houvesse espaço e público para apreciar a execução das composições para quarteto de cordas escritos por Adorno e Hanns Eisler. Mas isso não mudaria rigorosamente em nada o fato de que se trata, ainda assim, de fetichização.

Assim, ainda que não de maneira direta, os produtos da indústria cultural são moldados para indicar, como resultado, um homem conciliado consigo mesmo, com os outros e com a natureza. Um indivíduo feliz com aquilo que possui. Aqui, a identidade entre “homem burguês” e a forma social moderna é afirmada, contra qualquer resistência, diuturnamente, nos estilos de vida, construídos com mercadorias, que são veiculados na dramaturgia, nas revistas, nos livros, na música etc.. Esse homem típico, modelo universal abstrato da perfeição

moral e racional, é proprietário de si e das coisas: é, enfim, um sujeito de direito. A regressão do indivíduo é afirmada nessa celebração, já que, nesses termos, a possibilidade de uma “boa vida” passa, necessariamente, pela apropriação privada das coisas. O direito de todos aos mesmos bens parece, então, decorrer da própria natureza racional das pessoas e, assim, da própria organização social. É a razão, portanto, que nos constrange à liberdade. Se, como nota Adorno, “na audição regressiva o anúncio publicitário assume caráter de coação” (2000: 91), essa violência é vivamente aplaudida pelos sujeitos de direito: afinal, já estamos todos muito bem acostumados a pensar nossas liberdades a partir da coatividade do ordenamento jurídico.

MOVIMENTO II

ARTE E CRÍTICA SOCIAL

Tornou-se manifesto que tudo que diz respeito à arte deixou de ser evidente, tanto em si mesma como na sua relação ao todo, e até mesmo o seu direito de existência.

Theodor W. Adorno (1969: 11)

Nesse ponto da tese, cumpre perguntar abertamente: por que deveria a arte estar, de algum modo, relacionada com a crítica social? Esta questão, ao que entendo, é crucial para a compreensão da própria modernidade. A possibilidade de que seja possível pensar a sociedade a partir da estética⁹⁷, como dito, é própria do atual momento histórico, na medida em que a arte tenha se autonomizado em relação à política e à religião e, assim, tenha se constituído em um campo onde um conhecimento específico possa ser gerado. No argumento que venho desdobrando, o desenvolvimento histórico do capitalismo e, assim, de sua racionalidade típica, oferece elementos que permitem um novo tipo de reflexão sobre os problemas enfrentados nas relações intersubjetivas; de certo modo, essa nova forma de crítica, que é construída inicialmente por Kant, Schiller e Hegel, ganha feições próprias a partir dos primeiros escritos de Marx. Não que o pensador alemão tivesse sido, em qualquer medida,

⁹⁷ “A arte abre uma dimensão inacessível para outras experiências”, afirma Marcuse (1978: 72), “uma dimensão onde os seres humanos e natureza não estão mais estabelecidas a partir do princípio de realidade. Sujeitos e objetos encontram a aparência de autonomia que lhes é negada em sua sociedade”.

um esteta, muito embora, como suas observações sobre estética mostram fartamente, tivesse sido um grande conhecedor e admirador da arte (especialmente da literatura). Mas, a despeito de algum exagero, o que quero indicar é que, como a arte ocupa uma posição privilegiada na análise marxista desde um primeiro momento e sendo o marxismo a crítica social mais radical de nossos tempos, a estética está inserida na reflexão necessária para transformação da sociedade burguesa.

Desde a publicação de *História e consciência de classe*, de Lukács, em 1923, os pesquisadores de Frankfurt⁹⁸ trabalhavam em frentes variadas, no campo do marxismo. As profundas e aceleradas transformações sociais que haviam tomado lugar desde que a posição marxista havia sido germinada forçavam a ampliação das reflexões temáticas para além das questões imediatamente vinculadas à área econômica. Com Max Horkheimer à frente, o Instituto de Pesquisas Sociais debruçou-se sobre tópicos ligados à cultura, à racionalidade e à psicologia; Theodor Adorno, muito em função de sua formação musical, enxergou na estética a possibilidade de retomar o edifício filosófico que Marx e Engels, em *A ideologia alemã*⁹⁹, haviam tensionado ao máximo. Não se tratava de dar-lhe seguimento ou reconstruí-lo. Ao contrário, diante de um mundo marcado por guerras e destruição, direta e indiretamente ligadas à expansão da sociedade produtivista, era necessário estabelecer um terreno onde a crítica social fosse possível, diante de uma realidade tomada por processos altamente reificados. Como visto, a partir das formulações de Marx, em *O capital*, acerca do fetichismo da mercadoria e das mistificações ideológicas burguesas, Adorno pôde contruir as articulações necessárias para encontrar na estética um *campo privilegiado para a crítica social*.

Até os anos 1930, quando os *Manuscritos econômico-filosóficos*, escritos por Marx, em Paris, em 1844, vieram à lume, a arte era considerada, no cerne do debate marxista, uma mera expressão “superestrutural”, como se fosse um fenômeno diretamente determinado pela base

98 A esse propósito, escreve Perry Anderson que “(...) o marxismo ocidental como um todo, ao avançar para além das questões de método para tratar de questões substantivas, acabou por concentrar-se especialmente no estudo de *superestruturas*. (...) Foi sobretudo a *Arte* que, no domínio da cultura, mobilizou os maiores talentos e energias intelectuais do marxismo ocidental. A norma geral em relação a isto é notável. Lukács dedicou a maior parte de sua vida a trabalhos sobre literatura, produzindo um coerente conjunto de estudos críticos sobre o romance alemão e europeu – de Goethe e Scott a Mann e Soljenitsin –, culminando em uma grandiosa *Estética* geral, sua mais longa e ambiciosa obra publicada. Adorno escreveu uma dúzia de livros sobre música, entre os quais se incluem análises globais das transformações musicais no século XX e interpretações de compositores individuais, tais como Wagner e Mahler, além de três volumes de ensaios sobre literatura; também concluiu sua obra com uma *Teoria estética* geral.” (2004: 96)

99 A filosofia, no sentido hegeliano, havia alcançado sua plenitude com a consolidação da sociedade burguesa. No entanto, se a realidade continua a se mostrar essencialmente contraditória, é na própria realidade que esta questão tem de ser resolvida. Nesse sentido, a célebre “XI Tese sobre Feuerbach”: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é *transformá-lo*”. (2007: 539).

econômica da sociedade. Nesse cenário, quando o texto foi publicado, o impacto¹⁰⁰ entre os marxistas foi gigantesco. Em primeiro lugar, o impacto dos *Manuscritos* também foi imenso em função do contexto histórico em que foram publicados: tratava-se do momento em que os Estados Unidos, recém alçados ao posto de principal potência econômica do planeta, enfrentavam uma gravíssima crise financeira; nos escombros do Tratado de Versalhes, o nazifascismo tomava o poder em uma Europa ainda combalida; Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht estavam mortos, após a mal-sucedida Revolução Espartaquista; e, ao leste, a Revolução de Outubro estava consolidada sob a “mão de ferro” de Stalin e do Partido Comunista Soviético. No seio do marxismo da época, a discussão ontológica que permeia os *Manuscritos* foi decisiva no estabelecimento das estratégias políticas, fundadas em uma violenta oposição entre o pragmatismo necessário para alcançar as estruturas do poder institucionalizado e a teoria. De certa maneira, este conflito ainda assombra a esquerda, embora em níveis mais elaborados e complexos.

Em segundo lugar – e, nos termos desta tese, o mais importante –, os *Manuscritos* foram especialmente importantes porque neles Marx fazia a associação explícita entre o trabalho e a criação artística. Em *O capital*, o trabalho assalariado aparece claramente como categoria central, na medida em que seja a forma pela qual ocorre a exploração capitalista, e, assim, o fenômeno que permite compreender o metabolismo da sociedade burguesa. Nos *Manuscritos*, evidencia-se a gênese da construção teórica marxista, onde, sob uma caligrafia nitidamente hegeliana, a propriedade privada dos meios de produção determina o caráter problemático do trabalho¹⁰¹ no capitalismo. Por essa razão, nessa obra, a discussão em torno da alienação e do estranhamento, como indica Ranieri¹⁰², tem papel fundamental:

1000 impacto foi especialmente forte no pensamento de György Lukács. Não seria exagero afirmar que toda sua obra “madura” tenha sido escrita a partir das questões tratadas por Marx nessa trabalho. Na nota escrita por Ivana Jinkings à edição brasileira dos *Manuscritos*, publicada pela Boitempo, há um excerto de uma entrevista concedida à *New Left Review*, em que o pensador húngaro afirma: “quando estive em Moscou, em 1930, Riazanov me mostrou os textos escritos por Marx em Paris, em 1844. Vocês nem podem imaginar minha excitação, a leitura desses manuscritos mudou toda a minha relação com o marxismo e transformou minha perspectiva filosófica” (2009: 8). Por outro lado, a título de curiosidade, recomendo a leitura do agradável (porém problemático) capítulo “Marx: o dançarino e a dança”, de *Aventuras no marxismo*, de Marshall Berman.

101 “A essência subjetiva da propriedade privada, a *propriedade privada* enquanto atividade sendo para si, enquanto *sujeito*, enquanto *pessoa* é o trabalho” (2009: 99), afirma, nesse sentido, Marx. Prossegue, argumentando que “[...] a *propriedade privada* é apenas a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente *objetivo* para si e simultaneamente se torna antes um objeto estranho e não humano (*unmenschlich*), que sua externalização de vida é sua exteriorização de vida, sua efetivação a negação da efetivação (*Entwirklichung*), uma efetividade *estranha* [...]” (2009: 108).

102 Jesus Ranieri propõe que Marx distingue, decisivamente, os conceitos de alienação e estranhamento, a despeito da bibliografia ter, grosso modo, aglutinado os sentidos dos termos *Entäusserung* e *Entfremdung*. A questão epistemológica aqui se justificaria em função de que uma tal aglutinação, que remete a um fenômeno eminentemente negativo, teria, quando negado, um necessário aspecto positivo, caracterizado como *emancipação*. “Pensamos que, na reflexão levada a efeito por Marx, este pressuposto não é necessariamente verdadeiro, pois os referidos conceitos podem aparecer com conteúdos potencialmente distintos, na medida

“O conteúdo da reflexão de Marx [nos *Manuscritos*] tem lá sua dívida com a concepção filosófico-especulativa de atividade (...) porque extrai de Hegel um princípio crucial para a consecução do entendimento dos elementos dessa composição (...). Esse princípio é o da distinção (e similitude) entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*). Ainda que Hegel se apóie exclusivamente numa perspectiva mística de historicidade, determinada por um *apriori* que consiste em garantir no percurso da gênese do espírito a efetivação de um *telos*, uma finalidade lógica que, uma vez realizada, se estranha quando se exterioriza (*entäusserte*) na esfera do mundo finito, é bastante claro que a aceitação do jogo de contradições não aparece somente como mero recurso metodológico, mas principalmente como percepção de que o núcleo da própria realidade se movimenta em termos de forte oposição e alteridade (...). E é por esse prisma (o princípio da contradição) que se estruturam em Marx, graças à descoberta da contradição interna da propriedade privada, todos os desdobramentos do estranhamento do trabalho. Desdobramentos que atingem o produto do trabalho, a própria produção, a identidade entre os produtores e a identidade do trabalhador consigo mesmo. Precisamente, a marca maior dos *Manuscritos econômico-filosóficos* está na demonstração do estranhamento genérico do ser humano sob o pressuposto do trabalho subordinado ao capital” (in MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, op. cit., p. 13).

Dessarte, o argumento presente nos *Manuscritos* diz respeito a temas que o próprio Hegel (e, possivelmente, todo o idealismo alemão) havia tratado anteriormente; o que se colocava firmemente em questão, contudo, era o Sujeito – a Ideia – que se realizava na história. Ainda envolto na tradição filosófica de então, o argumento de Marx, grosso modo, carregava preocupações essencialistas. Se o trabalho e a arte são fenômenos que compõem uma mesma cepa, se ambos são atividades nas quais os homens se objetivam e se alienam, então ambos são dilacerados e estranhados na organização social burguesa. Se a obra de arte é um produto do trabalho do artista, se o artista é um ser social e se esta sociedade está organizada sobre uma mediação primeira – a propriedade privada –, que, no limite, separa violentamente o homem de si mesmo, então é preciso, na própria realidade, intervir positivamente: é necessário restabelecer a “unidade perdida” entre a humanidade e a natureza. Abolidos os grilhões, o homem finalmente poderá se assenhorar de seu destino e fazer sua própria história; logrará, por meio da racionalidade e em harmonia com a natureza, superar o reino da necessidade e, assim, alcançar a liberdade que oferecerá a todo e qualquer homem agir como

em que são distintos também etimologicamente: *Entäusserung* tem o significado de *remissão para fora, extrusão, passagem de um estado para outro* qualitativamente diferente, *despojamento*, realização de uma ação de *transferência*. Nesse sentido, *Entäusserung* carrega o significado de *exteriorização*, um dos momentos da *objetivação* do homem que se realiza através do trabalho num produto de sua criação. Por outro lado, *Entfremdung* tem o significado de *real objeção social à realização humana*, na medida em que historicamente veio a determinar o conteúdo das exteriorizações (*Entäusserunge*) por meio tanto da apropriação do trabalho como da determinação dessa apropriação pelo surgimento da propriedade privada” (2001: 24), argumenta.

um *ser genérico*¹⁰³, que, aliás, já o é, *por essência* (e que as formas sociais anteriores impediam que se projetasse na realidade); a autonomia real do sujeito é também a liberação da criatividade artística. “A supra-sunção da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos” (2009: 85), propõe Marx.

Se, de fato, é necessário entender *O capital* como uma crítica e não uma mera descrição do modo de produção capitalista, é necessário perscrutar a posição política que funciona como chave teleológica da reflexão. O que quero dizer é que há, na perspectiva de Marx, em todos os seus escritos, durante toda a sua vida, o horizonte da transformação social radical, para além da sociedade burguesa. Se sua luta era, essencialmente, contra a naturalização das relações sociais capitalistas, então há, na própria raiz de sua crítica elementos que, presentes nos *Manuscritos*, continuarão a aparecer, pontualmente, como bem demonstra István Mészáros¹⁰⁴, nas obras seguintes do velho mouro. Evidentemente, entre 1844 e 1867, há um grande volume de elaborações, donde resulta uma crítica muito mais madura e precisa em *O capital*, mas, dentre as posições que Marx assume por toda a sua carreira, está a constatação de que a arte¹⁰⁵ não é, de modo algum, uma preocupação secundária ou desprezível, no âmbito da reflexão sobre a sociedade moderna.

Mesmo ante a inexistência de uma teoria estética sistematizada por Marx, a abordagem feita nos *Manuscritos* influenciou enormemente o debate marxista sobre o campo artístico. Grosso modo, a linha argumentativa nele desenvolvida postula que o trabalho seja a atividade específica do ser humano, sendo esta sua característica essencial, a que o distingue dos demais animais e coisas. A capacidade de transformar o mundo ao seu redor, que é conquistada paulatinamente, por meio das tentativas sucessivas e do acúmulo de experiência, pouco a pouco, haveria libertado-o das necessidades materiais mais prementes. Aquilo que

103Marx, a propósito, expõe que “(...) na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como *sua* obra e sua efetividade (*Wirklichkeit*). O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Consequentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenständlichkeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza.” (2009: 85).

104Vide, a propósito, as indicações exaustivas apontadas no capítulo “‘Jovem Marx’ versus ‘velho Marx’”, em *A teoria da alienação em Marx*, p. 197 e ss..

105Segundo Mészáros, “As considerações estéticas ocupam um lugar muito importante na teoria de Marx. Estão elas tão intimamente ligadas a outros aspectos de seu pensamento que é impossível compreender adequadamente até mesmo sua concepção econômica sem entender suas ligações estéticas. (...) Para Marx, (...) a arte não é o tipo de coisa que pode ser atribuído à esfera ociosa do ‘lazer’ e, portanto, de pouca ou nenhuma importância filosófica, mas algo da maior significação humana e, portanto, também teórica” (2009: 175).

antes era tomado apenas pelo instinto cederia lugar à liberdade que é ganha com a consciência sobre o funcionamento da natureza que lhe é imediatamente exterior (e, portanto, mediadamente interior); a própria consciência, desse modo, também seria fruto do labor, em uma dinâmica interna de suprassunções ditadas pela atuação concreta na realidade. Assim, ao trabalhar, o homem realizaria a sua própria natureza: humanizaria o mundo ao seu redor, fazendo-o seu, e, conseqüentemente, poderia superar-se, a cada nova conquista (tendo em conta que essa “progressão” não se daria, necessariamente, por retas, mas, sim, por caminhos oblíquos, sujeitando a história a rupturas). Também é preciso, aqui, ressaltar que a base do argumento apresentado por Marx é que o trabalho surge como uma atividade de todos – em acordo com a divisão das tarefas, dada em função do grau de sofisticação de uma dada sociedade –, de modo que o indivíduo concreto aparece, sobretudo, como um “produto do esforço social”: é a universalidade humana que se efetiva em cada um. O trabalho assumiria, assim, o papel de mediação específica entre o homem e a natureza e, que, portanto, não poderia ser suprimida. As demais mediações, posteriormente incorporadas à sociedade em função de seu próprio desenvolvimento histórico – dentre as quais, sem dúvida alguma, encontra-se a mediação especificamente jurídica –, seriam, nesses termos, contingentes, porquanto signifiquem o remodelamento, a partir de certas condições objetivas, das formas necessárias para fazer operar o metabolismo social.

Essa mediação primordial, entretanto, não se realizaria apenas em um sentido pragmático, mas, também, assumiria uma dimensão espiritual. “O trabalho (...) não é apenas criação de objetos úteis que satisfazem determinada necessidade humana”, afirma Adolfo Sánchez Vázquez, “mas também o ato de objetivação e plasmação de finalidades, ideias ou sentimentos humanos num objeto material, concreto-sensível” (1968: 69). Nesse esteio, o fazer criativo, de matiz artístico, desconectado das necessidades materiais imediatas, que surge a partir da mesma atividade que permite a elevação do homem em relação aos demais seres naturais, é, portanto, uma atividade consciente. Como tal, constituiria, então, um traço tão essencial de humanidade quanto a própria produção econômica. Não seria possível indicar, propriamente, que haja precedência “histórica” do trabalho em relação a esse tipo de fazer, não, ao menos, sem uma certa dose de mecanicismo; de toda maneira, não é raro, entre as fileiras marxistas, o argumento de que a pré-condição para que a objetivação humana de qualquer espécie ocorra é que se esteja vivo. Vázquez é sensível a esse problema:

“Arte e trabalho se assemelham, pois, mediante sua comum ligação com a essência humana; isto é, por ser a atividade criadora mediante a qual o

homem produz objetos que o expressam, que falam dele e por ele. Entre a arte e o trabalho, portanto, não existe a oposição radical que a estética idealista alemã supunha; para ela, o trabalho se encontra sujeito à mais rigorosa necessidade vital, ao passo que a arte é a expressão das forças livres e criadoras do homem. (...) Marx assinalou que esta oposição é válida quando o trabalho adota a forma do trabalho alienado, mas não quando tem um caráter criador, ou seja, quando produz objetos nos quais o ser humano se objetiva e expressa. (...) A arte, como o trabalho, é criação de uma realidade na qual se plasmam finalidades humanas, mas nesta nova realidade domina sobretudo sua utilidade espiritual, isto é, sua capacidade de expressar o ser humano em toda sua plenitude, sem as limitações do produto do trabalho.” (1968: 69-70).

Embora o apelo ontológico dê ensejo à discussão sobre o caráter concreto ou abstrato do conceito de arte, essa linha de raciocínio remete inapelavelmente à necessidade de examiná-la ante um aspecto histórico, em acordo com o desenvolvimento das bases materiais da sociedade. Se a arte é uma manifestação do fenômeno trabalho, estaria ela a ele submetida ou conheceria certa autonomia? Se for condicionada à atividade laboral, de que forma o progresso econômico impactaria a criação artística? Qual a “lei exterior” que regeria o estabelecimento da forma e do conteúdo próprios da arte? Por outro lado, se houver algum tipo de independência entre esses fenômenos, em que ela estaria fundada? Como se justificaria o argumento da teoria marxista acerca da determinação última da produção material sobre a realidade? Responder a tais questionamentos envolve a articulação complexa de diversos fatores, entre os quais um exame detido sobre o valor propriamente estético das inúmeras obras de arte de cada período histórico. Mas, conquanto não esmiuça a questão, talvez seja mais razoável sustentar que não exista uma determinação *direta* da economia à arte. Marx, no final dos anos 1850, comenta, em sua *Contribuição à crítica da economia política*, que “O difícil não é compreender que a arte grega e a epopeia se achem ligadas a certas formas do desenvolvimento social, mas que ainda possam proporcionar gozos estéticos e sejam consideradas em certos casos como norma e modelo inacessíveis.” (2008: 271). A permanência dos valores estéticos, em diferentes momentos, parece ser suportada por uma essência humana, no esteio dos *Manuscritos*: “O encanto que a sua arte exerce sobre nós não está em contradição com o caráter primitivo da sociedade em que ela se desenvolveu. Pelo contrário, está indissolúvelmente ligado ao fato de as condições sociais insuficientemente maduras em que essa arte nasceu, e somente sob as quais poderia nascer, não poderão retornar jamais.” (*idem*). Se a pólis, enquanto organização, não poderá voltar a acontecer, por que teria permanecido o encanto de seu tempo? Este encanto parece estar associado a um objetivo político de transformação social radical, em que, superada a mediação da propriedade

privada, talvez fosse possível, mediante a conservação de parte das forças produtivas acumuladas na era capitalista, que a “segunda natureza” se harmonizasse, enfim, com o ser natural do homem. A pólis, que experimentou um tal equilíbrio durante um fugaz momento e em reduzida escala, seria, assim, suprassumida em uma organização superior, realizando, de certo modo, o “destino histórico da humanidade”.

Uma leitura atenta de Marx, como Lukács e, posteriormente, Mészáros frisam ao longo de suas obras, não encontrará em uma tal tese um fundamento determinista: tratar-se-ia de uma *tendência*, que, justamente por acentuar o caráter “aberto” da história, criaria o imperativo para a intervenção conscientemente organizada, com vistas a permitir que um desfecho “superior” se realize como destino histórico dos homens. As obras de arte da antiguidade clássica, nesse contexto, funcionariam como uma espécie de apelo sensual à inteligência, instando-a a perceber que há mais na humanidade que aquilo que transparece na mercadoria. Quando Ernst Fischer argumenta que “em todo poeta existe certa nostalgia de uma linguagem ‘mágica’, original” (1983: 35), é necessário relevar que um tal comentário – uma tal constatação – somente poderia ser feito no momento em que a magia estivesse, de certo modo, viva apenas como passado. Ao que me parece, a nostalgia que Fischer aponta está ligada, sobretudo, à superação do caráter místico que preponderava no metabolismo social anterior ao capitalismo, superação esta que está dialeticamente conectada ao processo de racionalização da vida. Essa situação, por sua vez, relaciona-se ao âmbito da melhoria da produtividade econômica e da exploração do trabalho no marco capitalista, de modo que o elemento de fundo da nostalgia dos tempos em que a “mágica” era um evento relevante na reprodução material da comunidade revela uma certa “perda da inocência” inerente ao pragmatismo burguês. Assim, suportado na leitura dos *Manuscritos*, o que Fischer busca ressaltar é a possibilidade de uma reconciliação entre o homem e sua natureza, construindo um argumento ontologizante, onde “a arte se torna uma expressão dos primórdios da alienação” (1983: 48). Penso, contudo, que esse diagnóstico “nostálgico” pode ser considerado, em princípio, verdadeiro, mas no mesmo sentido em que Hegel está correto quando compara a harmonia social existente na pólis e as trevas medievais¹⁰⁶. Realmente, há na poesia a busca do encantamento, que, antes, a magia e o mito teriam sido capazes de proporcionar. Mas, esse tipo de evocação me parece, sobretudo, um anacronismo, porque o lamento somente pode ser feito após a “queda do homem”, quando a natureza, “desencantada”, perde seu aspecto mágico por conta do fatalismo científico.

106Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*, pp. 210-214.

Por outro lado, como explicar, com base no argumento ontológico, a questão levantada por Marx, acerca do desenvolvimento desigual entre a arte e a economia? Para Vázquez, quanto mais distante a produção material e a espiritual, maior a desproporção entre arte e economia. Por essa razão, talvez seja possível explicar porque, a despeito de um baixo desenvolvimento econômico, os gregos, na antiguidade, conseguiram amellar um nível estético impressionantemente elevado. “A razão de ser deste desenvolvimento irregular, que Marx exemplifica não só com a arte grega, mas também com Shakespeare, não deve ser buscada imediatamente no caráter da produção, mas, sobretudo, na natureza das mediações ou elos intermediários entre a base e a superestrutura”, sugere (1968: 175). Esse tipo de perspectiva, bastante calcada em Lukács – que, aliás, em sua *Ontologia do ser social*, trata com certo detimento sobre o problema do desenvolvimento relativamente autônomo que o direito, assim como a arte, mantém em relação à economia¹⁰⁷ –, coloca, no cerne do debate marxista sobre a estética, o próprio problema da relação obscura entre a base econômica e as demais esferas da vida. É preciso, assim, muita cautela nesse tipo de análise: penso que não se pode pretender que Marx (ou mesmo Lukács) esteja afirmando que, uma vez que uma sociedade consiga atingir determinado patamar produtivo, os “elos intermediários” ganhem independência para com a base econômica. Conquanto seja razoável pressupor que as questões materiais tenham de estar encaminhadas de forma que as pessoas possam se manter, seria perigoso afirmar que outras esferas não estivessem aí agindo desde um primeiro momento. Que a produção material seja, *em função das articulações específicas na realidade social*¹⁰⁸, a instância determinante – e, decididamente, é –, isso não autoriza a conclusão de que outros elos não estejam já postos e atuantes na própria produção¹⁰⁹. Eis aí o problema dos “elos intermediários”; talvez não se conseguisse produzir no feudo sem que “deus existisse” (no sentido de que a religião, *não sendo o fator primordial da produção*, influia sobre o trabalho dos homens) ou, talvez, a escravidão antiga deva boa parte de seus contornos ao

107Cf. LUKÁCS, György. *Ontologia do ser social*, p. 123 e ss.. Cumpre esclarecer, no entanto, que Lukács, nesse exame, toma o direito como um sistema de normas e, dessarte, acaba por tratar mais da história das instituições políticas, em especial o Estado, que, propriamente, sobre a questão jurídica. Isso, contudo, não invalida a proposição de que o direito seja uma mediação moderna e que, em uma perspectiva ontológica da arte, aparece como uma das condições determinantes do estranhamento entre o trabalhador e os produtos do trabalho (e, por analogia, entre o artista e sua obra).

108Aqui, teço esta consideração tendo em vista o argumento ontológico de que a produção material social seja um metabolismo eterno entre homem e natureza, que apareça, em cada tempo, em formas específicas.

109A propósito, Engels, em carta a Starkenburg, datada de 25 de janeiro de 1894, escreve que “O desenvolvimento político, jurídico, filosófico, religioso, literário, artístico etc. se funda no desenvolvimento econômico. Mas estes elementos interagem entre si e reatuam também sobre a base econômica. Não é que a situação econômica seja a *causa*, e a *única atuante*, enquanto todo o resto seja efeito passivo. Ao contrário, há todo um jogo de ações e reações à base da necessidade econômica, que, em *última instância*, sempre se impõe.” (MARX e ENGELS, 2010: 104).

panteísmo. Essa questão candente – que, ainda nos dias de hoje, é, sem sombra de dúvidas, um dos temas centrais nas reflexões da esquerda – aponta para um dos caminhos pelos quais a estética se constituiu, ao longo de todo o século XX, um *locus* para a crítica social.

No que tange à sociedade moderna, com o desenvolvimento da produção capitalista, os processos cotidianos se tornaram, como visto, simultaneamente complexos – em sua diversidade e especialização – e simplificados – em função da ampliação do domínio sobre a natureza. Assim, com o brutal distanciamento entre as questões espirituais e as determinações econômicas, a reflexão sobre a arte ganhou um *status* próprio deste tempo, distinto do que significou em outros momentos. Que a arte pré-exista ao capitalismo, não há discussão. Aliás, como dito, desde muito cedo a filosofia se encarregou de perscrutar as nuances do valor estético das obras de arte. Mas é preciso ter em conta que, das primeiras pinturas rupestres às manifestações mais elevadas da arte barroca, passando pelo extraordinário gênio greco-romano, as obras de arte não existiam enquanto objetos desconectados de usos e interesses outros que não a apreciação propriamente estética. Como argumentei nos capítulos anteriores, é na sociedade moderna que a fragmentação dos processos de produção da realidade, em função da divisão social do trabalho especificamente capitalista, faz da esfera artística uma espécie de *Ding-an-sich*, onde a criação e a fruição estéticas não estejam *imediatamente* determinadas por outras áreas da vida. O que quero dizer é que, até o momento em que a burguesia europeia se constituiu como uma classe social relevante, a própria impossibilidade de se considerar apartadamente política, religião e economia vinculava a criação artística a um certo caráter instrumental. Dessa maneira, como, até a modernidade, a arte ainda não havia alcançado sua autonomia no plano da realidade, talvez não seja exagero afirmar que *as preocupações estéticas, em nosso tempo, sejam específicas porque permitem uma reflexão específica sobre uma sociedade também específica*. Em termos mais precisos, creio que o caráter social da arte não apenas não seja sempre o mesmo, como, também, que a estética, no sentido que se começa a construir na Europa do final do século XVIII, não poderia surgir em nenhum outro momento e lugar e, muito menos, constituir-se em um campo onde uma crítica radical do presente pudesse ser feita. Afinal, em seu necessário distanciamento do mundo das questões práticas, a arte pôde se assenhorar de uma seara própria no domínio do pensamento, em consonância com o que efetivamente ocorre na realidade material.

Em um ambiente social onde o pensamento está condenado a ser uma forma instrumental para a obtenção do lucro, refletir sobre a criação artística talvez seja um dos

poucos espaços onde ainda se possa exercer *qualquer tipo de crítica autêntica*. Não há, no espectro da estética, um impulso exterior que lhe comprometa *diretamente* a possibilidade de dizer a verdade, seja ela qual for, sobre as condições em que foi forjada ou sobre quais temas e formas devam ser trabalhadas. Na sua própria legalidade, que é ditada pelo próprio ato criador, a obra de arte se fecha para o mundo exterior, tal qual uma “mônada sem janelas” (como Adorno, a partir de Leibniz, a compara). Esse caráter que a protege da reificação, ao mesmo tempo, impede, por outro lado, que a arte “assuma” compromissos ou, de modo mais preciso, que o criador, enquanto artista, interfira na realidade de outro modo que não para objetivar a sua reflexão. Com o domínio da natureza pela ciência, o conhecimento perde, em vista da necessidade de universalizar, por meio de conceitos, as diferentes regiões da realidade, a própria capacidade de se pôr em crise. Que possibilidade existe para a auto-reflexão no cálculo estequiométrico, senão o próprio estudo das reações químicas? Como é possível fazer a crítica da forma jurídica a partir da análise conceitual da enfiteuse? Por sua vez, a arte, manifestação autenticamente racional, conserva, ainda que de maneira etérea, a possibilidade de pensar sobre o pensamento, distante que está do pragmatismo tornado regra no reino do valor de troca.

Para Adorno (2003), a filosofia ocidental, “o pensamento que não se deixa travar”, estaria em crise desde o momento em que o sujeito foi alçado ao topo do conhecimento: o processo de reificação dos saberes se constituiu como realidade inarredável, firmando, *ideologicamente*, a identidade entre conceito e realidade. Trata-se, porém de um colossal paradoxo, em que entre o domínio da razão sobre a natureza, feito pré-condição para a superação da necessidade, é a própria dinâmica da paralisação da reflexão: no limite, o movimento que aspira a autonomia plena, por meio da afirmação do sujeito sobre o objeto, é a própria destruição do indivíduo. Assim, na sociedade moderna, o conhecimento “verdadeiro” guarda sempre um viés falseador; porquanto mistifique a necessidade da universalização: essa exigência é, sobretudo, uma tomada de posição que se legitima a partir da organização produtivista. O conhecimento total, analítico e preciso, é um imperativo da ciência reificada e apenas faz sentido em um tempo onde o caminho natural para que se o obtenha seja por meio da submissão do objeto ao sujeito, tal qual a mercadoria é apropriada pelo sujeito. Há, nesse sentido, um limite para a filosofia na sociedade capitalista. Sua possibilidade é, cotidianamente, tensionada pelo clamor social pela exatidão, pelas respostas definitivas; cedendo, não faz mais que legitimar a ordem dada e, assim, transforma-se exatamente em seu oposto, em não-filosofia. É claro que este problema possui raízes econômicas, mas elas estão

articuladas com outras; não há como precisar como se deu, na história, a submissão das demais áreas da vida à órbita econômica capitalista, da mesma maneira que não é possível afirmar que essa submissão de tudo à produção material tenha se constituído de uma mesma forma e em um mesmo movimento, não sem que se incida em algum tipo de arbitrariedade. É precisamente nesse sentido que o campo artístico se torna privilegiado para a filosofia. Nele, a universalidade não impera; a obra de arte não aspira à afirmação geral e definitiva sobre o que quer que seja – ao contrário, como razão objetivada na matéria por um artista, é, sempre, uma proposição particular. Essa é uma questão fundamental para a compreensão do debate estético. Lukács¹¹⁰ a examina, contrastando o tipo de conhecimento obtido nas ciências com aquele produzido na arte.

“De fato, enquanto no conhecimento teórico este movimento de dupla direção vai realmente de um extremo a outro [da singularidade à universalidade], tendo o termo intermediário, a particularidade, uma função mediadora em ambos os casos, no reflexo estético, o termo intermediário torna-se literalmente o ponto do meio, o ponto de recolhimento para o qual os movimentos convergem. Neste caso, portanto, existe um movimento da particularidade à universalidade (e vice-versa), bem como da particularidade à singularidade (e ainda vice-versa), e em ambos os casos o movimento para a particularidade é o conclusivo. Tal como o gnoseológico, o reflexo estético quer compreender, descobrir e reproduzir, com seus meios específicos, a totalidade da realidade em sua explicitada riqueza de conteúdos e formas. Modificando decisivamente, do modo acima indicado, o processo subjetivo, provoca modificações qualitativas na imagem reflexa do mundo. A particularidade é fixada de tal modo que não mais pode ser superada: sobre ela se funda o mundo formal das obras de arte. O processo pelo qual as categorias se resolvem e se transformam uma na outra sofre uma alteração: tanto a singularidade quanto a universalidade aparecem sempre superadas na particularidade.” (1970: 149).

É de se notar que Lukács trabalha com a ideia de que a arte enseja um *reflexo estético*: uma representação particular do mundo, que, no entanto, pode dizer algo de verdadeiro sobre o todo. Vázquez, nesse sentido, acrescenta que “A arte não vê as relações humanas em sua mera generalidade, mas em suas manifestações individuais. Apresenta homens concretos, vivos, na unidade e riqueza de suas determinações, nos quais se fundem de um modo peculiar o geral e o singular.” (1968: 35). Nessa linha, dado que a arte seria, sobretudo, uma *atividade*, no sentido ontológico, há um *telos* que lhe *determina* a reflexão da realidade¹¹¹, de maneira que

110Lukács atribui a Goethe a descoberta do papel da categoria da particularidade na estética: “o movimento no qual o artista reflete a realidade objetiva culmina, fixa-se, recebe forma no particular, e não, como no conhecimento científico, de acordo com suas finalidades concretas, no universal ou no singular” (1970: 147).

111Nesse sentido, Gordon Graham formula um interessante raciocínio: “Como pode uma obra de arte ensinar-nos o que quer que seja, (...) se o que importa na arte é a relação interna entre forma e conteúdo e não a

o artista, voluntariamente ou não, ao objetivar sua consciência em um material, diz algo sobre o mundo. Em outras palavras, as condições sociais transparecem na obra – eis aí a relação entre o universal e o particular – sendo, em certa medida, (quase) irrelevante que o artista tenha disto consciência – e, aí, a singularidade na particularidade –, de modo que a criação (a particularidade fixada na matéria, o “ponto intermediário”) pode expressar, para além da própria posição pessoal do autor, verdades sobre o seu tempo. Incumbe à estética, nesse raciocínio, uma espécie de hermenêutica, que diga mais que apenas o valor estético – o estilo, a temática, a expressividade etc. –, que revele, especialmente, a verdade histórica daquele momento. Isso não quer dizer, no entanto, que à estética caberia uma simples apreciação positiva daquilo que se suponha sejam as determinidades do tempo, mas, com a interferência singular do artista, cada obra, em sua unidade e autenticidade, é uma perspectiva, uma tomada de posição em relação ao mundo. Por esse motivo, a estética é um exercício crítico, tanto quanto é a própria atividade criativa. Assim, Vázquez prossegue, avaliando que

“o conhecimento que a arte pode nos dar acerca do homem (...) só pode ser atingido por um caminho específico que não é, de modo algum, o da imitação ou reprodução do concreto real (...) O artista tem diante de si o imediato, o dado, o concreto real, mas não pode permanecer neste plano, limitando-se a reproduzi-lo. A sociedade humana só lhe revela seus segredos na medida em que, partindo do imediato, do individual, eleva-se ao universal para depois voltar novamente ao concreto. (...) A arte só pode ser conhecimento – conhecimento específico de uma realidade específica: o homem como um todo único, vivo e concreto – transformando a realidade exterior, partindo dela para fazer surgir uma nova realidade, ou obra de arte. (...) A arte só é conhecimento na medida em que é criação.” (1968: 35-36)

A estética marxista tradicional tende a trabalhar a partir dessa linha de raciocínio. Contudo, nesta formulação, a estética surge como um universal que congrega, sob si, as manifestações artísticas particulares e, nesse sentido, confere-lhes significado. Não foram poucas as manifestações mecanicistas, apoiadas, especialmente, em uma leitura deficiente dos textos de Lukács – a história do comunismo real está recheada de exemplos, especialmente no que diz respeito à chamada “escola do realismo socialista”¹¹². A objeção de que a exigência de

externa que tenha com o seu tema? (...) se a arte deve reforçar o nosso entendimento do mundo, ambos devem manter alguma relação de correspondência. (...) Mas o problema é que uma obra de arte parece ser suficiente em si mesma. (...) No entanto, ao pensarmos sobre a relação da arte com o mundo, podemos não precisar de estar presos à ideia de correspondência. Com efeito, podemos, com igual facilidade, e com maior vantagem, ver a relação de forma inversa. Por que não olhar primeiro, e independentemente, para a arte a fim de ver a realidade de modo novo e mesmo, por vezes, tomarmos consciência apropriada dela pela primeira vez?” (1997: 90)

¹¹²Fischer explica que “Foi Gorki quem cunhou o termo 'realismo socialista', em oposição ao 'realismo crítico' (...) O conceito de 'realismo socialista', em si perfeitamente válido, tem sido abusivamente aplicado, com frequência, a quadros históricos acadêmicos, a romances e peças de teatro que se baseiam, de fato, em

universalidade contém um aspecto ideológico, é, aqui, necessária. Não se trata de defender uma espécie de relativismo, algo que seria igualmente mistificador. A questão é colocar em crítica a própria racionalidade e, nesses termos, é preciso manter o estado de crise. Adorno assevera que a estética “exige da filosofia o que ela própria omite: extrair os fenômenos da sua pura existência e sustê-los na auto-reflexão, reflexão do que se petrificou nas ciências” (2003: 11); de maneira ainda mais clara, o pensador alemão propõe que “incumbe à ideia de uma estética, mediante a teoria, libertar a arte do endurecimento que lhe impõe a inevitável divisão social do trabalho.” (2003: 146). Sua preocupação acolhe, em parte, o argumento de que as obras de arte são, em alguma medida, miméticas, mas, diferentemente da posição tradicional no marxismo, essas figurações, no contexto burguês, ganham um inevitável caráter contestatório não por aquilo que retratam, propriamente, mas na medida em que devolvem para a realidade exatamente aquilo que é negado: a recusa à padronização típica das mercadorias, à reificação do conhecimento, ao embotamento da capacidade de crítica e, sobretudo, à conformação inerte e irrestrita ao todo social posto. É nesse sentido que a arte autêntica mantém um conteúdo de verdade que afronta a sociedade produtivista. Adorno aponta que “a arte não é social apenas mediante o modo da sua produção, em que se concentra a dialética das forças produtivas e das relações de produção, nem pela origem social do seu conteúdo temático. Torna-se antes social através da posição antagonista que

idealizações propagandísticas (...) O 'realismo socialista' e, mais amplamente, a arte socialista e a literatura socialista como um todo implicam uma concordância fundamental com os objetivos da classe trabalhadora e com o mundo socialista que está surgindo.” (1983: 124-125). Adorno, por outro lado, atacou esta posição: “a estética marxista oficial não compreendeu nem a dialética nem a arte. A forma é em si mediatizada pelo conteúdo, mas não como se lhe acontecesse algo pela forma; ambos devem ser distinguidos na sua mediatização, mas o conteúdo imanente das obras de arte, o seu material e o seu movimento, são fundamentalmente diferentes do conteúdo enquanto separável da fábula de uma peça de teatro ou do tema de um quadro como Hegel, em toda a inocência, os identifica com o conteúdo.” (2003: 154). Comenta, a propósito, Mário Pedrosa: “Segundo esses 'teóricos' [do 'realismo socialista'], a pintura não é para as elites, pois a Arte deve ser 'para as massas'. Eles dividem, não se sabe bem com que direito, qual o alimento cultural que as massas devem consumir. Na realidade cotidiana, as massas não mostram nenhum interesse pelas artes. Aliás, as chamadas elites também não mostram nenhum interesse mais profundo por elas. O que interessa às massas é o cinema, é o futebol, o box (*sic*), o circo, o teatro chulo ou vadevillesco, o carnaval. O grande móvel delas é divertir-se. Elas são absolutamente indiferentes, tanto à boa pintura figurativa como à abstrata. As elites também só querem divertimento. É natural que tal aconteça. A civilização burguesa, nas suas expressões mais felizes, é uma civilização de extrovertidos. (...) O ritmo acelerado da vida moderna por sua vez não deixa ao homem tempo para a contemplação. E pintura, como escritura, exige contemplação. A vida interior do homem, entretanto, se destroi de dia para dia, à medida que os meios de difusão, de comunicação e de expressão cada vez mais mecanizados se multiplicam.” (1986: 246). Mais à frente, diz que “A revolução política está a caminho; a revolução social vai se processando de qualquer modo. Nada poderá detê-las. Mas a revolução da sensibilidade, a revolução que irá alcançar o âmago do indivíduo, sua alma, não virá senão quando os homens tiverem novos olhos para olhar o mundo, novos sentidos para compreender suas tremendas transformações e intuição para superá-las. Esta será a grande revolução, a mais profunda e permanente, e não serão os políticos, mesmo os atualmente mais radicais, nem os burocratas do Estado que irão realizá-la. Confundir revolução política e revolução artística é, pois, um primarismo bem típico da mentalidade totalitária dominante.” (1986: 247).

adopta perante a sociedade e só ocupa tal posição enquanto arte autónoma” (1982: 253). É nesse sentido que, ao se fechar em si, a arte “*critica a sociedade apenas por existir*” (*idem*, grifo meu).

A posição radical de Adorno contrasta com o que se convencionou a chamar de “realismo”, no debate estético entre os marxistas. Essa linha de análise está vinculada aos diversos comentários que Marx e, especialmente, Engels, fizeram sobre a arte¹¹³ – em sua maioria, tratam sobre a literatura, mas, dado que não são considerações nada desatinadas – muito ao contrário –, podem ser tomadas em um âmbito mais geral, abrangendo outras searas artísticas. Nas elogiosas alusões que Marx faz a Balzac ou a Shakespeare, em *O capital*, ressalta sempre a capacidade que tais escritores possuem, a despeito de suas origens sociais, de expressar os tipos e os dilemas da época burguesa, submetendo-os, no mais das vezes, a juízos bastante críticos. Por sua vez, Engels, em carta endereçada a Margaret Harkness, onde comenta o romance *A city girl*, por ela escrito, afirma que “além da veracidade dos detalhes, o realismo significa reproduzir caracteres típicos em circunstâncias igualmente típicas” (MARX e ENGELS, 2010: 67). Afora o fato de que se deva relevar tratar-se de uma correspondência em que a própria autora da obra criticada é um dos interlocutores, a proposição de que o verdadeiro artista consegue apreender a essência de seu tempo e impregná-la “vivamente” em sua obra acabou se transformando, na discussão sobre a estética, em um dos pontos-chave para certo setor da crítica marxista. As implicações desse tipo de proposição são perigosas: no debate artístico, haveria de se relevar a posição ideológica, em acordo com uma determinada “dialética da forma e do conteúdo”, do aspecto temático ou conteudístico, que ganha na matéria um meio expressivo para irromper no mundo real. Para tanto, seria necessário que o verdadeiro artista, como um sujeito consciente da situação da sociedade, estivesse engajado a ponto de fazer de sua obra um manifesto político. Embora, claramente, não seja esse o raciocínio de Engels, começam aí os pecados do “realismo socialista”. Fischer, por exemplo, argumenta que “a sociedade precisa do artista, este supremo feiticeiro, e tem o direito de pedir-lhe que ele seja consciente de sua função social” (1983: 57), já que “numa sociedade em decadência, a arte, para ser verdadeira, precisa refletir também a decadência”; assevera, contudo, que “a menos que ela queira ser infiel à sua função social, a arte precisa mostrar o mundo como passível de ser mudado. E ajudar a mudá-lo.” (1983: 58). Esse tipo de proposição não explica, evidentemente, o motivo pelo qual deveria o “supremo feiticeiro” tomar o “bom caminho” ou o “caminho correto”. A lógica do uso político da arte, que só pode acontecer por

113Para um maior aprofundamento no pensamento de Marx e Engels sobre as questões estéticas, recomendo a excelente compilação *Cultura, arte e literatura – textos escolhidos*, *op. cit.*

meio de sua redução a um simples instrumento, não é diferente daquela que submete o trabalhador ao capital.

Dessarte, embora comum, esse argumento é – como de fato parece ser – ingênuo, e, na melhor das hipóteses, moralista. É um apelo idêntico ao que muitas vezes se faz aos juristas: que sejam “bons”, que tomem consciência do mundo e que busquem providências para transformá-lo. Trata-se de uma visão mecanicista, simplificadora ao extremo e, sobretudo, *tendencialmente conservadora*. E, de outra monta, uma estética fundada nesse tipo de perspectiva não passaria de ideologia: além de mistificar o conhecimento sobre a realidade, nada esclarece acerca do próprio valor estético. Sánchez Vázquez, mais atento, comenta, a propósito, que

“A tese marxista de que o artista se acha condicionado histórica e socialmente, e de que suas posições ideológicas desempenham certo papel – ao qual, em alguns casos, não é alheio o destino artístico de sua criação – não implica, de modo algum, na necessidade de reduzir a obra a seus ingredientes ideológicos. (...) Inclusive quando uma obra coloca claramente à luz suas raízes de classe, continuará a viver mesmo que estas raízes, já secas, não possam dar novos frutos. A obra de arte supera assim o humus histórico-social que a fez nascer. Por sua origem de classe, por seu caráter ideológico, a arte é a expressão do dilaceramento ou divisão social da humanidade; mas, por sua capacidade de estender uma ponte entre os homens através da época e das sociedades de classe, a arte revela uma vocação de universalidade e prefigura, de certo modo, o destino universal humano que só chegará a realizar-se efetivamente numa nova sociedade, mediante a abolição dos particularismos – materiais e ideológicos – de classe.” (1968: 27)

Em seu argumento, Vázquez coloca a discussão em um nível mais elevado, buscando, no realismo, um meio para pensar sobre a alienação. Nessa perspectiva, muito mais próxima de Marx e Engels, a questão é não tomar o dado empírico, imediatamente obtido da superfície dos fatos concretos, como sendo a própria realidade. Assim, uma estética marxista não pode ser uma espécie de *naturalismo* – não deve sucumbir nem ao idealismo que cinde completamente sujeito e objeto e nem à tentação positivista de anular a mediação do sujeito. Assim, há a um componente ideológico em cada obra de arte, mas o ponto fundamental, tal qual na vida política, é não deixá-lo atuar autonomamente, de modo a reduzi-la a mero suporte material para mistificações, provenham elas da situação ou, mesmo, da oposição. Nesse sentido, assevera Vázquez que

“(...) não se pode esquecer de que a obra artística é um produto do homem, historicamente condicionado, e de que o universal humano que ela realiza não é o universal abstrato e intemporal de que falam as

estéticas idealistas após estabelecerem um abismo entre arte e ideologia, ou entre arte e sociedade, mas sim o universal humano que surge *no* e *pelo* particular.” (1968: 28).

De toda forma, parece-me que o raciocínio aqui empregado consiste em lançar o problema da ideologia na estética para um segundo grau. O critério de autenticidade, nesses termos, é a humanidade, não em um sentido imediatamente idealista, mas, sim, naquele apontado nos *Manuscritos*. A constatação de que a obra de arte é uma visão particular e, mais importante, o fato do autor reconhecer sua condição de classe e fixá-la na matéria confere à obra um conteúdo contra o qual se pode, em termos de objetividade histórica, promover algum tipo de crítica. Assim, não apenas é possível distinguir arte e ideologia, mas, sobretudo, obter algum tipo de conhecimento, que não o de caráter cientificamente alienado em universais abstratos, mas em uma órbita particular e concreta. Por outro lado, é possível que os homens, independentemente de sua posição social, compreendam, a partir do que surge na obra de arte, as especificidades sócio-econômicas de seu tempo – certas contradições que existem em função da cisão da sociedade em classes, por exemplo – e, dessa maneira, enriqueçam a si mesmos e, portanto, superem-se como “novos” seres humanos (mais conscientes do mundo em que vivem e mais aptos a tomar, criticamente, uma posição na luta de classes)¹¹⁴. Assim, nessa mesma dinâmica (entre o singular e o particular), opera a relação entre o particular e o universal: a compreensão de que existam contradições na realidade social talvez gere uma dúvida razoável acerca da necessidade de uma tal situação; mas, no preciso momento em que tal questionamento irrompe, surge para a consciência a noção de que, eventualmente, não seja este o destino natural dos homens. Portanto, na proposição particular de uma obra de arte autêntica, o que sairia afirmado seria o homem, o ser genérico que é castrado em certo tipo de formação social.

Vázquez, nesse sentido, postula que

“a verdade artística não se determina pela correspondência plena entre arte e ideologia, mas tampouco (...) através de sua plena concordância com a realidade objetiva tal como existe fora e independentemente do homem. Num quadro ou num poema não entra, por exemplo, a árvore em si, precisamente a árvore que o botânico trata de apreender, mas uma

114Para Vázquez “A concepção da arte como atividade que, ao prolongar o lado positivo do trabalho, evidencia a capacidade criadora do homem, permite ampliar suas fronteiras até o infinito, sem que a arte se deixe aprisionar, de um modo definitivo, por nenhum *ismo* em particular. Ainda que o objeto artístico possa cumprir – e tem cumprido ao longo da história da arte – as mais diversas funções (ideológica, educativa, social, expressiva, cognoscitiva, decorativa, etc.), somente pode cumprir estas funções como objeto criado pelo homem. Qualquer que seja a sua referência a uma realidade exterior ou interior já existente, a obra artística é, antes de mais nada, uma criação do homem, uma nova realidade. A função essencial da arte é ampliar e enriquecer, com suas criações, a realidade já humanizada pelo trabalho humano.” (1968: 47).

árvore humanizada, isto é, uma árvore que testemunha a presença do humano. (...) *O homem é o objeto específico da arte*, ainda que nem sempre seja o objeto da representação artística. Os objetos não humanos representados artisticamente não são pura e simplesmente objetos representados, mas aparecem em certa relação com o homem; ou seja, revelando-nos não o que são em si, *mas o que são para o homem, isto é, humanizados.*" (grifos meus, 1968: 33-35).

Paradoxalmente, nesta linha de raciocínio, a estética promove um tipo de crítica à sociedade, em que a arte, ainda que aparentemente posicionada no centro do debate, ocupa um plano secundário, quase incidental. O que quero dizer é que, embora a discussão parta do exame da particularidade (a obra de arte), as articulações são ditadas normalmente pelo universal (a condição humana não-estranhada ou a totalidade social) ou, eventualmente, pelo singular (o ato criador ou a experiência estética). Mas, mesmo quando o que se discute é a singularidade, ela é dotada de sentido, nos termos de uma dialética de dicção ainda predominantemente hegeliana, pelo universal. Dessa maneira, recorre-se ao trabalho, no sentido dos *Manuscritos*, como processo constituinte da humanidade – e, nesse caso, a arte realista, sendo posicionada no âmbito do sistema de classes sociais, denuncia a alienação e o estranhamento, fenômenos próprios da sociedade moderna – ou denuncia-se o caráter ideológico da arte que aponta para uma harmonia social que hoje não existe (mas não para aquela que pode surgir, caso a propriedade privada seja supressa). A crítica da arte, assim, assume um papel teórico-político, mas não necessariamente instrumental. A possibilidade de reflexão, nesse caso, existe, mas está associada a determinados objetivos, de forma que a avaliação estética está condicionada por fatores que lhe são, inicialmente, exteriores. Assim, há, em um exame mais aprofundado, uma contradição operando: se a arte autêntica é a expressão da liberdade possível – é uma “ponte” que permite que homens de diversas épocas e de várias sociedades de classe possam se unir – como poderia ela estar submetida a fatores que lhe são originalmente estranhos? Na estética – como, de resto, nas discussões políticas – o recurso à ontologia cria um paradoxo que não pode ser resolvido senão arbitrariamente.

Essa forma de crítica social encontra paralelos com certo entendimento sobre o direito, especialmente em relação aos fetiches do ordenamento de normas e da chamada ciência jurídica. Em linhas gerais, a sociedade, uma vez constituída, é a universalidade cujo caráter específico seria o trabalho; e, como discutido, a arte seria uma espécie particular de labor. Assim, o raciocínio de que a divisão social do trabalho, enquanto promovida nos termos de uma classe social específica – no caso moderno, por conta da propriedade privada dos

meios de produção, concentrados nas mãos da burguesia –, é testemunhada e criticada na forma artística pode ensinar, a meu ver, dois tipos de debate sobre o direito: um primeiro, em um sentido precipuamente positivo, de caráter jusracionalista; e outro, onde o jurídico é encarado sobretudo como meio de controle social, onde um aspecto negativo é preponderante.

Em ambos os casos, o traço ontologizante que permeia toda a análise é o pressuposto de que a razão seja, antes de mais nada, uma *práxis humanizadora* e, por isso, assuma o posto de fundamento da própria da história. É nesse sentido que o trabalho tem de ser considerado o elemento social primordial: o metabolismo com a natureza é possível mediante uma atividade teleologicamente posta. A ampliação do domínio sobre a natureza corresponde a uma maior alienação em relação ao próprio trabalho e aos seus produtos, perfazendo uma relação *necessária*; o estranhamento, por sua vez, resultando da disputa política, em que o interesse particular é tornado universal por meio da violência, é, assim, *contingente*, existente apenas mediante determinadas condições sociais, e, por isso mesmo, *irracional*. A arte seria também um traço da alienação, mas, refletindo fielmente as *articulações* da realidade – ou seja, apanhando, por meio da *razão*, não o dado imediato, mas, sobretudo, as relações necessárias para que aquela temática assumisse certa forma artística –, seria, então, uma crítica ao caráter contingente do estranhamento provocado pela divisão social do trabalho e pelo domínio classista.

A razão, nesses termos, somente poderia ser recomposta na medida em que o acidental fosse superado e permitisse, assim, que a própria alienação fosse percebida (e, portanto, criticada). A racionalidade que preside o trabalho na sociedade moderna é apenas um arremedo – é razão enquanto instrumento para conhecer certa parcela da realidade, mas não consciência efetiva da totalidade social. A crítica marxista, que é, simultaneamente, resultado das lutas dos trabalhadores e sua consciência, tem, por dever, abrir caminho para que o caráter racional humano seja *socialmente realizado*, o que, até o momento, nunca aconteceu *totalmente*. O capitalismo, nesse sentido, pode ser considerado a forma mais elevada de organização social, porquanto tenha, por meio do domínio sobre os recursos naturais, permitido que as forças produtivas abrissem caminho para que as relações sociais pudessem, finalmente, realizar a sua própria natureza. O trabalho alienado, no entanto, impede que a razão se sintetize na totalidade social e a violência classista mantém essa situação. A estética denuncia, por meio da obra de arte, que o espírito genuinamente humano é constrangido na sociedade atual e isso continuará ocorrer enquanto o valor de troca for a forma social preponderante. A arte possui a capacidade de mostrar aquilo que a sociedade

efetivamente *é*, em oposição ao que ela aparenta, e o artista, portanto, realiza, por meio da sensibilidade, aquilo que apenas a consciência pode conhecer, mas que a experiência imediata mistifica: por isso, todo grande criador tem de tomar uma posição perante o mundo que mimetiza.

O direito parece ser uma forma de racionalização da vida social. E, em um sentido ideológico, realmente *é*. No capitalismo, a forma jurídica surge como o meio específico para exprimir a sociabilidade moderna – ademais de todos os valores que permeiam as relações intersubjetivas, no limite, por ser a personificação (abstrata) da propriedade privada, a mediação jurídica *é* a que opera na base. Como o sujeito de direito *é* uma forma social que exsurge na circulação complexa de bens, só pode existir em função da forma mercantil e, portanto, *é* uma abstração necessária somente em relação a outra, a do duplo aspecto que as coisas assumem na sociedade produtivista: a forma jurídica *é* uma exigência da universalização da trocabilidade e a mediação que, no contexto da generalização da troca de mercadorias, viabiliza a produção de valores de uso. Ora, a predominância do intercâmbio sobre a utilidade das coisas encobre as condições pelas quais a produção material social *é* necessária; logo, o direito não representa o primado da razão, mas, ao contrário, *é*, em uma perspectiva essencialista, condição para o estranhamento. A estética ontologizante, de plano, tem de fazer a crítica ao direito, não apenas porque a mediação jurídica seja a forma pela qual a exploração do trabalho pelo capital apareçam como racionais. Mas porque, sendo estrutural na sociedade moderna e, desse modo, tomando parte ativa no estranhamento que *é* inerente à cisão desta organização social, *o direito é diretamente nocivo à arte*. Como discuto adiante, a igualdade formal tem impacto na atividade criativa e na construção daquilo que os teóricos de Frankfurt denominaram “indústria cultural”. Se a arte autêntica *é* a que denuncia a contingência do estranhamento e aponta para as origens históricas e arbitrárias da dominação burguesa, nesse viés, as obras que façam a elegia da igualdade têm de ser cuidadosamente interpretadas.

Porém, como visto, o direito normalmente *é* abordado a partir de suas formas fetichizadas, ou seja, como ordenamento de normas ou como ciência jurídica. Não *é* raro encontrar, nas discussões sobre o direito, um elemento essencialista que funcione como princípio de fundo para o desdobrar dos raciocínios. Trata-se de uma característica ínsita ao *jusracionalismo*, que, bem entendido, *é* ele mesmo uma manifestação da filosofia da consciência. O elemento de igualdade pessoal que *é* manifestado na equivalência mercantil,

tanto no caso da escola jusnaturalista¹¹⁵ quanto na juspositivista, é objeto central da análise que uma e outra doutrina fazem do direito. No primeiro caso, o objeto é a “justiça” – que, na verdade, é uma projeção da subjetividade jurídica na forma de um conceito ontológico. Afirmar que o direito natural emana da condição humana, por diversos motivos, não esclarece absolutamente nada acerca da natureza da mediação jurídica e, muito menos, de uma essência humana. De modo similar, afirmar que a arte seja uma atividade prática consciente em que o artista, como ser social, se objetiva na natureza, humanizando-a, pouco esclarece sobre a própria natureza da arte e, de fato, pouco diz sobre o próprio homem.

Correndo o risco da generalização, a ideia corrente de um direito natural, que esteja associado necessariamente a um valor “justiça”, pode ser objetivamente tratada em uma noção “negativa”. Isso porque uma percepção ontológica do trabalho estabelece que, na mediação que a propriedade privada exerce na sociedade burguesa, a apropriação do produto do trabalho alheio é “injusta”. A naturalização de um tal movimento tem de ser denunciada como ideologia e é, nesses termos, que se obtém o significado estranhado de “justiça”. A identidade entre “justiça” e “equivalência mercantil” não é, de nenhum modo, um fato da natureza, senão uma construção social, mantida violentamente por um aparato institucional que está nas mãos de uma fração da sociedade. A necessidade de subverter a ordem desta sociedade em favor do aparecimento de uma formação social superior impõe que o conceito (positivo) de justiça seja construído nas bases futuras do reino da liberdade. Assim, um verdadeiro direito natural seria a expressão da igualdade material entre os sujeitos, algo que pode ser apenas intuído, mas não descrito, uma vez que ele se originaria apenas no momento em que o estranhamento fosse superado. Se o trabalhador reconhecer *imediatamente*, no produto de seu trabalho, a si mesmo e, ao mesmo tempo, a característica social de sua atividade – o que deve ocorrer apenas quando o trabalho deixar de ser simplesmente um meio socialmente alienado para a sobrevivência material singular –, restará evidente que a apropriação privada do resultado do trabalho alheio é, essencialmente, injusta. Por enquanto, esse tipo de constatação só é possível por meio da consciência que, na prática política contestatória, toma contato com as relações e determinações sociais. Nesse sentido, o valor “justiça”, que funcionaria como um critério de validade para normas jurídicas, não teria um sentido social

115 Refiro-me, aqui, ao jusnaturalismo moderno, tal qual elaborado, com mais clareza, a partir do século XVII. Historiadores e filósofos do direito observam, contudo, que há, uma espécie de doutrina de direito natural nas civilizações antigas. Entendo que exista, nesse tipo de análise, uma boa dose de anacronismo. De toda forma, cumpre esclarecer que, como comentei, tais manifestações ocorreram em sociedades onde, por conta do trabalho escravo e, especialmente, onde o comércio assumiu certo vulto na economia, a cidadania significava um tipo, ainda rarefeito, de igualdade abstrata – trata-se da forma jurídica em estágio embrionário, como diria Pachukanis.

que pudesse apontar algo além da própria igualdade formal – embora, em um caso singular, seja possível, eventualmente, invocar a justiça como argumento específico para este ou aquele interesse. De toda forma, a crítica que a estética ontológica dirige à sociedade não poupa a doutrina jusnaturalista corrente, mas, postula, a seu modo, uma noção de direito natural (em um sentido eminentemente negativo para com o atual).

Enquanto a perspectiva jusnaturalista moderna aponta para uma essência necessariamente positiva do direito, no sentido de que o critério pelo qual se o distingue é o da “justiça”, a escola juspositivista, em sua postulação “anti-metafísica”, exige do direito um caráter puramente instrumental. Há algumas questões complexas imbricadas neste ponto. A vontade do soberano, sendo expressada por meio e nos termos do ordenamento jurídico, seria racionalizada institucionalmente, o que conferiria, para além de qualquer noção valorativa, um parâmetro eficiente para o controle social. E, de toda forma, o exercício da legalidade, que condiciona, inclusive, a própria vontade legislante, se não se constitui como um limite racional efetivo, ao menos garante previsibilidade e, portanto, segurança jurídica. A essência instrumental do direito não representaria nenhuma garantia de “justiça”, no sentido jusnaturalista, mas, ao mesmo tempo, não estaria identificada com nenhuma “injustiça”: o jogo das forças políticas na sociedade é que, de fato, decide o dever, de modo que, na figura ampla, a vontade mais bem posicionada no corpo social, em tese, é a que deve prevalecer. Há um certo traço ontológico que marca boa parte dos defensores desta posição, conquanto esta característica se torne mais opaca, em função do recurso à empiria. Mas, para a maior parte dos juristas juspositivistas, o lastro no dado imediato e específico – a lei jurídica – é suficiente para dar conta das operações necessárias para lidar com os conflitos sociais; desconsideram, nesse sentido, que o direito positivo é, de certo modo, o próprio direito natural, mas em uma formulação institucionalizada. A instrumentalidade do direito, aliás, depende, precisamente, da emanção explícita da vontade soberana. Isso porque a noção de vinculatividade das regras é uma “exigência racional” que, no âmbito da sociedade burguesa, somente pode ser constituída arbitrariamente: a necessidade de se tomar como imperativa a afirmação de que “o que deve ser é o dever-ser”, como já discutido, só pode ser realizada violentamente. Mas o traço efetivamente ontológico, como na perspectiva jusnaturalista, reside, sobretudo, na afirmação de que a razão deve se realizar na história: não se trata, propriamente, que o conteúdo do dever imposto deva se adequar a uma certa razoabilidade – esta discussão está confinada, nessa perspectiva, ao âmbito da política –, mas, sobretudo, que o conhecimento sobre o direito tenha de ser científico.

Este ponto de vista está firmemente arraigado no pressuposto de submissão das partes ao todo. A ciência, como forma universal de conhecimento, deveria ter a preponderância, no sentido de que o estabelecimento da verdade, como uma exigência do pensamento, seja realizada concretamente. Há, nessa postulação, não apenas uma defesa intelectual da objetividade como expressão da igualdade entre os homens, mas, especialmente, um libelo burguês em prol do desenvolvimento econômico. O controle social baseado na razão pavimentaria o caminho em direção ao “progresso”, aqui entendido em termos efetivamente acumulativos (de riquezas, de conforto, de humanidade etc.). Uma estética de cunho ontologizante deveria, por princípio, contrapor-se ao domínio de um tal fetiche: a verdadeira busca do juspositivismo é a vinculação mecânica da realidade à uma ideia instrumental de razão. A arte autêntica é racional enquanto instância crítica do naturalismo; o valor estético, nesse sentido, opõe-se à simples cópia imediata, desprovida de teor questionador, daquilo que se supõe seja o real. O movimento de se anular a perspectiva do sujeito criador em favor de uma pretensa livre dicção do objeto é ideológica.

Como visto, o fetiche do ordenamento jurídico naturaliza o aspecto político da legalidade, proporcionando a aparência de que a ordem social é, em primeiro lugar, harmônica, e, mais importante, que as condutas individuais – que surgem como manifestações singulares de uma capacidade universal, a racionalidade – são determinadas fundamentalmente no âmbito da vontade livre. Assim, o corpo social aparece como uma justaposição de indivíduos, que concorrem entre si pelos resultados da produção social de riquezas. Em um cenário de igualdade de oportunidades, deveres e direitos, a responsabilidade pelo próprio sucesso ou fracasso, embora possa ser determinada por fatores contingentes alheios, parece depender, sobretudo, do próprio esforço e mérito. Essas são as “regras do jogo”; são as únicas condições sociais objetivas, que valem para todos e que estão postas para além das vontades singulares. Na mão contrária, a crítica marxista procura, sobretudo, apontar a historicidade da sociedade burguesa, atuando politicamente para demonstrar que o mecanismo da exploração capitalista. Denuncia que a enunciação das normas que regulam a sociedade, como se ela fosse um sistema, é uma ilusão positivista, apontando a crença de que uma ciência social possa dar conta das regularidades e dos tipos sociais “naturalmente” existentes. O materialismo histórico, no entanto, constroi conhecimentos objetivos na medida em que sujeito e objeto sejam fundidos – a exigência dialética é que a crítica, instância racional, encontre as determinações e reconstrua as hierarquias internas das coisas, suplantando a mera aparência e penetrando a realidade.

No debate marxista, a partir da segunda metade dos anos 1920, uma das questões mais candentes dizia respeito ao problema da reificação do método, no bojo dos escritos de Lukács (e que, anos mais tarde, seriam severamente autocriticados). A frente de estudos iniciada em Frankfurt levantou tópicos bastante importantes, mas, certamente, nenhuma das formulações lá produzidas foi tão contundente e radical quanto a posição de Adorno acerca do materialismo histórico. O tipo de exame que conduzia e o próprio estilo de redação de seus ensaios – sua forma usual de exposição – revelavam uma espécie de dialética negativa. A proposição é que, no melhor espírito marxista, o próprio marxismo deveria ser dialeticamente criticado. E, sobretudo, lembra Adorno a necessidade mesma de que a dinâmica do pensamento não seja cerceado ou impedido justamente no cerne do movimento que mais radicalmente vincula a transformação social com a consciência desmistificada. Do mesmo modo que a história social não obedece a impulsos puramente voluntaristas, não pode o desejo por uma nova sociedade travar a própria reflexão que permite a práxis revolucionária.

Esse aspecto negativo da dialética adorniana tem de ser compreendido ante sua própria historicidade. Ao que me parece, a questão é que, apesar da exploração capitalista funcionar sobre a mesma lógica material – basicamente, a circulação mercantil complexa e a mediação da propriedade privada –, no processo de desenvolvimento da produção social, novas condições sociais, políticas e econômicas foram surgindo. Em princípio, pode parecer óbvio que mudanças tenham ocorrido ao longo do tempo, mas a questão é que, antes de mais nada, é preciso examinar cautelosamente quais são os fenômenos decisivos e quais os acidentais, mediante a crítica das articulações entre as diversas esferas da realidade. Entretanto, essa não é, de forma alguma, uma avaliação simples. No contraste entre o capitalismo do século XIX com as transformações ocorridas no século XX, é preciso relevar que o processo contínuo de incremento na produção de mercadorias, em um cenário de disputa por mercados, baseou-se, como descrito por Marx, na ampliação das massas proletárias, no aumento da intensidade do trabalho e no revolucionamento do conhecimento.

Congruentemente, já nas primeiras décadas do século XX, diversos conflitos armados eclodiram nas mais diversas paragens, no bojo dos avanços tecnológicos e da capacidade produtiva dos diversos países. A constante submissão de novas massas trabalhadoras ao capital e a crescente disponibilidade de novos bens e serviços levou a um revolucionamento da vida cotidiana. Em primeiro lugar, o assalariamento provocou mudanças radicais nas paisagens rural e urbana, com o deslocamento e o reassentamento de grandes massas. As condições materiais de sobrevivência nas sociedades centrais do capitalismo desenvolvido

“melhoraram” de maneira generalizada¹¹⁶, de modo a reafirmar a universalidade da promessa burguesa e renovar a fé no aspecto civilizatório das mercadorias; mesmo na periferia do sistema, o acirramento das relações de troca permitiu certo “progresso” na disponibilização de alimentos e no acesso a padrões mais elevados de saúde e asseio, produzindo um aumento exponencial da população.

Por outro lado, se, nos séculos anteriores, o desenvolvimento econômico capitalista havia proporcionado a autonomização do direito de propriedade em relação à produção de mercadorias, como Marx bem havia descrito, a partir do século XX, essa situação aparece não apenas consolidada (o “salto” D-D', referente à especulação com títulos de propriedade, é uma realidade), como, também, em um certo sentido, pode-se falar em um cenário onde a finança determina a produção. A necessidade de enfrentar a concorrência e a tendência de queda na taxa de lucro¹¹⁷, bem como o surgimento de novas frentes do desenvolvimento científico – notadamente os da informática e das telecomunicações – influíram sobremaneira na sofisticação do mercado financeiro. Além disso, esse descolamento, por sua vez, permitiu e, de certa maneira, forçou a substituição dos grandes parques industriais, tradicionalmente instalados nos territórios europeu e norte-americano, por imponentes prédios de escritórios. Enquanto, no centro do capitalismo, uma parcela cada vez maior do trabalho se torna improdutivo¹¹⁸, nos chamados “países em desenvolvimento” – especialmente na Ásia e na América Latina –, novos empreendimentos fabris são iniciados, “libertando”, pelo assalariamento, novos contingentes¹¹⁹. E, claro, grandes porções de capital deixaram o ramo

116Nesse sentido, vide HOBBSBAWN, 2007: 221 e ss.; HOBBSBAWN, 2002: 57 e ss.; DOBB, 1987: 257 e ss.; e ANDERSON, 2004: 28 e ss.

117Nesse sentido, “(...) lei do modo de produção capitalista que, com seu desenvolvimento, ocorre um decréscimo relativo do capital variável em relação ao capital constante e, com isso, em relação ao capital global posto em movimento. Isso só quer dizer que o mesmo número de trabalhadores, a mesma quantidade de força de trabalho, tornada disponível por um capital variável de dado volume de valor, devido aos métodos de produção peculiares que se desenvolvem dentro da produção capitalista, põe em movimento, processa e consome produtivamente ao mesmo tempo uma massa sempre crescente de meios de trabalho, maquinaria e capital fixo de toda espécie, matérias-primas e auxiliares (...) E, igualmente, apenas outra expressão para o progressivo desenvolvimento da força produtiva social de trabalho, que se mostra exatamente no fato de que, por meio do crescente emprego de maquinaria e capital fixo, de modo geral mais matérias-primas e auxiliares são transformadas pelo mesmo número de trabalhadores no mesmo tempo, ou seja, com menos trabalho, em produtos.” (MARX, 1988a: 155).

118“É produtivo o trabalhador que executa um trabalho produtivo e é produtivo o trabalho que gera diretamente mais-valor, isto é, que valoriza o capital”, explica Marx. Afinal, a mais-valor, “um incremento excedentário de mercadoria para o monopolista dos meios de trabalho”, é “o fim imediato e (o) produto por excelência da produção capitalista” (2004: 108-109)

119Aqui, cabe ressaltar que a “proletarização” no terceiro mundo não é uma repetição do que ocorreu um século antes nos países centrais do capitalismo. A subjugação de novos contingentes obedece uma *lógica similar* – apropriação privada dos meios de produção, expropriação do produto do trabalho, mercantilização da força laboral, universalização das relações de troca –, mas, evidentemente, estão postas outras condições concretas (locais e globais). A questão de se saber se os parques industriais *emigraram* do primeiro mundo para outras paragens implica certa cautela na análise, mas é possível afirmar, sem grandes dúvidas, que esse movimento

produtivo em busca de melhores chances de valorização no âmbito da especulação com títulos.

Com a universalização do intercâmbio mercantil e, assim, da forma jurídica, grandes capitalistas conseguiram um certo descolamento em relação aos limites nacionais e territoriais, alcançando uma espécie de independência em relação aos aparelhos políticos tradicionais; ao mesmo tempo, a crescente especialização dos processos produtivos cria uma complexa teia de relações entre operações espalhadas estrategicamente por todo o planeta. Assim, a interdependência relativa baseada em contratos torna a situação sócio-político-econômica mais volátil, permitindo crises muito mais violentas e simultâneas, em diversas localidades, propagadas em curtíssimos espaços de tempo. A desestruturação da produção tradicional, por sua vez, atingiu um ponto sem volta, na maior parte do globo. Nesse sentido, o campo das lutas de classe se tornou muito mais opaco, no contexto da internacionalização dos capitais e da financeirização da economia, de modo que a noção de classe é diluída: os trabalhadores, em função da lógica da renda e da riqueza, não conseguem se reconhecer homogeneamente, e o capital ganhou em impessoalidade. Simultaneamente, o controle político dos territórios e a monopolização da violência permanecem locais, em grande medida, de forma que o Estado, como relação social personificada em instituições de administração pública, aparece como o foco mais claro de disputas pelo poder, embora, como dito, o alcance de suas possibilidades efetivas esteja, hoje, mais estreito que antes.

Nunca se produziu tanta riqueza e, ao mesmo tempo, tanta miséria. Produz-se, mundialmente, mais calorias que o necessário para a alimentação da população do globo e, ainda assim, a fome atinge imensos contingentes. Os avanços na produção tensionaram as barreiras políticas e culturais: as mercadorias – coisas e trabalhadores –, circulando legal ou ilegalmente, colocaram em xeque tradições e costumes milenares e alimentaram a hipótese de uma cultura global, em um sentido pessimista. Os vínculos pessoais sofreram transformações também impressionantes. A família, como núcleo organizador da vida cotidiana, perdeu espaço para as relações constituídas no ambiente laboral, na escola, nos clubes, no condomínio, no *shopping*, na igreja, nas filas dos supermercados e dos bancos até desembocarem nas redes sociais que substituem a convivência real impossibilitada pelos apuros da vida contemporânea; enfim, é possível dizer que a sensibilidade moderna é marcada por mediações cada vez mais complexas e imbricadas e, ainda assim, cada vez mais

está ligado, nos países centrais do capitalismo, ao desenvolvimento dos mecanismos financeiros face ao capital produtivo. Se o trabalho improdutivo lá floresce, seria bastante razoável supor que o trabalho produtivo esteja sendo desempenhado em outras partes do globo.

superficiais.

A “racionalidade pura”, pragmatizada, motor ideológico do pensamento burguês, permitiu ampliar o domínio sobre a natureza e, assim, pôs nas gôndolas dos mercados uma perspectiva de vida mais hedonista, em que a sobrevivência não se confunde com o prazer, onde a necessidade é contrastada com a livre escolha das marcas. A sociabilidade no início do século XX incorporou elementos do bom-viver aristocrático, traduzindo-os como parte de uma formação “clássica”, educada e erudita, nos termos do poder social da acumulação de riquezas. A produção cultural foi intensificada como nunca antes. De um lado, a mercantilização de obras de arte deu aso ao surgimento de um “sistema”, constituído por criações, criadores, críticos, expositores, comerciantes e patrocinadores, além, claro, de um público consumidor. De outro, o acesso aos “alimentos do espírito” foi universalizado, muito em função do desenvolvimento de mecanismos específicos de produção e reprodução, bem como da ampliação significativa dos meios de comunicação de massa. Esses, por sua vez, funcionam a partir da oferta de novos bens e serviços, de forma que o ritmo da criação de mercadorias culturais é, em grande parte, determinado pela concorrência entre empresas anunciantes e sujeito a técnicas de divulgação e venda; a disputa pela imaginação dos consumidores é baseada na troca da atenção às sugestões de novos *gadgets*, estilos e confortos, pelo prazer sensual proporcionado pelo jogo de sons, imagens, formas e conteúdos: a diversão e o entretenimento são identificados com a arte e a cultura por meio da ação do mercado. Mas, em meio a esse cenário nada animador, é preciso levar em conta que a disponibilidade de obras de diferentes eras e tradições, por meio da ampliação do mercado, permitiu que novas formas e conteúdos artísticos fossem explorados; não à toa, o século XX foi pródigo em escolas e movimentos no campo das artes.

Em minha percepção, é em meio a mudanças tão marcantes e violentas que Adorno, na sua crítica “dialético-materialista à dialética material”, conclui que o traço negativo tem de ser preponderante na reflexão social hoje. O modelo hegeliano, em que a contradição era ditada a partir da auto-identidade do pensamento consigo, não corresponde, de modo algum, com as exigências de uma racionalidade que conseguiu o inefável: produzir condições objetivas para a sua própria destruição. A filosofia do sujeito alcançou, historicamente, seu ápice e isso significa, dialeticamente, que filosofar, nesse terreno, tornou-se uma tarefa efetivamente impossível. Marx e Engels, tendo postulado o fim das teorias meramente descritivas do mundo, abriram caminho para determinadas atuações políticas que, no entanto, esgotaram-se, por diversos motivos. Adorno, nesse sentido, expõe:

“Aquilo que em Marx e Hegel permaneceu historicamente insuficiente transmitiu-se para a prática histórica; é por isso que é preciso refletir novamente de maneira teórica, ao invés de deixar que o pensamento se curve irracionalmente ao primado da prática. A própria prática foi um conceito eminentemente teórico. (...) Hegel queria alcançar uma filosofia sem uma forma separável, sem um método a ser manipulado independentemente da coisa. No entanto, ele procedeu metodicamente. De fato, a dialética não é nem apenas um método, nem algo real no sentido ingênuo do termo. Ela não é nenhum método: pois a coisa não-reconciliada, a qual falta exatamente essa identidade que é substituída pelo pensamento, é plena de contradições e se opõe a toda tentativa de interpretá-la de maneira unívoca. É a coisa, e não o impulso à organização próprio ao pensamento, que provoca a dialética.” (2009: 126)

“O pensamento que não se deixa travar”, nesse sentido, é o que não se comporta servilmente nem perante os imperativos das necessidades pragmáticas das lutas políticas¹²⁰, nem em relação à sua própria posição no campo teórico. Nesses termos, a possibilidade de crítica está emparedada pelo próprio conceito, como se ele efetivamente expressasse a realidade da coisa. Mas, em um tal movimento, o que há, efetivamente, é a submissão do objeto à voracidade apropriante do sujeito, é a imposição do sentido universal ao particular, é o sacrifício, portanto, de uma certa diversidade presente na vida, lastreada na promessa do esclarecimento. A razão que se auto-identifica é, assim, prisioneira de si, porque há, escondida na identidade mesma, a prevalência de uma vontade subjetiva, própria do momento burguês, de crer na própria capacidade de humanizar objetivamente o mundo. A racionalidade fetichizada em forma de ciência é, assim, a camisa-de-força do pensamento: é o conhecimento que só pode existir enquanto produtor de mercadorias. Tanto mais os homens produzam conceitos universais, tanto menos saberão sobre a própria existência e sobre o universo mesmo.

Dessa maneira, ante o voraz processo de reificação das áreas da vida, talvez o potencial para se filosofar de maneira autêntica esteja confinado, *derradeiramente*, no campo da estética. As demais áreas do conhecimento, incluindo a própria metafísica, quando não estão marcadas de morte pelas exigências diretas do produtivismo mercantil, estão comprometidas com a composição de quadros universalizantes sobre esta ou aquela área da vida, o que, por sua vez, não deixa de ser um reflexo indireto daquele mesmo produtivismo.

120Considerando que *Dialética negativa* foi publicada originalmente em 1966, tal crítica, evidentemente, é endereçada aos antigos Partidos Comunistas do leste europeu. Nos dias de hoje, seria necessário considerar, como abordei, a natureza das transformações sociais decorridas nesses quase 50 anos para, assim, apreciar, devidamente, a validade/atualidade dos argumentos de Adorno. Não é o caso, aqui. Mas, considerando que o problema limite (o potencial auto-destrutivo concreto do capitalismo) só fez se agravar (especialmente, na fronteira ambiental), creio, à guisa de maiores considerações, que a dialética negativa ainda serve como um excelente ponto de partida para se pensar a atuação política atual.

Mas isso significaria que, na sociedade moderna, seja preciso *identificar* estética e filosofia? De modo algum. “Estetizar a filosofia, no sentido de reduzir a cognição à intuição, está fora de questão para Adorno, já que ele considera a arte, em seu modo peculiar, como uma forma de racionalidade”, explica Terry Eagleton (2010: 261). “A teoria *tem* que ser estetizada, isto sim, no seu tratamento do particular; a arte não é exatamente oposta ao pensamento sistemático, mas oferece-lhe um modelo de recepção sensível para o específico”, argumenta. Assim, a estética proporcionaria um modelo, fixaria um paradigma para o pensar, em que se pode alcançar o que se tornou inalcançável. Por linhas tortas, talvez se possa sustentar que seja essa constatação a filha bastarda da *XI Tese sobre Feuerbach* – “a arte mostra o que a filosofia não consegue dizer; mas, ou a filosofia nunca será capaz de articular isso, e nesse caso a arte lhe será de relevância duvidosa, ou ela aprenderá a expressar o inexprimível, e nesse caso não será mais teoria, e sim uma forma de arte”, continua Eagleton (2010: 262): a perspectiva adorniana é, na interpretação do crítico inglês, o máximo tensionamento da própria possibilidade de filosofia.

A filosofia da arte lida com objetos que não podem ser compreendidos para além de si mesmos e isto decorre de sua própria natureza; as obras de arte, como expressões particulares, são o que são em função das formas que assumem. Mas, a própria definição de “forma artística”¹²¹, consideradas as vicissitudes dos exemplares concretos, não pode ser pura e simplesmente universalizada sem que se incorra em marcante arbitrariedade: que há de materialmente comum entre os parangolés de Oiticica, as dissonâncias de Schönberg, a literatura de Camus e os *ready made* de Duchamp? Certamente, ninguém duvidaria do estatuto artístico de cada uma dessas expressões, mas, ao mesmo tempo, seria muito difícil e frustrante tentar encontrar nelas um terreno comum, onde um único edifício pudesse ser construído. O fato é que o mundo da arte é, essencialmente, constituído por propostas herméticas, que só podem ser compreendidas a partir de sua própria legalidade. A estética ontologizante, com Lukács, já havia percebido isto, na discussão acerca dos particulares. Mas, ao buscar fundamento em uma espécie de humanismo – ainda que se trate de um humanismo que postule raízes materiais –, compromete a si mesma, porque cede à tentação de se posicionar sob uma perspectiva universal do mundo¹²² – mesmo que assim o faça em nome do

121 Marcuse (1978) explica que a forma artística é uma elaboração tal de um determinado conteúdo que é possível dar-lhe um senso de unidade. Retira-se algo da realidade para isto assuma um significado próprio, auto-referente. “A transformação estética é alcançada remodelando-se a linguagem, a percepção e o entendimento, de maneira que ela revela sua essência real em sua aparência: as potencialidades reprimidas do homem e da natureza. A obra de arte, assim, representa a realidade enquanto a acusa.” (1978: 8).

122 A propósito, Vázquez argumenta que “O caráter problemático das relações entre arte e sociedade deriva da própria natureza problemática da arte. Toda grande obra de arte tende à universalidade, a criar um mundo

proletariado. A estética de Lukács e Vázquez, na visão proposta por Adorno¹²³, estaria tão reificada quanto a própria metafísica, tão incapaz de auto-crítica quanto o Partido Comunista. A obra de arte interessa à filosofia enquanto seja uma tomada de posição consciente, particular e, sobretudo, porque esteja em permanente tensão. Nesse sentido, Adorno afirma que

“Toda obra artística, mesmo se se apresenta como uma obra de perfeita harmonia, é em si um complexo de problemas. Enquanto tal participa na história e ultrapassa assim a sua própria unicidade. No complexo problemático de cada uma, deposita-se na mónada o ente que lhe é exterior e por meio do qual ela se constitui. No sector da história, o individual estético e o seu conceito entram em comunicação recíproca. A história é inerente à teoria estética. As suas categorias são radicalmente históricas; isto confere ao seu desabrochamento o carácter vinculatório que, por causa do seu aspecto de aparência, está submetido à crítica, mas tem força suficiente para quebrar o relativismo estético que deve representar a arte como justaposição solta das obras de arte. Por duvidoso que seja, do ponto de vista da teoria do conhecimento, dizer de uma obra ou até da arte no seu conjunto que são 'necessárias', – nenhuma obra de arte deve existir incondicionalmente –, também as relações entre as obras são as da necessidade que se prossegue na sua constituição interna. A construção de tais relações conduz ao que a arte ainda não é e onde a estética teria finalmente o seu objeto. Na medida em que a arte se situa historicamente, nascem daí exigências concretas. A estética intervém pela sua reflexão; só através dela se pode abrir a perspectiva do que é a arte. Pois a arte e as suas obras são apenas aquilo em que se podem converter. Porque nenhuma obra consegue resolver de todo a sua

humano ou humanizado que supere a particularidade histórica, social ou de classe. Integra-se assim num universo artístico onde se instalam as obras das épocas mais distantes, dos países mais diversos, das culturas mais dessemelhantes e das sociedades mais opostas. Toda grande arte, por isso, é uma afirmação do universal humano.” (1968: 123).

- 123Adorno pontua, sobre a questão ontológica: “A bruta naturalidade da sociedade capitalista é real e ao mesmo tempo uma tal ilusão. O tema mais forte de toda a teoria marxista, o tema da supressibilidade dessas leis [as leis de acumulação capitalista], fala a favor do fato de não se dever tomar ao pé da letra a suposição de leis naturais, muito menos de ontologizá-la no sentido de um projeto do que chamamos homem, como quer que esse projeto venha a ser configurado. No momento em que começasse o reino da liberdade, elas não valeriam mais (...) Somente uma inversão dos temas marxistas tal como a realizada pelo Diamat que prolonga o reino da necessidade com a asserção de que ele seria o reino da liberdade poderia decair ao ponto de falsear o conceito marxista polémico da legalidade natural a partir de uma constrição da história natural, transformando-o em uma doutrina cientificista de invariantes.” (2009: 294). Contudo, faz, ainda, uma ressalva importante: “Por meio disso, porém, o discurso marxista sobre a história natural não perde nada de seu conteúdo veritativo, que é justamente o seu conteúdo crítico” (*idem*). Fromm, por sua vez, defende que “Marx não acreditava, como o fazem muitos sociólogos e psicólogos contemporâneos, que houvesse algo assim como uma natureza do homem, que este ao nascer seja como uma folha de papel em branco na qual a cultura escreve seu texto.” (1962: 34). Contudo, nas linhas seguintes, Fromm afirma que “Bem ao contrário desse relativismo sociológico, Marx partiu da ideia de que o homem *como homem* é uma entidade identificável e verificável, podendo ser definido como homem não apenas biológica, anatômica e fisiologicamente, mas também psicologicamente. (...) Marx reconhece (...) dois tipos de impulsos e apetites humanos: os *constantes* ou fixos, como a fome e o desejo sexual, que são parte integrante da natureza humana e só podem variar na forma e direção assumidas em diversas culturas, e os *relativos*, que não fazem parte integrante da natureza humana, mas 'devem sua origem a certas estruturas sociais e condições de produção e comunicação’” (*idem*: 35).

tensão imanente; porque a história ataca, por fim, a ideia de semelhante resolução, a teoria estética não pode contentar-se com a interpretação das obras de arte existentes e do seu conceito. Ao voltar-se para o seu conteúdo de verdade, é impelida, enquanto filosofia, para lá das obras. A consciência da verdade das obras de arte reencontra, enquanto consciência filosófica, a forma aparentemente mais efêmera da reflexão filosófica, o manifesto. (2003: 157-158).

Na arte, o estado de crise permanente decorre, em primeiro lugar, do fato de que as obras, existindo em função da própria legalidade, rejeitam a heteronomia – a fixação na matéria as torna naturalmente renitentes ao mundo exterior (embora, esse mundo se apresente na produção da própria obra). Sua unidade recusa frontalmente que a fruição do público, por exemplo, exerça sobre ela papel essencial. Por essa razão, como Adorno ressalta, a sua relação com a história é sempre tensa: a cada momento, uma criação tem sua relevância social posta à prova, em função daquilo que tem a expressar e dos demais exemplares com os quais convive. Assim, toda essa dinâmica faz da estética uma autêntica filosofia do devir, posto que seu objeto nunca é universalmente apreendido – seja por ser uma particularidade, seja porque é radicalmente histórico. Em outras palavras, uma obra de arte pode atravessar diferentes épocas históricas e assumir sentidos diversos, em função das condições sociais que se apresentem, mas, ainda assim, estará para sempre confinada à própria proposta, para além do que a fruição estética lhe tente impor. Nessa situação paradoxal, está, ainda, em conexão com as demais obras de arte – como afirma Adorno, nenhuma obra de arte existe incondicionalmente –, com uma certa tradição; vale dizer, uma obra existe e adquire relevância por aquilo que sua estrutura interna tem a dizer em relação a outras, com as quais, eventualmente, “comunica-se”; mas esta “comunicação” só é possível enquanto elemento da própria constituição – um artista pode criar como que “conversando” com seus pares por meio das outras criações, mas o fará sempre dentro dos limites de sua própria arte, daquilo que formulou como limites específicos de sua obra. E, por outro lado, justamente porque é irrelevante se esta “conversa” acontece por meio de uma produção consciente, é na estética que o pensamento lida com as diversas possibilidades – as distintas conformações que, na história, constituem-se em tradições ou que as questionam e, eventualmente, as destroem.

Nesses termos, Adorno, decididamente, defende a arte moderna, que lida com formas radicalmente abstratas, chegando a apontá-las como as que melhor exprimem a natureza histórica da própria arte (1982: 48): surgem e denunciam o momento da produção industrial. A opção pelo abstrato, que se acentuou durante todo o século XX, está ligado, precisamente, à impossibilidade contínua e cada vez mais impositiva de se dizer a verdade a partir de um

conteúdo, pura e simplesmente. A mimetização é um elemento que continua a ser importante na arte, mas como a sociedade, na história, constroi a identidade entre representação e objeto como mistificação das relações sociais, a mediação crítica no processo criativo leva o artista a “deformar” a realidade. A mimese moderna é, assim, uma espécie de não-mimese, uma negação de identidade¹²⁴. Da mesma forma, um casaco somente pode equivaler a cinquenta quilos de açúcar se houver algum tipo de mediação social, já que, em termos concretos, qualquer pessoa *sabe* que essas coisas em nada se parecem. Como essa mediação, na sociedade burguesa, é dada a partir do trabalho tornado socialmente abstrato e posto que essa dinâmica tem como consequência a fetichização da mercadoria, toda identidade, no campo da arte (e, quiçá, no conhecimento), é ideológica: fazem sentido apenas quando se naturaliza a relação em que o sujeito se apropria do objeto. Mas, a expansão global do capitalismo e, dessa maneira, da reificação – que, cada vez mais, atinge o campo da arte, na forma do que Adorno e Horkheimer denominaram “indústria cultural” – exige que as novas obras de arte lidem radicalmente com a história. Nesse sentido, “apenas as obras que se expuseram têm a oportunidade de sobrevivência”, argumenta Adorno; “Renascenças de arte moderna moderada, exploradas pela consciência restauradora e seus interessados, fracassam mesmo diante dos olhos e ouvidos de um público de nenhum modo na vanguarda”, vaticina (1982: 48).

A estética adorniana lida com questões que são cruciais na sociedade moderna. A primeira delas é a da possibilidade de uma teoria social moderna, que esteja “a salvo” da heteronomia hipostasiante exercida pela ciência e que, ainda assim, seja capaz de trabalhar algum tipo de verdade autêntica. Como dito, em meu entendimento, o argumento em favor de uma dialética negativa, em que a contradição seja posicionada a partir do não-idêntico, tem de ser tomado em perspectiva histórica. Foi o desenvolvimento da sociedade burguesa que fez da identidade uma forma social essencialmente ideológica – talvez o próprio Adorno (e certamente muitos teóricos) discordasse desse tipo de colocação –, por conta do elemento racional (a equivalência passa a ser a principal forma de mediação intersubjetiva) que está presente no cerne do sujeito. De um ponto de vista histórico, é o processo pelo qual o intercâmbio mercantil se torna progressivamente mais relevante na economia que dita, em

124Por outro lado, Marcuse afirma que uma obra é autêntica não em função de seu conteúdo, mas pelo conteúdo *ter se tornado forma* (1978: 8). A arte, ainda, nesse sentido, desperta aspectos que não podem ser comunicados por outras maneiras, digamos, racionais. Aqui, Marcuse recorre a Freud e à noção de princípio de realidade: há, na medida mesma da alienação social, um estranhamento constante entre o indivíduo e as condições sociais a que está submetido; assim, “apenas como estranhamento a arte preenche uma função cognitiva”, propõe Marcuse (1978: 10), “ela contradita”.

termos gerais, a formação, a difusão e a consolidação de uma epistemologia que seja fundada no universal – daí a transformação, ocorrida na filosofia europeia, que resultou no primado da dialética idealista, na virada do século XVIII para o XIX. Em uma sociedade baseada nas relações de troca, é “natural” que o universal apareça determinando o particular: nesse sentido, é *“natural” que todos, a despeito da condição de classe, sejamos sujeitos de direito*. A questão importante, nesse sentido, é que a forma jurídica exista como estrutura social, ao mesmo tempo em que seja mistificação. Mas, “mistificação”, no sentido como discuto, não é um fenômeno associado apenas ao plano imediato das relações econômicas; há um aspecto que não é apenas ideológico, mas que diz respeito aos próprios limites sociais do conhecimento.

Não se trata, aqui, apenas de debater os problemas que se colocam no campo das abstrações concretas. O que quero dizer é que a dimensão ideológica da forma jurídica não se esgota na constatação de que não seja ela um dado da natureza, tal como a propriedade privada não o é. Essa dimensão é mais ampla, justamente porque a modernidade inaugura uma maneira específica de pensar a relação entre o universal e o particular. No caso do direito, com esteio em Marx e Pachukanis, é possível afirmar que a subjetivação jurídica surge com a mercantilização do trabalho; mas a subsunção da força de trabalho à forma mercadoria, por sua vez, só se constitui como tal em correspondência ao sujeito de direito, à vontade proprietária. Dessa maneira, há um encadeamento necessário entre um e outro fenômeno, em que as determinidades acontecem de maneira dependente e simultânea. Dialeticamente consideradas, articulações como esta são de tal ordem que somente podem ser compreendidas adequadamente quando alcançam certa maturidade e estabilidade – é nessa perspectiva que “a morfologia do homem explica a do macaco”; reside aí uma espécie de confiança do próprio espírito, nuclear à própria dialética moderna, de que a ordem complexa contenha e determine a menos complexa, permitindo distinguir os elementos acidentais e aqueles que, conservados, são essenciais à superação realizadora da forma madura. A “confiança”, nesse caso, é a inefável vontade que opera a equação necessidade/liberdade: a aposta no desenvolvimento de forças produtivas como o meio para a libertação do sujeito. De maneira mais concreta, o que quero dizer é que somente quando o capitalismo se torna, efetivamente, uma totalidade, é que se torna possível observar as determinações mútuas entre o trabalho assalariado e o sujeito de direito. Mas, como pontuo, essa totalidade é falsa porque a própria ideia moderna de totalização (burguesa ou proletária) é dada por meio da filosofia do sujeito – cujo cerne, por sua vez, é a própria particularidade (a classe burguesa) mistificada como universal (a humanidade). De maneira mais precisa, o que estou dizendo é que recurso

ao universal é ínsito à economia capitalista – é a gnoseologia específica para compreender a produção burguesa. Não estou dizendo que a “maneira burguesa de pensar” seja a dialética; mas que a dialética é a crítica dos tempos burgueses – é a possibilidade de auto-reflexão que o pragmatismo desdenha. E, sobretudo, que essa crítica não pode, precisamente, apoiar-se nas categorias tipicamente burguesas.

Essa situação talvez não estivesse posta à época em que Marx formulou as bases modernas da crítica social. O desenvolvimento econômico capitalista estava, ainda, restrito a uma parcela relativamente reduzida do globo – o gênio do pensador alemão se revela na capacidade de enxergar o verdadeiro potencial da economia burguesa, a vocação universalizante da produção material capitalista. As últimas décadas do século XIX talvez fossem o momento em que realmente era “legítimo” pensar a dialética em termos identitários; talvez fosse possível pensar em termos “dialético-positivos”: o que intuo é que havia, concretamente, uma boa possibilidade de que uma revolução proletária constituísse um sujeito histórico. E, talvez, as transformações ocorridas nas esferas superestruturais, em suas articulações específicas com a base econômica, tenham sido tais que a possibilidade de uma emancipação social como a preconizada àquela época estejam, de todas as maneiras, suplantadas. Não quero, com isto, de modo algum, afirmar a impossibilidade de uma revolução em que os trabalhadores se emancipem, mas nego, ainda que de maneira mais intuitiva que argumentativa, que o modelo a ser pensado e praticado nesse contexto seja o da revolução francesa: de que adiantam as barricadas nas ruas face ao potencial destrutivo da bomba nuclear?

É interessante que Marx tenha feito a crítica a Hegel, no sentido de que este tenha identificado apenas o aspecto positivo do trabalho, mas, para os estetas marxistas, a questão da negatividade da arte tenha passado em quase brancas nuvens. Nesse sentido, Adorno é, praticamente, o único – certamente, é o principal – a levantar uma tal questão. E, se de algum modo, a obra de arte for uma maneira de expressar certa realidade – ainda que mediada subjetivamente e, portanto, alheia aos problemas ideológicos –, então, postular a identidade entre a forma artística e a forma social soa como se se tratasse de uma espécie de reconciliação, na consciência, entre natureza e humanidade – e isso, em um sentido eminentemente burguês. Não se pode afirmar, senão em uma base ontológica arbitrariamente estabelecida, que a razão tenha de prevalecer, na realidade social, por um dever, ele mesmo, racional(!): a pretensão de que o mundo caiba no pensamento, em um contexto onde a produção material está relacionada à prevalência do valor de troca, é um assentimento à

dominação, um convite à passividade e à conformação. A ilusão da racionalidade é a ilusão proporcionada pela primazia do sujeito em relação ao objeto.

Que o trabalho alienado seja um aspecto negativo do trabalho não autoriza a pensar que o “natural” seja a atividade prática consciente, senão como uma escolha por um ponto de partida. Por outra, no raciocínio historicamente centrado, pode-se pensar a racionalidade *moderna* como sendo *originalmente negativa, essencialmente dominadora e tipicamente destrutiva*, não com isso querendo indicar mais que, na dinâmica que se sublima na forma mercantil, o projeto da subjetividade abstrata é, em si, contraditório. Portanto, o que me cumpre chamar a atenção, nesse ponto, é para o fato de que uma compreensão não-hipostasiada do capitalismo não poderia ser reduzida a certas invariantes fundamentais; ou, por outra, é preciso ter em conta que, se existe uma “lei” específica que dá unidade e caráter típico à essa sociedade, é preciso apreendê-la em sua historicidade, o que, de plano, impõe não naturalizá-la. A tendência a universalizar o conhecimento também é uma tendência ao anacronismo e à mistificação; é razoável admitir que o conhecimento, na sociedade moderna, jamais esteja totalmente a salvo desses problemas. E o primeiro passo para evitar que essa assunção se transfigure em um tipo qualquer de relativismo ou subjetivismo vulgares é, precisamente, a assunção de uma auto-crítica ferrenha, que mantenha o pensamento em um estado de tensão constante. Isso não apenas significa que o movimento no qual o sujeito se lança ao objeto também tenha de ser domado pela *própria* consciência, mas, especialmente, que essa constrição se dê em função do objeto em sua existência histórica¹²⁵. O que quero

¹²⁵Benjamin, em várias passagens de sua obra – em especial, refiro-me a “Sobre o conceito de história”, “Livros infantis antigos e esquecidos” e “História cultural do brinquedo”, entre outras –, trata sobre esse tipo de problema. Suas impressões sobre o colecionismo são interessantes, versando sobre a maneira pela qual a projeção de um passado histórico domina e oprime o presente, prestando-se à dominação, exercida pelos vencedores, em cada momento. Nesse sentido, afirma que “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. *O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer*. E esse inimigo não tem cessado de vencer.” (1987: 224-225, grifo meu). Assim, a linearidade narrativa dos eventos passados é uma forma de fundar na história a racionalidade da opressão presente. É preciso, assim, estar a todo momento atento aos fragmentos, ao caos e às possibilidades de reconstrução dos significados históricos. Portanto, confinar os fatos a categorias é uma maneira de imobilizar esse movimento que é tão caro à luta política e à resistência face à dominação – nesse sentido é que Benjamin pensa o (seu) colecionismo como uma maneira de manter a singularidade de cada coisa, sem que exista um sentido fixo que confira uma *única* harmonia ao todo. Por essa razão, “A luta de classes, que um historiador educado por Marx jamais perde de vista, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não existem as refinadas e espirituais. Mas na luta de classes essas coisas espirituais não podem ser representadas como despojos atribuídos ao vencedor.” (1987: 223-224). Vale dizer, para uma “humanidade não-redimida”, a citação ao passado como o todo da história é

dizer é que o travamento que a síntese totalizante confere ao pensamento se dá por um movimento do próprio sujeito, no afã de dominar o objeto: assim procede a reificação dos processos de produção da vida. A tensão permanente, então, é proporcionada pela consciência – que sempre se lança em busca da totalização, mas que encontra no objeto a resistência das diversas particularidades que o compõem – e, diante de tais renitências, não se deixa convencer de suas capacidades, prolongando-se na luta contra si. Entretanto, cumpre aqui observar uma vez mais, no esteio do que já foi dito, que uma posição como esta nada tem a ver com um realismo empirista: não há uma consideração de uma realidade anterior à consciência¹²⁶, não há uma ontologia não-ontológica. Sujeito e objeto se implicam mutuamente e é no pensamento, no exame das articulações, que é necessário localizar o padrão totalizante da identidade e colocá-lo em contraste.

Posto isto, o que Adorno propõe, em sua estética, não é que a obra de arte seja a pura multiplicidade, que não se vincule a qualquer tipo de referencial que lhe confira unidade. Ao contrário, a sua lei interna – de cuja apreensão depende a determinação de seu próprio valor estético – tem de lhe dotar de alguma coerência; e é nessa coerência que repousa a sua especificidade como particularidade. Quando uma criança desenha algo, na simplicidade dos traços que buscam mimetizar o objeto, sua ideia é apenas duplicar, mediante a cópia, a imagem que figura em sua cabeça: as cores, as formas e as figuras são determinadas em função dessa representação. Por outro lado, um grande pintor provoca, em sua arte, um fluxo de significações que contradita não apenas o objeto mesmo – e, no caso do abstracionismo, por exemplo, pode até abrir mão de representar algo da realidade concreta ou de trabalhar com formas imediatamente reconhecíveis –, mas, sobretudo, *a própria ideia de mimese*: as

impossível.

126Sobre esse ponto específico, Ricardo Musse, discorrendo sobre a crítica de Adorno a Kant, explica que "(...) se o conjunto idealista composto por essas formas lógicas deixa de ser pensado como algo que o sujeito impõe ao objeto (isto é, como uma racionalidade à qual o mundo deveria conformar-se) e passa, por sua vez, a indicar o momento de passividade (um conjunto formal segundo o qual os indivíduos são coagidos a adequar-se), a tarefa do conhecimento exige que se prescindia de tal aparato lógico ou, pelo menos, do apriorismo. O ato de conhecer deixa assim de ser concebido como a descoberta ou a invenção de novas formas lógicas, de estruturas apriorísticas. A análise kantiana da faculdade de conhecer, no entanto, não deve ser descartada sem mais. Uma vez que tal análise foi desdobrada conforme uma intenção objetiva, torna-se possível, pelo prosseguimento da reflexão, isto é, por meio de uma metacrítica, desencadear um processo de revisão dos conceitos que permita contestar não apenas a soberania do sujeito, mas também o próprio idealismo, indicando e possibilitando a 'passagem ao materialismo'. Adorno adverte que o 'dado', em sua pobreza e cegueira, não pode ser confundido com a objetividade. Ele importa sobretudo como obstáculo à tentativa idealista de dominação subjetiva do objeto. Desse modo, situando o objeto como algo mais que pura faticidade (e esta como não-eliminável), ele desprende-se tanto da concepção abstrata de objeto, própria do empirismo, como da pretensão kantiana de catalogar os dados sensíveis. Pode-se dizer, portanto, que a noção de objeto desdobrada por Adorno, atenta à necessidade de solapar a primazia do sujeito (e de impedir a redução da multiplicidade a uma simples unidade) exige a crítica seja da tentativa de inventariar subjetivamente os dados externos, seja de seu correlato, a ficção da existência de um factual desprovido de determinações e até mesmo da conjunção de ambos, isto é, da possibilidade de uma adição de faticidade e conceito." (2007: 209-210).

cores, as formas e as figuras são os meios pelos quais expressa alguma *racionalidade*¹²⁷. Essa racionalidade, por sua vez, é dada na referência à experiência histórica, no diálogo com as tradições artísticas, na forma de uma proposição, que está sempre sob julgamento (em contraste com a realidade), *movimentando-se em sua fixidez* (porque objetivada na matéria). É nesse movimento que repousa a possibilidade de uma reflexão que não seja puramente instrumental, no debate acerca da identidade da obra para consigo (mediante o contraste entre a sua lei e os aspectos díspares de formas, cores e figuras que nela existem) e para com o outro (a heteronomia da realidade exterior).

De outra monta, se a dialética material é ela mesma histórica, imobilizar o pensamento frente às mudanças que a luta de classes vem experimentando no correr dos anos tem de ter algo de anacrônico e, sobretudo, ideológico. Transpor arbitrariamente e irresponsavelmente o “método” de Marx e Engels para a crítica social de hoje, ao que me parece, é por demais problemático: os pais do materialismo histórico seriam, certamente, os primeiros a submeter a crítica à crítica, como, aliás, fizeram em seu tempo. Dessarte, é nesses termos que se faz necessário pensar a historicidade da forma jurídica. Pachukanis, ao apreendê-la na circulação de mercadorias, compreendeu, com precisão, a necessidade de circunscrevê-la ao momento burguês; daí sua negativa radical à existência do direito em outras épocas e, mesmo enfrentando sérias objeções políticas, no contexto da revolução bolchevique, da impossibilidade de que o jurídico exista para além da forma mercadoria. É interessante como a posição pachukaniana é, em linhas gerais, congruente com a dialética negativa de Adorno: afinal, tanto a crítica ao direito quanto a teoria social crítica são feitas em oposição ao sujeito abstrato e, assim, ao caráter identitário na tradição do pensamento burguês. Pachukanis, evidentemente, não se ocupou jamais desse tipo de discussão; aliás, sua reflexão sobre o materialismo histórico é bastante ortodoxa, no sentido de que se esteja fielmente arraigada à exposição de Marx na crítica da economia política. Mas, ao aproximar a forma jurídica e a forma mercadoria, pôs em evidência, no campo jurídico, o caráter essencialmente totalizante e subordinante do sujeito de direito e, dessa maneira, ainda que involuntariamente, encontrou a alma burguesa não apenas na forma jurídica, mas, sobretudo, na própria subjetividade moderna. Assim, ao preconizar o fim do direito, Pachukanis, na verdade, denunciou a impossibilidade de uma supressão histórica em que o sujeito

127Nesse sentido, Marcuse argumenta que a identidade mimética entre a arte e a realidade são, hodiernamente, impossíveis: “a autonomia da arte reflete a falta de liberdade dos indivíduos em uma sociedade oprimida. Se as pessoas fossem livres, a arte seria a forma e a expressão de sua liberdade.” (1978: 72). Prossegue, afirmando que “a arte luta contra a reificação fazendo o mundo petrificado falar, cantar, talvez dançar”. (1978: 73).

abstrato fosse a parcela conservada na superação.

Por outro lado, a crítica que Adorno endereça à sociedade moderna é, *indiretamente*, um ataque feroz à posição kelseniana. O teórico alemão volta as suas baterias à sociedade administrada e o direito, então, também está em sua mira. Mas, para além da abordagem estrutural, o fetichismo do ordenamento jurídico e, especialmente, o fetichismo da ciência do direito são as duas questões aqui mais candentes. A estética adorniana parte da constatação da reificação das formas sociais e, nesse sentido, contrapõe-se ao processo voraz de submissão de todos os aspectos da vida ao império do capital. A mistificação no campo do direito opera um papel fundamental nesse tocante: não apenas impõe-se sobre as demais relações intersubjetivas, mas, sobretudo, faz disso um fato natural, positivamente enunciado na ciência. Assim, se a arte é o que restou para a filosofia, no sentido de que seja, por excelência, a seara que se opõe à heteronomia burguesa, então a forma jurídica mistificada como “razão” está na primeira fileira inimiga, no *front* da batalha pelo desmascaramento da feição ideológica das totalizações do sujeito. Qualquer identidade *imediata* entre arte e racionalidade assume, de saída, *certo* caráter ideológico, já que a própria razão, no contexto da subjetividade moderna, é mistificadora das relações sociais e precisa, portanto, ser criticada. Dessa auto-reflexão, a arte, como expressão da possibilidade de uma razão não-cooptada, está em franca oposição ao direito, no sentido de que este esteja *necessariamente identificado* com a racionalidade instrumental, em um duplo aspecto: como “equivalência pessoal” e, por conseguinte, como a impessoalidade das instituições políticas.

Meu argumento, como explorado anteriormente, é que a tradição do pensamento jurídico – cuja síntese está na “teoria pura”, de Kelsen¹²⁸ – tem suas raízes modernas na racionalidade constitutiva da subjetividade moderna. Isso se tornou evidente com a posição pachukaniana, *mas, como a forma jurídica é uma relação social que é fetichizada no ordenamento de normas, o direito é naturalizado como se fosse um elemento constitutivo da sociabilidade*. Em outros termos, o que quero dizer é que parece ser natural que qualquer ambiente social tenha de ser mediado por regras – esta é uma constatação empiricamente verificável nas diversas formações ao longo do tempo – e, se se procede à identidade entre norma e direito, *fica a impressão, mistificada, de que este tenha sempre existido e, nessa mesma medida, sempre existirá*.

No argumento pachukaniano, o caráter estrutural da mediação jurídica dos conflitos

128Segundo Alysson Leandro Mascaro, “o pensamento de Hans Kelsen representa o máximo engenho e o auge da construção do modelo juspositivista, que, lastreado na operacionalização das normas estatais, fez da prática jurídica uma técnica que se reputou universal.” (2009: 340).

descortina a impossibilidade efetiva de emancipação social por meio do direito (ao passo que, por outro lado, o fim da sociedade burguesa, sendo o fim do sujeito, será também o fim do direito). Contudo, como visto, o fetichismo jurídico torna esse raciocínio opaco. Se o direito é identificado como um sistema de regras positivas, que se prestam ao controle social, sua aparência passa a ser a de um *instrumento* que impõe a universalidade da forma social burguesa. Nessa perspectiva, adotada por uma certa crítica pretensamente marxista, no bojo das transformações sociais deveria ocorrer uma simples substituição do direito burguês por um *novo* direito – operar-se-ia uma espécie de “inversão polar”, onde leis em acordo com os interesses dos trabalhadores e demais oprimidos sucederiam as que, atualmente, “garantem” a troca de mercadorias e “protegem” a propriedade privada dos meios de produção. Esse mecanicismo, como visto, remete, na verdade, ao jusracionalismo. Não por acaso, a teoria jurídica tradicional elaborou essa mistificação de maneira bastante bem acabada. A partir da “constatação” (mistificada) de que o “todo seja a soma das partes”, que a sociedade resulte da composição de múltiplos indivíduos atomizados, a teoria jurídica trabalha com categorias que são personificáveis na conduta individual. Esse é o componente do raciocínio circular, típico no direito, em que os interesses singulares são responsabilizáveis no limite de suas propriedades, de modo que a liberdade nasce como atributo da constrição generalizada dos indivíduos.

Talvez não seja válido dizer que um jurista necessariamente fará a identidade entre direito e norma *apenas* por entender a sociedade dessa determinada maneira. Mas a verdade é que os juristas jamais se ocuparam com o exame aprofundado das relações sociais – e, nesta assertiva, também faço alusão aos autores das chamadas “correntes sociológicas” e “realistas” no direito¹²⁹. Aliás, em nome de um certo rigor metodológico, sediado em uma determinada linha filosófica, é bastante razoável que o jurista não se atribua tarefas que caibam ao sociólogo, ao politólogo ou ao economista. Mas, por outro lado, não seria da essência de sua disciplina um debate mínimo sobre as relações sociais, consideradas no contexto histórico? Não deveria haver, na teoria do direito, uma preocupação crítica para com sua própria historicidade e para com seus reflexos sociais e políticos em um dado momento? Mas os juristas, a despeito de sempre se manifestarem sobre as mais diferentes questões acerca da

129A esse propósito, Pachukanis comenta que “se a análise da forma mercantil revela o sentido histórico concreto da categoria do sujeito e põe a nu os fundamentos dos esquemas abstratos da ideologia jurídica, o processo da evolução histórica da economia mercantil-monetária e mercantil-capitalista acompanha a realização da destes esquemas sob a forma da superestrutura jurídica concreta. Desde que as relações humanas têm como base as relações entre sujeitos, surgem as condições para o desenvolvimento de uma superestrutura jurídica, com suas leis formais, seus tribunais, seus processos, seus advogados etc.” (1989: 10).

vida social, silenciam quanto à crítica, escondendo-se, muitas vezes, atrás daquilo que se convencionou chamar de ciência jurídica. A possibilidade de fazer do conhecimento sobre o direito algo positivamente objetivo começou a ser burilada na segunda metade do século XIX, no correr dos grandes progressos que a indústria dos países centrais do capitalismo experimentavam. O movimento codificador, inaugurado com o *Code Civil* napoleônico, de 1804, permitiu que as bases para uma ciência “pura” e específica pudesse ser, então, formulada. Quando, nas primeiras décadas do século XX, Kelsen formulou sua teoria e enunciou os aspectos metodológicos para que o conhecimento no direito fosse despidido de valores e autônomo em relação a outras searas, a própria filosofia jurídica teve seu território demarcado; na verdade, o que aconteceu, em larga medida, foi que a ponderação, insidiosamente, foi apartada da técnica. As categorias cientificamente produzidas passaram a permitir um novo modelo de controle social. O jurista pôde desfrutar do benefício da impessoalidade e da abstração no direito: as normas jurídicas, que são entes desvinculados de qualquer concretude, qualificam as condutas dos sujeitos; as decisões e soluções dos conflitos, então, podem acontecer sem que qualquer dos técnicos tivesse de revelar seu envolvimento mundano com um ou outro interesse.

Embora não pareça, não é uma tarefa simples compreender o aspecto ideológico da ciência jurídica; o fetichismo da norma de direito, no mais das vezes, mascara o problema, dando margem a uma crítica incompleta e superficial. Usualmente, aponta-se seu caráter “metafísico” ou, então, que se trata de um truque para legitimar o poder da classe dominante. Esses são, sem dúvida, dois aspectos relevantes, que não poderiam ser postos de lado, mas que deixam intocado precisamente o caráter estrutural do direito na sociedade burguesa: nesse tipo de análise, corre nas entrelinhas a crença de que a forma normativa jurídica – a equação “se A, deve ser B”, onde A é a *facti species* e B é a sanção que é *imputada* àquela hipótese – é apreensível apenas como ideia pura, como uma universalização necessária de uma racionalidade, que, por sua vez, é tida como *inerente* à vida social. Quando o raciocínio, ainda nesses limites, é um pouco mais sofisticado, normalmente diz sobre o problema da isonomia como sendo uma espécie de abstração falseadora, na medida em que as pessoas estejam assimetricamente posicionadas na sociedade. Mas se, raramente, como dito, discute-se a especificidade histórica do direito, menos ainda se aborda a articulação existente na relação entre a totalidade “direito” (no caso, “sujeito de direito”) e as partes que a ela estão subsumidas (as leis, as instituições, a exigibilidade etc.). É esse o ponto. Até por uma “questão metodológica”, não há, na ciência jurídica, espaço para a crítica, em função das questões

técnicas e pragmáticas. Esse espaço deveria ser dado na *filosofia do direito*, que, entretanto, *encontra-se petrificada* porque, sob a proposta de performar a reflexão sobre os valores que orientam as categorias técnicas, na verdade, é o palco onde ocorre precisamente o oposto. Na realidade, *é a ciência do direito que orienta o tipo de reflexão que se faz na filosofia do direito*. O fetiche da norma jurídica *inverte* o pensamento sobre o fenômeno jurídico, porque o faz emanar das regras e de suas articulações lógicas. Ao se tomar como ponto de partida a naturalização do imperativo positivado, fratura-se, inconscientemente, a reflexão, fazendo nela sobressair o aspecto precipuamente instrumental, utilitarista, pragmático.

Como visto, a crítica social que é empreendida a partir da estética adorniana denuncia a pretensão universalizante do sujeito como sendo falsificadora da realidade. O capitalismo é a relação social em que o sujeito é a forma universal; por isso, o direito é a mediação específica que exprime a forma típica de *exigibilidade* das trocas – nesse sentido, a forma jurídica é uma espécie de *alteridade burguesa*. O que quero dizer é que, no limite, a subjetividade jurídica é uma forma de sociabilidade que se revela *na possibilidade de reivindicar o outro* (isto é, a sua força de trabalho) *como minha mercadoria*. A heteronomia social que Adorno acusa é a que se origina na circulação complexa de bens – e que, portanto, também eiva a produção material –, que faz de tudo e todos mercadorias; é, assim, também uma acusação direta ao direito. O fato sintomático dessa situação, no campo estético, é a crescente abstração que tomou conta da arte moderna, no século XX: todas as coisas e relações são tomadas abstratamente; *o conteúdo se sublima na forma*, como atesta Marcuse, porque a referência ao concreto vai se tornando impossível nessa sociedade, da mesma maneira que o trabalho social abstrato médio se projeta no valor das coisas e, sobretudo, no dinheiro.

No direito, a forma jurídica abstrai o indivíduo concreto – o sujeito de direito não tem sexo, cor, crença ou classe social, porque todos são igualmente proprietários, porque todas as vontades são, assim, equivalentes. O universal – a forma jurídica – dá sentido às particularidades; as qualidades concretas e singulares são acidentes que, no processo que vai do específico ao geral, são desconsiderados em favor das essências. Assim, em outras palavras, não importa se os negros foram escravizados por séculos a fio, se as mulheres têm sido historicamente submetidas aos caprichos machistas ou se os homossexuais são vítimas de perseguições e preconceitos – esses casos são “acidentais” e a superação das contingências permitiu e tem possibilitado, na história, que a razão surgisse e pudesse, hoje, imperar, posicionando todos em um mesmo patamar. Isso significa que “negros”, “mulheres” e “homossexuais”, agora, são apenas formas sociais, particulares que ganham significação a

partir do universal “sujeito de direito”. Nesse contexto, o “ser aí” equivale apenas ao “ser” – aquele indivíduo que, por ter a pele escura, foi destrutado em uma situação real é o *sujeito de direito*, da *categoria dos negros*, que faz jus a uma prestação jurisdicional: não há como pensar na solução do conflito senão figurando-o abstratamente nos termos do intercâmbio mercantil.

Como Marx (e, depois, Lukács) enfatizou, essa construção jurídica não acompanha *pari passu* o desenvolvimento da base econômica. Ao longo da história, inúmeras mobilizações políticas têm ocorrido e tensionado os limites abstratos da forma jurídica. Não quero com isto dizer que o sujeito de direito tenha passado por transformações essenciais; ao contrário, na medida em que a exigibilidade das trocas obedeça à mesma lógica – enquanto a propriedade privada e a circulação complexa de bens prosseguem intactas –, ela continua a ser uma forma capaz de dar conta das múltiplas questões concretas construídas no tempo. Mas, no âmbito das mútuas determinações, o sujeito de direito qualifica diferentes situações, em razão da conjuntura econômico-política. Assim, quando a produção de mercadorias exigiu a alforria da escravidão negra nos Estados Unidos da América, a igualdade formal entre os proprietários de mercadoria – o dinheiro do salário do liberto é o mesmo que o do caucasiano protestante – passa a paulatinamente pressionar a abrangência efetiva da forma jurídica. Ao longo de praticamente um século, os conflitos raciais naquele país motivaram movimentos pelo reconhecimento dos direitos civis, culminando nas “conquistas” da população negra norte-americana, nos anos 1960 e 1970. Uso aspas aqui não como sinal de qualquer ironia, mas para indicar que esse contingente foi subsumido à forma jurídica, que, por sua vez, passou a identificar a igualdade abstrata com outras particularidades, estendendo a gama de conteúdos nela sintetizados.

As agitações vividas no final dos anos 1960 são parte específica de um movimento maior, que revela os limites da promessa burguesa. Se, no outro lado do muro, a primavera anunciava a chegada de mais um inverno sombrio e, no terceiro mundo, guerras e guerrilhas pululavam, a situação no ocidente desenvolvido não era exatamente animadora – muito embora por motivos bastante diversos. O conforto material havia chegado para uma faixa média daquela população. O ambiente de igualdade formal e o trabalho assalariado permitiram, ao longo das décadas, que contingentes historicamente oprimidos pudessem, pela primeira vez, agrupar-se de modo politicamente relevante. A pauta básica era – e continua a ser – a extensão da liberdade e da igualdade, os próprios valores que permitiram que esses grupos surgissem, mas para outras áreas da vida, que não apenas a econômica. A independência proporcionada pela renda impacta as diferentes regiões do cotidiano de

maneira heterogênea; tradições culturais e valores morais, que são permanentemente desafiados pela uniformidade abstrata imposta na mercadoria, são remodelados diuturnamente. Congruentemente, as forças políticas, que representam os diferentes interesses na sociedade, medem-se a cada instante para estabelecer o alcance da igualdade formal. No esteio da inclusão social que é possível a partir do assalariamento, e das transformações vividas no mundo do trabalho, a condição de classe social ganha camadas que a tornam mais complexa: a diversidade de ocupações e de fontes de renda – formais ou não – permitem o surgimento de grupos posicionados assimetricamente na sociedade. O que quero dizer é que o proletariado do século XIX era muitíssimo mais homogêneo, de modo que sua auto-identidade era mais facilmente estabelecida. Ao longo dos últimos cem anos, o cenário mundial, como já pontuado, transformou-se radicalmente: houve a internacionalização dos capitais produtivo e financeiro; a produção material ampliou-se vertiginosamente, fazendo surgir uma diversidade infinita de artefatos e de serviços; foram criadas malhas de telecomunicações físicas, eletrônicas e digitais; acentou-se sobremaneira a degradação ambiental e o esgotamento de recursos naturais; ocorreu uma explosão populacional, sem precedentes na história. Diante dessa nova complexidade e da quase impossibilidade de reconhecimento da condição proletária, massas oprimidas e miseráveis passaram a atuar de maneira politicamente difusa, agrupando-se sob vínculos particulares. É nesse sentido que a afirmação dos direitos civis e dos movimentos políticos adicionou novos matizes na luta de classes: a emancipação do todo social tornou-se um problema secundário, frente à multiplicidade de demandas particulares.

As reflexões da estética adorniana produzem aqui elementos interessantes para a crítica social. A não-identidade da arte representa o caráter residual da racionalidade que não foi submetida às finalidades do sujeito que se apropria da natureza, mas, de maneira contraditória, é a própria obra de arte uma expressão dessa dominação. Afinal, sendo ela racional, confronta o material natural para dele fazer surgir um novo artefato; nesse sentido, sua resistência ao impulso da sociedade em torná-la mais uma mercadoria só pode estar baseada na fidelidade ferrenha ao seu princípio criador, à lei interna que lhe confere unidade, mas esse mesmo princípio é posto pela razão. Terry Eagleton explica que, para Adorno, “quanto mais a obra de arte busca libertar-se de determinações externas, mais ela se sujeita a princípios de organização que se autocolocam, que imitam e internalizam a lei da sociedade administrada” (2010: 254). Essa tensão permanente é que impossibilita a resolução de seu problema em uma totalização, do mesmo modo que as minorias sociais, ao demandarem seu

reconhecimento como grupo – ao postularem seu direito à liberdade de ser – só podem fazê-lo enquanto grupo organizado, que vincula seus membros a uma mesma causa: a minoria torna-se sujeito. Mais que isso, como não pode emancipar a sociedade, o grupo, *necessariamente*, tem de buscar efetivar seus interesses por meio do direito: enquanto particular, não participa da identidade com o universo de oprimidos e muito menos com o universo de opressores. Por isso, suas demandas só podem ser minimamente atendidas nos estreitos limites da forma jurídica. Contraditoriamente, quando se alcança um tal intento, subsume-se o particular ao universal e, assim, mantém-se a dominação.

A não-espontaneidade “natural” da arte, no sentido de que seja produzida em relação a certas tradições e, portanto, em debate com a história, revela, por sua vez, também uma contradição. Ao contrário do que promove a estética lukacsiana, a obra de arte não é, em nenhuma medida, um mero suporte para uma mensagem (um reflexo) – o engajamento do artista, que, nos termos do realismo pensado pelo autor húngaro, é condição para a arte autêntica, é prontamente refutado por Adorno, que o denuncia como cooptação. Este tipo de posição, própria da personalidade autoritária, impede que a autonomia da arte, da mesma maneira que o partido, que se arroga a condição de representante do proletariado, contraponha-se ao indivíduo crítico. Não se trata, de modo algum, de propor estratégias políticas espontaneístas, que surjam a partir do sujeito isolado; mas, ao mesmo tempo, também não é por meio da imposição de uma estratégia de grupo que seja opressora das individualidades¹³⁰. O ativismo político de nossos tempos diz muito sobre a incapacidade de pensar criticamente. Mas o diagnóstico, aqui, é mais complexo. Como Benjamin, Adorno identifica na reificação da vida a impossibilidade crescente de formação individual. A produção industrial e a reprodução do automatismo nas demais esferas da vida limitam a experiência e padronizam o conhecimento. Não em um sentido empírico: a questão é que a tradição, embora seja uma espécie de aprisionamento do presente pelo passado, permitia uma certa práxis que, na sociedade moderna, vai se tornando cada vez mais exígua. A arte, ao dialogar com as tradições, ao mesmo tempo, rompe com elas – e, aqui, a contradição é essencial para a

130 Marcuse aponta que uma “ordem não-repressiva é, essencialmente, uma ordem de abundância”, que é “compatível com a liberdade”. Assevera o teórico alemão que o “reino da necessidade, da labuta e do trabalho não é o da liberdade, visto que a existência humana, nesse domínio, é determinada por objetivos e funções que não são propriamente seus (...)” e que, nesse sentido, é a racionalidade – e não a liberdade – o padrão necessário para a vida social. Afinal, se é preciso organizar a produção e desenvolvê-la, esses imperativos não podem ser simplesmente conseguidos sem algum tipo de opressão. “O necessário labor ou trabalho esforçado é um sistema de atividades inumanas, mecânicas e rotineiras; em tal sistema, a individualidade não pode constituir um valor e um fim em si”, argumenta (1978: 172-173). Nesse sentido, o indivíduo de que trata este ponto do texto não pode ser configurar uma *robisonada*, tão criticada por Marx, mas, sim, a pessoa que, em acordo com a sua posição concreta na sociedade ainda é, de algum modo, capaz de refletir sobre si e sobre o cenário em que está inserido.

autenticidade. No mundo administrado, as “experiências de vida” vão sendo inviabilizadas, em favor de uma padronização que emula na vida das pessoas a constância da produção e a indiferença da mercadoria. Assim como na arte, o fim das tradições e da experiência têm, como efeito imediato mais perverso, a impossibilidade formação de indivíduos “autênticos”: pessoas que sejam capazes de agir em descompasso com a uniformidade asfixiante da totalidade burguesa *de maneira crítica* – o recurso à violência gratuita, à tecnocracia militar, são fetichizações da revolução.

Neste cenário, o que é verdadeiramente trágico é que a vinculação a um sujeito histórico é cada vez mais inviável – seja porque é impossível o reconhecimento *imediato* da condição de classe (porquanto seja necessária uma mediação crítica tal, que as pessoas compreendam sua posição social e as bases sobre as quais a divisão social do trabalho no capitalismo se dá), seja porque os interesses, em uma sociedade tão atomizada, são inefavelmente díspares. Diante do problema e premidos pelas condições sociais, a maneira usual desses grupos se afirmarem em relação aos demais, sem que se imponham arbitrária ou totalitariamente uns sobre os outros, é por meio do reconhecimento da *igualdade formal* entre todos. Desta maneira, as lutas sociais atomizadas em diversos núcleos distintos – feministas, homossexuais, negros, ambientalistas etc. – têm em seu horizonte os limites estruturais do sistema. Do ponto de vista da administração institucionalizada da sociedade, o primeiro movimento consiste, precisamente, na tratativa jurídica das demandas, sejam elas radicais ou moderadas. Trata-se do próprio pressuposto da organização burguesa, a isonomia. Assim, os protestos, bem ou mal-sucedidos, são solucionados de duas maneiras: criando-se uma nova norma jurídica, como uma lei, que contemple um novo equilíbrio social; ou, então, buscando efetivar alguma “conquista social”, por meio de decisões judiciais. Em ambas as situações, contudo, apenas se produz mais mistificação. Afinal, a emancipação possível, num ambiente onde a condição de classe social vem perdendo relevância, é exígua e possui alcance precipuamente formal. Não são à toa as eventuais reclamações acerca da inefetividade da legislação ou das sentenças: a fixação de um novo marco de distribuição das riquezas produzidas socialmente se dá no plano deôntico e cumpre a cada uma das partes interessadas a concretização daquilo que foi acertado pelas forças políticas em um dado momento.

*

Por fim, resta, ainda, uma questão: se a arte é um protesto silencioso e, sobretudo, radical contra a sociedade burguesa, não haveria o sistema de voltar-se contra ela? Mas, ao

mesmo tempo, não sendo o capitalismo um ente ou algum tipo de força governada por uma “consciência malévola”, como poderia resistir ou combater a crítica social que lhe é dirigida? São essas as questões que pretendo desenvolver a seguir, examinando a criação artística e a indústria cultural.

MOVIMENTO III

SUJEITO DE DIREITO E CRIAÇÃO ARTÍSTICA

Painting is finished. Who can do better than that propeller?

Marcel Duchamp (ADES, Dawn etc. al, 1999: 69)

“Milton produziu o *Paraíso perdido* pelo mesmo motivo por que o bicho-da-seda produz seda”, escreve Marx (1980: 396). “Era uma atividade própria de *sua* natureza. Depois, vendeu o produto por 5 libras.” Talvez a redenção seja inerente à queda – ao menos, em termos mais ortodoxos, isso somente pode se confirmar por meio da intervenção consciente, da práxis transformadora –, mas o que cumpre notar nessa pequena alusão é o fato de que o artista, como qualquer outro ser celestial, não está totalmente a salvo em um mundo mediado pela propriedade privada. Para além do moralismo, o que quero indicar é que, na sociedade moderna, todos, sem exceção, são sujeitos de direito e essa condição necessariamente repercute no fazer artístico. Afinal, a situação concreta em que uma pessoa cria certa obra não é um ato isolado, que se determine apenas por elementos que lhe sejam inerentes; é também determinada, forçosamente, pela totalidade social, em diferentes níveis.

“Mas o proletário intelectual de Leipzig, que sob a direção da editora produz livros (por exemplo, compêndios de economia), é um *trabalhador produtivo*; pois, desde o começo, seu produto se subsume ao capital e só para acrescer o valor deste vem à luz.”, prossegue Marx, chamando a atenção, precisamente, para uma dessas determinações sociais. Tomando-a

como uma atividade, a criação artística pode assumir conformações diferentes e ter implicações bastante distintas, em acordo com as condições externas sob as quais é desenvolvida. Nesse caso, em princípio, o valor estético é um fator secundário; o que está em relevo é que o trabalho, em termos genéricos, não pode ser imediatamente identificado com a exploração capitalista. “Uma cantora que vende seu canto por conta própria é um *trabalhador improdutivo*. Mas, a mesma cantora, se um empresário a contrata para ganhar dinheiro com seu canto, é um *trabalhador produtivo*, pois produz capital.” (*idem*). Assim, não estando em questão saber se a música é “boa” ou se a literatura é “agradável”, toda obra de arte é transformada em mercadoria e está suscetível à apropriação privada de alguém e isto nada tem a ver com a sua “coisalidade”.

A criação parece ser algo que requer algum tipo de talento específico da pessoa (constatação esta que, por sua vez, não autoriza nenhuma conclusão direta sobre a origem desse talento). Para que ela ocorra, é preciso que a subjetividade se manifeste concretamente e declare o estatuto artístico que lhe é adequado, o que envolve algum tipo de reflexão e vontade, além, claro, da capacidade para tal empreitada. Assim, de um ponto de vista singular, é razoável admitir que a produção de uma obra seja algo que envolve um indivíduo e uma atividade em articulações únicas, cujo resultado também é único. Mas, como nada existe de maneira completamente autônoma na realidade, essa perspectiva singular nunca ocorre verdadeiramente, a não ser no pensamento; dizer sobre a criação, portanto, enseja não apenas a consideração sobre a natureza da atividade – que pode ser conhecida em todos os seus pormenores –, mas, especialmente, sobre a condição social que dota esse fazer com algum sentido.

Marx nunca se ocupou sistematicamente da estética em seus escritos. O fato de que várias menções sobre a arte apareçam regularmente nas suas obras revela principalmente sua erudição e permite imaginar quão interessantes poderiam ser suas impressões pessoais sobre a criação artística. Por isso, não discute o poema Milton ou, mesmo, as características próprias do autor; dele se utiliza para falar sobre o trabalho, em seus aspectos positivo e negativo, concreto e abstrato. E a circulação capitalista autonomiza abstratamente o *Paraíso perdido*, permite que essa obra se separe de si e de seu criador e pareça, no contexto do fetichismo, ganhar vida própria. Não há absolutamente nenhum caráter literário envolvido nisso. Como o bicho-da-seda, John Milton talvez estivesse fadado a escrever por nada, por nenhuma outra inclinação senão uma vontade que lhe residisse o espírito. O fato de tê-la vendido por 5 libras também é, nesse sentido, insignificante, porquanto, se fosse um negociante mais hábil, talvez

conseguisse 7 ou 1.000.000 de libras. Por outro lado, se Milton foi capaz de elaborar o poema em horas ou em anos, isso nada diz sobre o ofício mesmo de produzir obras literárias de valor estético elevado, já que, dada a especificidade da tarefa e a multiplicidade de variáveis envolvidas, nada garante a qualidade final dessa produção; pode-se, claro, contratar alguém para escrever – e até para escrever bem –, mas a arte, em sua unicidade, é por natureza renitente ao produtivismo. Mas isso não a impede de ser posta à venda.

A análise de Marx evidencia que a atividade criadora existe *congruentemente* à sua autonomização pelo valor e que a determinação social não pode ser compreendida de modo *independente* a ela. Em meu entendimento, não há uma constituição *prévia* do trabalho que, em função da forma social historicamente posta, faça do assalariamento uma forma de trabalho “inautêntica”. O trabalho assalariado é o trabalho no capitalismo. O interesse em distinguir aquela configuração que permite a extração do mais-valor das demais atividades não autoriza concluir que o modo produtivo não seja autenticamente labor. O que Marx propõe, ademais, são categorias de análise, formuladas no *pensamento*, para entender como *realmente* se compõe a massa global do mais-valor e o fenômeno da distribuição de renda. Isso porque a atual totalidade concreta não permite, imediatamente, que se compreenda como essas situações ocorrem, já que todas as atividades práticas são *potencialmente* produtivas, porque a determinação de cada trabalho não depende das suas características concretas. Portanto, não há outro modo de produzir senão este que aí está: afinal, os trabalhos improdutivos e mesmo os que sequer conseguem ser trocados por salário dependem, necessariamente, do trabalho produtivo. Por isso, se uma cantora faz música para si mesmo ou se é contratada para fazer música para um empresário revender, não há, propriamente, uma diferença necessária entre ambas as atividades, embora, em função da configuração que assumem, possam ter implicações diversas. Mas, essencialmente, são um mesmo fazer, continua a se tratar de dar forma musical aos sons que são projetados na sua garganta.

Nesse sentido, se não é a forma social uma “capa” exterior, apartada, que recubra o ser das coisas pré-existente, como poderia uma atividade qualquer se tornar produtiva? Não seria necessário que houvesse, já em seu “interior”, algum “gene” que, desenvolvido, permitisse que se transformasse em um trabalho onde a exploração capitalista possa acontecer ou que, então, determinasse-o como mera atividade lúdica? Imagino que a realidade não se estruture dessa maneira. O que quero dizer é que *a condição burguesa da sociedade não é uma essência que se concretiza nas coisas, mas uma organização concreta das coisas que se manifesta como sentido sintetizável em uma condição*. Assim, como a produção social é organizada em função da

valorização do valor, ou seja, da expropriação do trabalho alheio, e porque todas as demais atividades só podem existir enquanto a produção material seja bem sucedida, todos os fazeres *podem potencialmente* ser mediados pela mercadoria. Como as atividades não acontecem por si autonomamente, como todas são, nos termos modernos, relações entre sujeitos – e, por outro lado, todas as pessoas são sujeitos em função da constituição dessas mesmas relações – é no ato singular que, conscientemente ou não, essas determinações sociais se realizam. Em outras palavras, o que estou dizendo é que o caráter social, que torna todas as atividades potencialmente mercantilizáveis, é nelas produzido pela *condição sujeito*.

Nesse diapasão, o fato de que a arte seja, hoje, produzida por sujeitos de direito possui um impacto significativo. A questão mais visível, que se impõe de plano, é o problema da chamada “indústria cultural”. São vários fatores que estão aqui imbricados: o desenvolvimento das forças produtivas trouxe novas técnicas e tecnologias que podem ser aplicadas não apenas na criação de novas formas de expressão artística mas, sobretudo, de difusão dessas manifestações; a disseminação do trabalho assalariado resultou na ampliação gigantesca das massas consumidoras de mercadorias culturais; a criação e circulação de riquezas em escalas progressivamente maiores permitiu, igualmente, que a quantidade de artistas aumentasse esporadicamente; as novas mercadorias e serviços, em um cenário de concorrência, possibilitaram a criação do mercado publicitário, que utiliza, em larga escala, expressões de cunho artístico. Esse ambiente, cuja regra de funcionamento é, portanto, a da circulação de bens e o acúmulo de riquezas, é constituído, por outro lado, para “aproveitar” o tempo livre do trabalhador: afinal, é no recesso do emprego que o consumo ocorre. Assim, seja para anunciar produtos, seja para oferecer-lhe “descanso” na forma de entretenimento, ou, ainda, para educar-lhe, todo esse aparato de técnicas, tecnologia, mercadorias e produtos culturais, que, no mercado, aparecem como mediação entre sujeitos, constitui-se nesse fenômeno que é a indústria cultural e que se tornou preponderante e inescapável nos nossos dias. Todas as relações, nesse caso, são mediadas juridicamente: elas existem em função das pessoas, que são, *originalmente*, sujeitos de direito.

O artista que, proletarizado, cria uma obra, não é, propriamente, um “artista autêntico”. É um sujeito de direito que, em uma relação contratual, vende sua força de trabalho para produzir arte. Sua condição de artista, portanto, é uma contingência, uma abstração. O valor de uso estético, aqui, é distinto do valor estético da “grande arte”. Este é gerado a partir da unicidade da própria obra – surge como uma proposição crítica em relação à tradição à qual se filia; revela, portanto, uma reflexão aprofundada, não banal; propõe questões que

tensionam a própria forma artística; esgota-se em si como finalidade; e, sobretudo, desafia a realidade por mimetizar traços que nela são superficialmente invisíveis –, está, portanto, em uma relação indireta com o sujeito fruidor, porque é, em princípio, indiferente se agrada ou não ou se é sequer compreendida. Aquele, no entanto, realiza-se precipuamente como valor de uso para o sujeito *consumidor*, porque, na particular relação em que se encontra, o “salto mortal” da mercadoria que cria tem de ser efetivada na troca. Assim, o sujeito de direito que, por força das circunstâncias, é artista, cria não como o bicho-da-seda, mas como um proletário; sua obra, portanto, perde em significado porque a expressão que lá está não é a sua, propriamente, mas a do outro, o que consumirá. Ao contrário, o artista que é, socialmente, sujeito de direito, cria por um impulso de se manifestar de uma maneira particular e a obra, assim, é a sua tentativa específica de estabelecer alguma relação com o outro; uma tentativa diferente – e, por isso, sempre confrontadora –, porque não o faz precipuamente para a troca. A troca, no caso da arte autêntica, é uma determinação social que lhe é, por princípio, heterônoma. É uma contingência da vida que *Guernica* tenha um preço; é uma necessidade imperiosa que uma comédia para a TV seja assistida.

Por outro lado, é importante que se tenha em mente que essa pequena digressão não possui um caráter essencialmente explanatório; antes, é um argumento *ad exempla*, no sentido de que o valor estético exista sempre como uma espécie de *devir*, na medida em que esteja sempre em reflexão em relação às condições sociais objetivas. Adorno sustenta que “o primado da esfera da produção nas obras de arte é o da sua essência enquanto produto do trabalho social frente à contingência da sua criação subjectiva. Mas a referências às categorias tradicionais é inevitável, porque só a reflexão sobre elas permite associar a experiência artística à teoria.” (2003: 13). Essa ligação entre o fazer artístico e as tradições é ainda fundamental no sentido de permitir posicionar a arte social e historicamente. É essa a sua vinculação material, o que impede, por outro lado, o relativismo subjetivista, a falsa impressão de que tudo esteja posicionado em um mesmo plano. Portanto, como venho argumentando, a estética tem um papel precipuamente crítico da sociedade e, nesse sentido, a própria reflexão sobre o valor artístico tem de trazer à tona essa possibilidade. Como nota Adorno: “a estética visa a universalidade concreta. A mais engenhosa análise de obras particulares não é ainda estética; isso é tanto a sua mancha como a sua superioridade sobre o que se chama a ciência da arte” (2003: 13). A reflexão teórica necessária à compreensão da obra de arte nem sempre é prazerosa, porque pode implicar, como de resto ocorre com a maior parte dos empreendimentos intelectuais, um esforço desconfortável, doloroso até. Não se trata de fazer

da apreciação estética um “inventário de efeitos” que as obras causam, entabulando-se estatisticamente quais os tipos de sensações porque, a partir desta medição, captar-se-ia o “gosto estético da sociedade”; isto é, na verdade, uma mistificação do processo de reificação.

De toda forma, o fato de que todos os artistas sejam sujeitos de direito implica, antes de mais nada, que sua própria atitude em relação à arte seja diferente da havida em outras épocas. Nessa condição, é possível ao criador desvencilhar-se de outras esferas e produzir com uma autonomia nunca antes experimentada – em sociedades pré-modernas, a obra sempre esteve associada a outras formas sociais e serviu de veículo ou instrumento para outras finalidades. Por outro lado, ser artista tornou-se uma possibilidade que, antes, era restritíssima, socialmente: não apenas pesava a questão do talento (que talvez seja um fator limitante natural), mas, especialmente, a dependência pessoal; o trabalho assalariado põe fim a essa situação e permite que a vida artística, enfim, seja mais uma opção profissional. A condição, para tanto, é que a relação direta entre o criador e a sua criação seja a de propriedade: é a maneira de submeter a obra de arte à circulação e, mais que isso, é também um modo de domar seu caráter inquisitório da realidade social.

Não havendo mais elos diretos entre o artista e outras forças sociais, parece se firmar, nesse horizonte, uma almejada liberdade temática¹³¹. Essa possibilidade, no entanto, tem de ser examinada com bastante cuidado. Em primeiro lugar, é preciso considerar que, nos termos da subjetividade jurídica, o “outro lado” da autonomia da vontade é a *responsabilidade* (sintomaticamente, essa noção surge quase ao mesmo tempo em que se passa a exigir do criador a assinatura – a assunção da autoria¹³² –, uma questão que, na filosofia romântica esteve associada à figura do gênio, mas que, ao mesmo tempo, expressa a consolidação da burguesia como classe dominante: é uma das maneiras mais simples de apropriar-se da obra de arte). Essa é uma questão instrumental, de certa relevância, mas que, nos limites práticos, enseja a noção jurídica de *direito à liberdade de expressão e pensamento*. O que está postulado, nesses termos, é que o *caráter identitário* da arte é que é efetivamente permitido (e, ainda

131“Entre as mediações da arte e da sociedade, a mediação temática, o tratamento de objectos aberta ou veladamente sociais, é a mais superficial e a mais enganadora. O facto de uma escultura de um carregador de carvão exprimir socialmente *a priori* mais do que uma escultura sem heróis proletários só é propalado onde a arte, segundo o uso linguístico das democracias populares, é integrada na realidade como factor 'formador de opinião' e eficaz, e subsumida nos fins dessa realidade, quase sempre para incentivar a produção.” (ADORNO, 1982: 258).

132A autoria é um fenômeno essencialmente moderno e a preocupação com essa questão tornou-se evidente no nascer da estética contemporânea, na segunda metade do século XVIII. Datam desse período os salões europeus e o surgimento, com Diderot, daquilo que viria a se transformar na crítica especializada em arte. Também é de se notar que, no campo das artes plásticas, Giorgio Vasari (1511-1574), tido como o primeiro historiador da arte, dedicou parte expressiva de seu trabalho à identificação e atribuição de autoria a diversas obras.

assim, no âmbito da responsabilidade por eventuais danos). Entendo essa situação, basicamente, por duas maneiras. Em primeiro lugar, aqui, por “caráter identitário”, pode ser compreendido o aspecto da mimese pura e simples, a figuração naturalista, que dá ênfase, portanto, a um conteúdo que pode ser imediatamente captado e comparado com a *aparência* da realidade – trata-se de uma tentativa de estabelecer um “diálogo direto” com o público. A característica marcante, nesse caso, é a tendência a relegar a forma artística a um segundo plano, reduzindo-a a um mero instrumento, a um simples suporte para uma dada mensagem. É nessa seara que a disputa pela liberdade de expressão ganha contornos mais claros, merecendo tratamento, inclusive, na legislação e na atuação dos órgãos da administração pública. Nesse sentido, o que está no centro das atenções é uma clara tomada de posição do artista acerca do mundo e da realidade e não propriamente a mediação artística: esse tipo de proposição se encontra no limite opaco entre arte e propaganda, entre arte e ideologia.

Por outro lado, o “caráter identitário” da arte, que envolve o sujeito de direito, diz respeito a um aspecto mais problemático: a proximidade entre a forma artística e a realidade. Trata-se de uma discussão acerca da condição social objetiva do valor estético: aparece como aspecto lógico da obra de arte, conscientemente apreensível por meio da reflexão crítica – é nesse esforço que os juízos estéticos são propriamente formulados. Nessa relação, o conteúdo é também primordial, mas apenas enquanto subsumido à forma, enquanto seja artisticamente modelado, a ponto de perder sua autonomia se separado da proposição específica. Esse processo lida com o intrincado problema da transigência do artista em relação à expectativa do público, voluntária ou involuntariamente. Aqui, como venho argumentando, o caráter identitário se revela na ingerência do mercado sobre a vida social; significa a imposição de uma identidade entre a totalidade social e a particularidade artística. A relação com a forma jurídica é, neste caso, *indireta*, mas existe: somente como sujeito de direito, o artista faz da sua obra propriedade privada ou, o que é o mesmo, faz da criação seu meio de sobrevivência – trabalhando produtivamente ou não. Assim, sua suscetibilidade a esse tipo de pressão depende de uma série de fatores, que nem sempre estão claramente postos, e que, eventualmente, podem ser superados, mas o que importa, nesse ponto, é considerar que essa situação é inescapável – é uma tensão inerente à subjetivação moderna. O realismo, para Lukács, consiste justamente no fato de que esse tipo de problema possa ser de algum modo resolvido pelo próprio sujeito:

"um artista compartilha da 'falsa consciência' do seu tempo, da sua nação e da sua classe; mas, em certas circunstâncias, quando sua *praxis artística*

é confrontada com a realidade, pode despojar-se do mundo de seus preconceitos, e captar corretamente a realidade tal como essa se apresenta em sua autenticidade e profundidade. Pode fazê-lo em certas circunstâncias, mas não necessariamente." (grifo meu) (1972: 138)

A posição lukacsiana põe em relevo o papel da práxis na vida do artista, que pode ser tanto “artística” – no caso de Balzac, por exemplo –, quanto o engajamento político claro – como em Brecht (a despeito de suas longas polêmicas com Lukács): é requerido ao sujeito que tome uma posição em relação à heteronomia social burguesa, e, sendo o campo da arte um lugar privilegiado para a reflexão, é preciso travar aí também a luta de classes, para evitar que as obras sejam cooptadas e transformadas em instrumentos ideológicos. Adorno é bastante cético em relação a isso – na medida em que rejeite o voluntarismo, mesmo que transformador, já que se resvala na mesma lógica de instrumentalização – a dominação apenas tem sua polaridade invertida. Marcuse, por sua vez, também desconfia do engajamento na produção artística:

"O potencial político da arte está apenas em sua própria dimensão estética. Sua relação com a praxis é inexoravelmente indireta, mediada e frustrante. Quanto mais imediatamente política é a obra de arte, mais ela reduz o poder de confronto, de radicalidade, de estabelecer metas transcendentais de mudança. Nesse sentido, pode haver mais potencial subversivo na poesia de Baudelaire e Rimbaud que nas peças didáticas de Brecht." (tradução minha, OAJ) (1978: xii-xiii).

Nesse sentido, talvez, o verdadeiro teste de liberdade de expressão consista na possibilidade de se criar uma obra de arte que não ceda às expectativas do público e, assim, não se torne diretamente fruível, não se renda à espetacularização. O direito à manifestação livre da subjetividade está focado, sobretudo, no momento da recepção das pessoas, menos porque seja nesse momento que a resistência à arte se apresente, mas, especialmente, porque, no âmbito do fetichismo da mercadoria, é diante do julgamento externo que o caráter social da arte é apresentada – embora este caráter esteja posto na criação. Como argumenta Adorno,

"A objectivação da arte, que do exterior, da sociedade, constitui o seu feiticismo é, por seu turno, social enquanto produto da divisão do trabalho. Por isso, a relação da arte à sociedade não deve buscar-se predominantemente na esfera da recepção. Essa relação é anterior a esta e situa-se na produção. O interesse na decifração social da arte deve virar-se para esta produção em vez de se contentar com inquéritos e classificações dos efeitos, que, muitas vezes, por razões sociais, divergem totalmente das obras de arte e do seu conteúdo social objectivo. As reacções humanas às obras de arte são, desde tempos imemoriais, mediatizadas ao extremo e não se referem diretamente à coisa (*Sache*)" (1982: 256).

A fruição estética não pode servir de parâmetro para determinar a identidade entre a totalidade social e a subjetivação moderna. As determinações que aí estão implicadas são variadíssimas e de naturezas completamente diversas – daí a necessidade de uma teoria estética. Mas é importante ressaltar, nesse tocante, que a ideia (romântica) da liberdade de consciência total do artista é, de todo modo, uma *mistificação*. A determinação social está presente pelo fato inescapável de ser sujeito de direito. O que quero dizer é que a mediação crítica, obtida por meio de uma prática social congruente, pode tornar consciente, para o próprio sujeito, a sua condição na sociedade, mas, como visto, o fato de conhecer a situação não a torna transponível. Assim, toda criação, nessa sociedade, já nasce com a “marca” da mercadoria – é o elemento que gera a tensão interna que lhe torna eventualmente autêntica: foi objetivada como propriedade privada do autor e está fadada a entrar em circulação. Se a obra de arte, efetivamente, será fetichizada e espetacularizada ou se, ao contrário, irá se manter fora do mercado, isso é uma contingência, diz respeito a uma situação singular.

É exatamente por essa razão que *a divisão social do trabalho especificamente capitalista torna cada vez mais difícil a figuração do conteúdo*¹³³. A abstração na arte está diretamente relacionada com essa crescente impossibilidade, porque, diante das ilusões que são criadas no mundo das mercadorias, a mimese acéfala é com elas conivente e, eventualmente, ingênua. Lukács nota esse problema: “A criação artística (...), enquanto uma forma de reflexo do mundo exterior na consciência humana, está inserida na teoria geral do materialismo dialético (...) [e] a estética marxista combate firmemente qualquer espécie de naturalismo, qualquer tendência à mera reprodução fotográfica da superfície imediatamente perceptível do mundo exterior” (2009: 101-103)¹³⁴.

O progressivo abandono à figuração tradicional no campo da arte é uma questão objetiva. Não se trata de um movimento isolado, que corresponda a um grupo de artistas, que voluntariamente tenham planejado uma tal estratégia. Essa impossibilidade nasce em acordo com as novas tecnologias – a fotografia e o cinema têm um impacto tremendo, nesse sentido –, e, sobretudo, com o próprio aprimoramento da indústria¹³⁵, que produz em maior escala, com

133A propósito, Adorno vaticina que “Os antagonismos não resolvidos da realidade retornam às obras de arte como os problemas imanentes da sua forma. É isto, e não a trama dos momentos objectivos, que define a relação da arte à sociedade” (1982: 16).

134Vázquez, por outro lado, parece subscrever à questão da dominação da natureza, reforçando o elo teleológico: “Quando o artista entra em contato com a realidade, não a toma para copiá-la, mas para se apropriar dela, convertendo-a em suporte de uma significação humana” (1968: 114).

135Nesses termos, Thierry de Duve pergunta: “(...) numa sociedade industrializada, o saber-fazer específico, que nós chamamos pintura, poderia muito bem ser tornado inútil. A mecanização e a divisão do trabalho substituíram o artesão na maior parte de suas funções sociais e econômicas, por que poupariam eles o pintor?” (1989: 133).

maior diversidade e em melhor qualidade. Essa apropriação “científica” da realidade permitiu, com efeito, que a arte se tornasse esse “córner quase não vigiado” pela produção mercantil e, ao mesmo tempo, colocou a capacidade de produzir “beleza” contra a parede – hoje, a segunda natureza do homem é industrial. Em 1912, visitando o *Salon de la locomotion aérienne* (realizado em Paris), ao lado de Léger e Brancusi, Duchamp disparou a questão: “Painting is finished. Who can do better than that propeller?”¹³⁶. Mészáros, como que resumindo essa questão, diz que

“(…) Com o avanço da alienação, o isolamento do artista aumenta. Ele foi libertado de todos os vínculos contra os quais os artistas do Renascimento tiveram de lutar, mas só ao preço de sujeitar-se ao poder impessoal do mercado de arte. (...) os artistas no capitalismo estão condenados a ser 'marginais' (...) E o fato de 'a força galvano-química da sociedade' (dinheiro) dominar o seu trabalho significa que este último perde seu sentido direto e, sujeito às leis gerais da comercialização, torna-se um simples meio para um fim alheio. Para reconquistar o sentido de seu trabalho, o artista tem de romper com a interferência paralisadora do mercado de arte e estabelecer uma relação inerentemente artística com o seu público. O próprio público não é menos afetado pela comercialização generalizada do que o artista, o que torna a tarefa deste último duplamente difícil. (...) O artista tornou-se livre para escolher, sob todos os aspectos, o assunto-tema de suas obras, mas ao preço de dúvidas constantes sobre sua relevância. Um dos temas centrais da arte moderna é, de fato, o caráter problemático de obras criadas numa situação em que o artista é o 'alfa e o ômega' – e 'mede-se a si por si mesmo'. Assim, ironicamente, a liberdade que o artista tem de escolher o assunto-tema de sua obra se transforma numa restrição extrema, que traz uma repetição interminável de temas e problemas. E, para piorar ainda mais a situação, o caráter 'prosaico' da experiência cotidiana induz muitos artistas a procurar artifícios de todos os tipos, desde o *slogan 'l'art pour l'art'* (arte pela arte) até as várias formas de 'arte abstrata'” (2009: 185).

Ainda nesse cenário, também é preciso considerar os efeitos relacionados à distinção do trabalho intelectual e do trabalho manual. As tendências mais firmes na arte, a partir do século XX, são o abstracionismo e o conceitualismo; evidentemente, há, nessa perspectiva, um claro afastamento entre o artista e o cidadão “comum”, leigo. Como discuto no capítulo seguinte, as maneiras de se lidar com essa situação complexa foram (e têm sido) usualmente mal-sucedidas. A questão que se coloca, nessa altura, é: qual seria, então, o papel do artista, diante desses desafios (liberdade/conformação, pastiche/autenticidade, arte/política)?

É preciso alguma cautela para que esse tipo de posição não seja compreendida como uma espécie de dever moral em que o artista, nesse sentido, tenha de assumir algum tipo de compromisso social em relação à luta política de seu tempo. E, supondo que exista uma

136“A pintura está acabada. Quem pode fazer melhor que um propulsor?”. (ADES, Dawn et al., 1999: 69).

exigência objetiva por uma transformação radical da sociedade, em que isso impactaria a arte? Vázquez assevera que “toda arte autêntica, que se fez desde o romantismo a nossos dias, foi uma arte de costas, contra, à margem ou a despeito do capitalismo.” (1968: 197) e ressalta, ainda, que “ao falar da hostilidade do capitalismo à arte, Marx se refere, antes de mais nada, à redução implacável da produção artística às leis da produção material” (1968: 198). Conquanto não se deva negar frontalmente essa constatação (e nem, por outro lado, aceitá-la peremptoriamente), o fato é que ela pouco esclarece acerca de como se daria a participação política na arte. Seria autêntica qualquer manifestação contrária ao capitalismo? Como a seria uma *mediação propriamente artística* engajada?

Não há uma resposta exata para essa pergunta, embora não falem tentativas em satisfazê-la. Benjamin, por exemplo, transita entre a petição de Lukács e a radicalidade de Adorno. Não cede, simplesmente, à necessidade ontológica, mas não deixa de aplaudir a tomada de posição política na obra de arte. Nessa perspectiva, busca uma maneira de pensar a relação entre a arte e a política de uma maneira não instrumental, encontrando arrimo, inclusive, no seu entendimento sobre a história e sobre o próprio materialismo histórico. Em primeiro lugar, entendendo a arte como uma forma de produção social, chama-lhe a atenção as possibilidades estéticas que o desenvolvimento material da sociedade burguesa permite: novas técnicas e tecnologias – o que chama de novas “forças produtivas da arte”. Essas forças produtivas estão postas em função de certas relações sociais entre o artista e o público; em um dado momento do desdobramento das possibilidades técnicas, as novas artes entram em uma contradição tal com aquelas relações que elas acabam, finalmente, por ser revolucionadas, passando-se a um novo estágio de produção e percepção estéticas e dando vazão para outras conformações na relação entre o artista, a obra e o público. Essa proposta já estava delineada em 1934, quando argumenta, em seu célebre discurso “O artista como produtor”¹³⁷, que, ante às possibilidades modernas, os artistas autênticos deveriam se dedicar ao revolucionamento das próprias formas artísticas, estabelecendo tensões com as tradições e com a história. Essa tarefa está nas mãos do intelectual¹³⁸, mesmo o que provenha da burguesia, porque, dotado de formação, possui um “meio de produção” específico, que lhe permite, inclusive, trair sua classe

137Cf. BENJAMIN, 1987: 120 e ss.

138“(…) mesmo a proletarianização do intelectual quase nunca faz dele um proletário. Por quê? Porque a classe burguesa pôs à sua disposição, sob forma da educação, um meio de produção que o torna solidário com essa classe e, mais ainda, que torna essa classe solidária com ele devido ao privilégio educacional. Por isso, Aragon tem razão quando afirma, em outro contexto: 'o intelectual revolucionário aparece antes de mais nada como um traidor à sua classe de origem'. No escritor, essa traição consiste num comportamento que o transforma de fornecedor do aparelho de produção intelectual em engenheiro que vê sua tarefa na adaptação desse aparelho aos fins da revolução proletária.” (BENJAMIN, 1987: 135)

de origem e engajar-se na luta política. É nessa linha a reflexão que Benjamin busca provocar no artista:

“Consegue promover a socialização dos meios de produção intelectual? Vislumbra caminhos para organizar os trabalhadores no próprio processo produtivo? Tem propostas para refuncionalização do romance, do drama, da poesia? Quanto mais completamente o intelectual orientar sua atividade em função dessas tarefas, mais correta será a tendência, e mais elevada, necessariamente, será a qualidade técnica do seu trabalho. Por outro lado, quanto mais exatamente conhecer sua posição no processo produtivo, menos se sentirá tentado a apresentar-se como intelectual puro (*Geistiger*). A inteligência que fala em nome do fascismo deve desaparecer. A inteligência que o enfrenta, confiante em suas próprias forças miraculosas, há de desaparecer. Porque a luta revolucionária não se trava entre o capitalismo e a inteligência, mas entre o capitalismo e o proletariado.” (1987: 136)

No âmbito da reprodução técnica, avalia Benjamin, a obra de arte se tornou, pela primeira vez, efetivamente autônoma (1987: 171), quebrando sua “aura”¹³⁹ alienante. O impacto no tipo de interação entre o sujeito receptor e as tradições artísticas foi sensível: em um certo sentido, o presente desgarra-se da totalidade do passado, permitindo que as tradições sejam confrontadas. Assim, os sujeitos passam a ter nas mãos o poder de organizar o sentido histórico em acordo com as próprias experiências. O choque entre as novas manifestações artísticas e a história é, para Benjamin, uma categoria central na estética. Terry Eagleton, a propósito, explica que “a vida urbana moderna é caracterizada pela colisão de sensações fragmentadas e descontínuas, mas, enquanto um crítico marxista 'clássico' como Lukács veria esse fato como um indicador sombrio da fragmentação da 'unidade' do homem sob o capitalismo, Benjamin tipicamente descobre nele possibilidades positivas, a base de formas artísticas progressistas” (2011: 114).

Dessa maneira, o próprio artista, como *produtor*, pode ser um agente da revolução. Seria desejável que existisse um alinhamento temático entre o que produz e a transformação social, mas isso não é, de modo algum, um critério estético ou, mesmo, o elemento essencial ao seu engajamento na luta política. Na verdade, há um entendimento subjacente de que, na sua própria afirmação artística, o sujeito criador estaria comprometido com o tensionamento dos limites e, nesse sentido, seria autêntica a manifestação que visasse liquidar as amarras que são postas socialmente pela ordem burguesa. Há uma certa associação entre a prática que é

139Para Benjamin, trata-se do *hic et nunc* da obra de arte original: sua aura é o “conteúdo da autenticidade”, a história de suas transformações físicas e das “relações de propriedade em que ela ingressou” (1987: 167). “A autenticidade de uma coisa é a quintessência de tudo o que foi transmitido pela tradição, a partir de sua origem, desde sua duração material até o seu testemunho histórico”, avalia (1987: 168).

transgressora da totalidade e a suprassunção em formas mais elevadas, mais elaboradas, da forma artística e, nessa linha, o pensamento benjaminiano está em conformidade com parte da tradição do materialismo histórico. Marcuse, similarmente, enxerga um mesmo potencial desmistificador na dimensão estética:

Em virtude de sua forma estética, a arte é bastante autônoma *vis a vis* às relações sociais. Em sua autonomia, a arte tanto protesta contra essas relações quanto as transcende. Portanto, a arte subverte a consciência dominante, a experiência ordinária. (...) uma obra de arte pode ser chamada 'revolucionária' se, em virtude de sua transformação estética, ela representa, no destino exemplar dos indivíduos, a falta de liberdade prevaiente e as forças rebeldes, rompendo assim com a realidade social mistificada (e petrificada), e abrindo um horizonte de mudança (libertação)" (tradução minha, OAJ) (1978: x-xi).

Até onde entendo, entretanto, é preciso uma boa dose de cautela. Não se pode perder de vista que o progresso material burguês permitiu que as pessoas se tornassem, pela primeira vez na história, autônomas; contudo, esta autonomia se traduz na possibilidade de se alienarem como mercadorias e é precisamente nisto que consiste a ampliação infindável de suas necessidades (e, no limite, de sua subsunção à totalidade burguesa).

Pensando esta leitura que faço de Benjamin em analogia com o direito, talvez seja possível argumentar no sentido de que as diversas lutas sociais tensionem sempre os limites da compreensão concreta do que seja a igualdade formal. Assim, os movimentos sociais que buscam o reconhecimento na sociedade, na verdade, almejam, em termos pragmáticos, que a forma jurídica os abranja de maneira mais congruente com o tipo de desigualdade que enfrentam no dia-a-dia. Por exemplo, em função das atrocidades passadas (e, em boa medida, ainda presentes), a população negra, no Brasil, luta para que certas distorções sejam corrigidas: assim, após diversos embates, conseguem, institucionalmente, que seja implementado o sistema de cotas sociais para o acesso ao ensino superior. Apesar da aparência de que seja a lei que tenha criado esse mecanismo, na verdade, o que houve foi uma adequação do sentido social concreto da subjetividade jurídica. As diferenças eram tão gritantes e desproporcionais que se fez necessário, por meio da ação política, que a forma fosse redesenhada, passando a operar em outro nível após a institucionalização da conquista do movimento.

Em termos gerais, opera-se uma espécie de subsunção de um novo conteúdo à forma dominante. Seguindo o raciocínio, diante das novas possibilidades que são engendradas no seio da produção burguesa – no caso, o movimento negro deve a sua representatividade ao

fato de que, singularmente, muitos indivíduos conseguiram, por meio da relação social de intercâmbio mercantil, alguma autonomia (primordialmente econômica, mas também jurídica e política) para, assim, apresentarem, em termos coletivos, seus interesses –, as particularidades (as diversas categorias assalariadas, os vários movimentos sociais etc.) tensionam progressivamente a universalidade (a forma jurídica) para, eventualmente, revolucioná-la. Esse revolucionamento estaria ligado, talvez, ao esgarçamento mais radical do marco distributivo que é posto na mediação jurídica: quando as particularidades, simultaneamente, conseguirem representatividade suficiente para fazer valer seus interesses, a impossibilidade de subsunção do conteúdo à forma eventualmente encontraria seu limite – nesse momento, teria de ser superada em uma forma outra que pudesse dar conta dessa emancipação. Nessa situação, seria fundamental que houvesse algum tipo de coordenação entre as diversas partes, entre os vários grupos de interesse, mas de um tipo que não significasse o movimento mesmo da forma jurídica: ou seja, não poderia haver a atomização completa entre as particularidades, tendo em vista que, isso poderia abrir espaço para que uma nova hierarquização das necessidades tomasse lugar, com alguns movimentos sendo dominados por outros, prevalecendo a submissão de todos à forma jurídica.

De toda forma, a despeito da subjetividade jurídica ser uma condição objetiva, ainda hoje, cria-se. Cria-se valor estético. Contudo, isso em nenhuma medida pode soar como uma espécie de alento humanista. Muito ao contrário – até porque isso pode ser dito em relação ao trabalho. Talvez, a verdadeira questão seja saber se a arte ainda é possível, nesta sociedade. E, se for, é preciso examinar se alguma crítica verdadeira – *uma práxis crítica* – ainda é uma opção.

DIREITO E INDÚSTRIA CULTURAL

A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio.

Theodor Adorno e Max Horkheimer (1985: 128)

Não há indústria cultural sem que exista a mediação jurídica. E, por sua vez, penso que não seria nada exagerado afirmar que a mediação jurídica é naturalizada na sociedade muito em função da indústria cultural. O argumento que pretendo desenvolver aqui, no esteio do que já venho discutindo, é que, em primeiro lugar, não é necessário, nem na vida cotidiana e nem nas entranhas da produção capitalista, que as pessoas conheçam efetivamente a natureza do direito. O metabolismo social ocorre independentemente da consciência que dele se tenha e é, inclusive, nesse sentido que se pode falar em um fetichismo jurídico. A mistificação do direito, por sua vez, é confirmada não apenas nas experiências práticas do dia a dia; elas são também reforçadas pelos diversos mecanismos ideológicos presentes nos programas de TV, nos jornais, nas peças de teatro, nos livros, nos filmes, enfim, nas diversas manifestações artísticas. Daí que esse tipo de situação sedimenta a falsa consciência acerca do direito de uma maneira tal nos indivíduos, que eles passam a ter grandes dificuldades não só para compreender a natureza mesma do fenômeno jurídico, mas especialmente para imaginar um mundo distinto do que o mediado juridicamente ou livre das ilusões associadas à lei e aos órgãos de administração da Justiça. Por outro lado, no mesmo movimento, o processo de

reificação da arte, que consiste, grosso modo, na cooptação instrumental das formas artísticas, com vistas à realização de lucro, assume a configuração de uma cadeia de contratos, como expressão tanto da apropriação privada dos meios para produzir e difundir a arte e da própria obra, quanto a imposição da lógica do intercâmbio de bens na criação artística.

Como visto no capítulo anterior, toda obra de arte, na sociedade moderna, é potencialmente uma mercadoria e os artistas, sendo sujeitos de direito, gravam no coração de suas criações essa característica. Isto não quer dizer que todos os artefatos necessariamente sejam postos em circulação; porém, sendo esta uma condição social objetiva, isso significa que o desenvolvimento de uma indústria cultural é inevitável na sociedade moderna. Isso porque sua determinação primordial deriva diretamente da produção material capitalista, em que as atividades são desenvolvidas de modo essencialmente atomizado. Assim, de um ponto de vista singular, todos – capitalistas e trabalhadores – estão submetidos à concorrência, uns contra os outros. Do lado burguês, essa concorrência está imediatamente associada à realização do lucro que está potencialmente contido nas mercadorias produzidas; é fundamental que, no mercado, a venda aconteça ou, caso contrário, arca-se com o prejuízo. E, em termos gerais, todos precisam consumir as coisas necessárias à sua própria reprodução. Assim, de uma ponta a outra, existe a necessidade de encontrar a melhor equação entre utilidade, preço e disponibilidade, com vistas a, em um sentido universal, reproduzir a sociedade e suas forças produtivas. Assim, fabricantes e comerciantes tem de tornar suas mercadorias atrativas o suficiente para conseguirem o dinheiro dos consumidores, que, por sua vez, precisam fazer valer o máximo aquilo que conseguem trocando-se pelo salário. É nesse cenário que o mercado publicitário, progressivamente, acaba por apropriar-se de praticamente todas as formas artísticas. O apelo às sensações e à experiência é, na prática, mais eficaz que o apelo à frieza racional. Em linhas gerais, desde muito cedo, os profissionais da área notaram que, estimulando os sentidos das pessoas, poderiam alcançar resultados de venda interessantes.

Mas não é só isso. No bojo da diversificação vertiginosa de mercadorias e serviços que são diuturnamente produzidas e postas em circulação, as próprias formas artísticas não poderiam ser deixadas de lado. Além da possibilidade de apropriação das obras únicas, o desenvolvimento de meios de fixação de sons e imagens em escala industrial permite, como bem nota Benjamin, novas maneiras de expressão, mas, ao mesmo tempo, que elas se autonomizem enquanto produtos comercializáveis. Assim, assistiu-se, no século XX, à criação de uma espetacular indústria de entretenimento, que, em termos amplos, engloba seguimentos na área da música, do cinema, do teatro, da televisão etc. (esse movimento, aliás,

não se limita apenas à arte, mas, como a própria expressão cunhada por Horkheimer e Adorno sugere, a cultura, *lato sensu*; assim, outras áreas e expressões da vida, como a culinária, o turismo, as festas populares, os mitos e as lendas etc., todo o espectro cultural de um povo, nas sociedades modernas, também é submetido à lógica da mercadoria).

A necessidade de conquistar o consumidor, seja por meio do anúncio ou o *design* de um produto, seja pelo valor estético como valor de uso (no caso das obras de arte produzidas como mercadorias), é, por princípio, externa à criação artística. No entanto, na medida em se trate de uma determinação social – da mesma maneira em que o artista é sujeito de direito –, esta necessidade se “internaliza”; é nesse sentido a afirmação de que toda obra de arte nasça pressionada, sob tensão, no ambiente social, que lhe impõe a forma mercantil como condição de existência. Essa “internalização” está ligada a um primeiro fato, já comentado, de que o consumo se dá precipuamente *fora* do mundo do trabalho e, portanto, o confronto não é, certamente, a melhor maneira de comercializar um produto qualquer. Para o convencimento “sinestésico” do sujeito¹⁴⁰, é preciso lançar mão de estruturas que não lhe sejam agressivas ou que, especialmente, não lhe demandem mais esforço que o estritamente necessário. Assim, no campo da propaganda, onde as formas artísticas são utilizadas como mero suporte para atrair a atenção das pessoas, na quase totalidade das situações, não é absolutamente necessária nenhuma sofisticação, em termos estéticos, na criação – até porque o próprio valor estético não deveria se sobrepor ao processo de troca. E especificamente no campo artístico, as obras que entram em circulação também têm de ser elaboradas mediante certos padrões, para se ajustarem à compreensão ou ao gosto médio. Nesse tocante, aliás, é sintomaticamente difícil, inclusive, determinar como se dá o processo de criação de um bem cultural – se é a produção que determina o sucesso ou se a demanda do público é que condiciona a criação nesse sentido; na verdade, as articulações são mútuas, embora seja no momento da produção que essas questões sejam efetivamente consideradas.

Faço essas primeiras digressões para examinar aquilo que penso ser a principal “colaboração” da indústria cultural para a reprodução capitalista: por meio dela, procede-se à

140“A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui. O sentido constrangido à carência prática rude também tem apenas um sentido tacaño. Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento; poderia ela justamente existir muito bem na forma mais rudimentar, e não há como dizer em que esta atividade de se alimentar se distingue da atividade animal de alimentar-se. O homem carente, cheio de preocupações não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum; portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer humanos os sentidos do homem quanto para criar sentido humano correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural.” (MARX, 2009: 110-111)

construção de um ambiente social marcado pela passividade acrítica¹⁴¹. E, como venho tentando destacar, essa “qualidade” lhe é essencial; muito embora exista toda sorte de estratégias e tentativas de se controlar as variáveis envolvidas, a existência de uma indústria cultural não depende, propriamente, de nenhuma atuação voluntária: não se trata de uma versão moderna do *panem et circenses*. Da mesma maneira que as relações de troca não são apenas um ato isolado, a indústria cultural não é apenas uma justaposição de interesses singulares; há articulações importantes e a fundamental é a que diz respeito à produção social. A indústria cultural é indissociável da economia capitalista, porque surge especificamente para dar vazão aos imperativos da concorrência e, dessa maneira, porque os capitalistas exploram a arte e a cultura como instrumentos de realização de interesses comerciais, acabam criando, na totalidade, um sistema em que *as pessoas se relacionam apenas com fragmentos daquilo que já foi arte*.

Isso porque, em termos gerais, é necessário desconstruir analiticamente uma obra de arte para poder reconstruí-la nos termos adequados ao consumo das massas. Na música, por exemplo, suprimem-se as passagens mais complexas ou surpreendentes, que exijam do ouvinte uma formação específica ou um esforço de atenção e reflexão, em favor de passagens mais facilmente assimiláveis. A indústria fonográfica sempre teve na mídia – primeiro o acetato, depois o vinil e, finalmente, o CD¹⁴² – um fator limitante: o tempo de duração de uma obra. A música popular foi especialmente aproveitada nesse formato não por suas qualidades estéticas ou por sua “proximidade com o gosto do povo”, mas porque podia ser executada em

141 Não quero dizer que exista um mecanismo imediatamente causal entre a produção ideológica associada à indústria cultural e a base econômica. Na verdade, o que tento mostrar, brevemente, aqui, é que a origem econômica da indústria cultural e o que, por *essência*, cumpre-lhe desempenhar na sociedade. Esta “essência” é uma determinação social objetiva, hoje inescapável, que se soma, ora se sobrepondo, ora sendo sobreposta, aos demais mecanismos mistificadores (o fetichismo da mercadoria, o misticismo religioso, o conhecimento científico instrumental etc.). Sobre este aspecto, Lukács, em um outro texto, “Introdução aos escritos estéticos de Marx e Engels”, afirma que “É sabido que o materialismo histórico identifica na base econômica o princípio diretor; a lei determinante do desenvolvimento histórico. Do ponto de vista da sua conexão com o processo evolutivo do conjunto, as ideologias – e, entre elas, a literatura e a arte – aparecem unicamente como superestruturas, que só secundariamente determinam este processo. Desta constatação fundamental, o materialismo vulgar parte para a conclusão, mecânica e errônea, distorcida e aberrante, de que entre base e superestrutura só existe um mero nexo causal, no qual o primeiro termo figura apenas como causa e o segundo aparece unicamente como efeito. Para o marxismo vulgar, a superestrutura é uma consequência mecânica, causal, do desenvolvimento das forças produtivas. O método dialético não admite semelhante relação. (...) o materialismo histórico acentua com particular vigor o fato de que, num processo tão multiforme e estratificado como o é a evolução da sociedade, o processo total do desenvolvimento histórico-social se concretiza em qualquer dos seus momentos como uma intrincada trama de interações. (...) Quem quer que veja nas ideologias o produto mecânico e passivo do processo econômico que lhes serve de base nada compreenderá da essência e do desenvolvimento delas, e não estará representando o marxismo, mas uma imagem caricatural do marxismo.” (2009: 89-90).

142 O *Compact Disc* foi desenvolvido pela empresa japonesa Sony. Ante à necessidade de estabelecer o limite físico de tempo de execução comportado em um exemplar, optou por setenta e quatro minutos. O motivo? Trata-se do tempo médio necessário para executar a *Nova Sinfonia* de Beethoven.

aproximadamente três minutos – que era o limite físico dos compactos de vinil de sete polegadas, que se tornaram padrão de mercado a partir dos anos 1950 –, facilitando, inclusive, a sua difusão por meio do rádio e da televisão, um maior número de inserções de anúncios comerciais. A esse propósito, Adorno chama a atenção para o fato de que a possibilidade de apropriação da música se dá, precisamente, no desmembramento das partes, na decomposição que visa inculcar as passagens de assimilação mais simples. “Uma sinfonia de Beethoven, executada e ouvida, enquanto totalidade, espontaneamente, jamais poderia tornar-se propriedade de alguém”, argumenta. Contudo, sintomaticamente, “a pessoa que no metrô assobia triunfalmente o tema do último movimento da *Primeira Sinfonia* de Brahms, na realidade relaciona-se apenas com suas ruínas” (2000: 132).

Como a indústria cultural tem de agir precipuamente sobre o tempo de folga do trabalhador, a tentativa de atraí-lo se dá também pela afirmação de valores sociais que já estejam sedimentados no corpo social ou que com eles sejam articuláveis; para tanto, uma das estratégias mais usuais é a apropriação dos costumes e tradições culturais. Aliás, é nisso que reside o voluntarismo, o gerenciamento, dos “órgãos administradores” – as empresas e as autoridades, institucionais ou não: a busca de estratégias que permitam maiores lucros. Mas o que lhes foge completamente do controle é o fato de que, nesse caminho, o efeito *incidental* é a *desconstrução estética* da arte: por meio do reducionismo simplificador e da repetição (variando, claro, em cada forma artística), acabam por aniquilar quase completamente as possibilidades de reflexão que a estética, como vim debatendo, ainda pode proporcionar. Mas o fator verdadeiramente decisivo nesse processo está ligado ao fato de que o momento em que o trabalhador não está ocupado com a operação enfadonha, estranhada, própria do trabalho, é o mesmo em que ele é estimulado sensorialmente por formas artísticas que não lhe exigem praticamente nenhuma reflexão ou esforço. *Isso resulta em uma grave associação entre o prazer e a superficialidade estética*¹⁴³. Em outros termos, o que se reforça é a ligação entre a passividade acrítica e o entretenimento, de modo que as formas artísticas, progressivamente,

143 “[A diversão] (...) é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo. Mas, ao mesmo tempo, a mecanização atingiu um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre a sua felicidade, ela determina tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa senão as cópias que reproduzem o processo de trabalho. O pretensão conteúdo não passa de uma fachada desbotada; o que fica gravado é a sequência automatizada de operações padronizadas. Ao processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio. Eis aí a doença incurável de toda diversão. O prazer acaba por se congelar no aborrecimento, porquanto, para continuar a ser um prazer, não deve mais exigir esforço e, por isso, tem de se mover rigorosamente nos trilhos gastos das associações habituais. O espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve toda reação: não por sua estrutura temática – que desmorona na medida em que exige o pensamento – mas através de sinais. *Toda ligação lógica que pressuponha um esforço intelectual é escrupulosamente evitada.*” (grifo meu) (ADORNO e HORKHEIMER, 1985: 128).

deixam de se prestar para a reflexão. Também não se pode perder de vista que essa mesma dinâmica se expande para outras áreas da “cultura”: ela assume um aspecto essencialmente positivo, na medida em que preenche o tempo livre com atividades que são concretamente distintas do trabalho. Assim, também associa-se o produto cultural ao entretenimento, à diversão – são as atividades lúdicas que se desenvolvem além das horas do trabalho. Mas, de um ponto de vista lógico, boa parte dessas atividades assume formas bastante próximas às laborais e envolvem algum tipo de intercâmbio de mercadorias. O mesmo pode ser dito sobre boa parte da arte “esvaziada”¹⁴⁴ da indústria cultural: seus esquemas reproduzem aqueles do ambiente do trabalho, os mesmos valores, os mesmos dilemas¹⁴⁵.

Diante dessa situação, entretanto, considero necessário repetir: *esses efeitos são incidentais*, porquanto o objetivo que se expressa na forma da indústria cultural é o lucro. Assim, trata-se de uma multiplicidade de casos singulares, que, na totalidade, *faz de tais efeitos os mais relevantes, em termos ideológicos*. Evidentemente, não há, em termos concretos, uma “indústria cultural”, como um ente que organiza uma determinada maneira de dominação ideológica. Mas, derivando das relações sociais de produção, as formas específicas pelas quais os valores, os costumes, as tradições e os artefatos são tornados bens culturais somente podem ser conhecidas na totalidade que perfazem. Assim, só se conhece de fato a indústria cultural em função da crescente incapacidade de articulação das forças sociais, do desprezo à história e à crítica contrastadas com a consolidação de circuitos culturais comerciais altamente lucrativos, o estabelecimento de uma constelação de estrelas e celebridades, a viva celebração de estilos de vida e a valorização de produções artísticas de caráter estético bastante questionável. E, nesse contexto, o fato de que um indivíduo compreenda os processos em que esteja envolvido não o livra dos grilhões que lhe são postos socialmente¹⁴⁶. “(...) a

144“*As obras que sucumbem ao fetichismo e se transformam em bens de cultura sofrem, mediante este processo, alterações constitutivas* (grifo meu)”, argumenta Adorno (2000: 81). “Tornam-se depravadas”, assevera. A impossibilidade de organização dos conteúdos em função do que chama de “achados” – o destacamento, por razões de consumo, de partes das obras –, impede a remissão à sua totalidade enquanto artefatos artísticos; assim, aparecem, tal qual a sociedade, como coisas atomizadas, desprovidas de vínculos e articulações que permitam a apreensão de seu sentido unitário.

145Guy Debord argumenta que “Na fase primitiva da acumulação capitalista, 'a economia política só vê no proletário o operário', que deve receber o mínimo indispensável para conservar sua força de trabalho; jamais o considera 'em seus lazes, em sua humanidade'. Esse ponto de vista da classe dominante se inverte assim que o grau de abundância atingido na produção de mercadorias exige uma colaboração a mais por parte do operário. Subitamente lavado do absoluto desprezo com que é tratado em todas as formas de organização e controle da produção, ele continua a existir fora dessa produção, aparentemente tratado como adulto, com uma amabilidade forçada, sob o disfarce de consumidor. Então, o humanismo da mercadoria se encarrega dos 'lazes da humanidade' do trabalhador, simplesmente porque agora a economia política pode e deve dominar essas esferas como economia política. Assim, 'a negação total do homem' assumiu a totalidade da existência humana.” (2011: 31-32)

146“O mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural. A velha experiência do espectador de cinema, que percebe a rua como um prolongamento do filme que acabou de ver, porque este pretende ele

cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança”, argumentam Adorno e Horkheimer (1985: 113). “A unidade evidente do macrocosmo e do microcosmo demonstra para os homens o modelo de sua cultura: a falsa identidade do universal e do particular”. A análise dos teóricos de Frankfurt prossegue contundente:

“A barbárie estética consoma hoje a ameaça que sempre pairou sobre as criações do espírito desde que foram reunidas e neutralizadas a título de cultura. *Falar em cultura foi sempre contrário à cultura*. O denominador comum 'cultura' já contém virtualmente o levantamento estatístico, a catalogação, a classificação que introduz a cultura no domínio da administração. Só a subsunção industrializada e consequente é inteiramente adequada a esse conceito de cultura. Ao subordinar da mesma maneira todos os setores da produção espiritual a este fim único: ocupar todos os sentidos dos homens da saída da fábrica, à noitinha, até a chegada ao relógio do ponto, na manhã seguinte, com o selo da tarefa de que devem se ocupar durante o dia, essa subsunção realiza ironicamente o conceito da cultura unitária que os filósofos da personalidade opunham à massificação.” (grifo meu) (1985: 123).

A inclusão social proporcionada pelo consumo de mercadorias só faz acentuar esse cenário. Em sua raiz, estão, de um lado, a individualização proporcionada pelo trabalho assalariado – a liberdade de consumo – e, de outro, a divisão social do trabalho e os imperativos da realização do lucro. Com o progresso econômico, torna-se cada vez mais ampla a oferta de bens e serviços, de modo que a questão da renda pessoal ou familiar passa a assumir uma importância muito maior – porquanto mais imediata – que a condição de classe. Seria de se supor que, em um ambiente onde todos parecem ser átomos independentes uns dos outros, imperasse o caos. Pode-se, claro, argumentar, com correção, que as pessoas dependam de seus trabalhos e precisem da renda que o salário lhes garante. Também é necessário apontar que a violência exercida pelo Estado, ainda que de forma difusa, tem grande participação na manutenção da ordem; isso é certo. Mas, por outro lado, é fundamental perceber que a “cultura” aparece, no campo ideológico, como uma espécie de vínculo fundamental entre os sujeitos. As aspas, aqui, indicam precisamente a questão levantada por Adorno e Horkheimer: essa “cultura” é falsa consciência e, sobretudo, falsa *coincidência* entre o um e o todo – é, na verdade, uma imposição da própria organização social *particular* burguesa, que *aparece* como totalidade social.

Ora, a mercantilização das tradições, evidentemente, faz com que as práticas

próprio reproduzir rigorosamente o mundo da percepção quotidiana, tornou-se a norma da produção. Quanto maior a perfeição com que suas técnicas duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna hoje obter a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985: 118)

reputadas como tradicionais imediatamente deixem de sê-las. Mas a imposição de uma identidade cultural por meio do mercado parece ser algo natural *da mesma maneira* que parece ser natural que os mais preparados ganhem mais no mercado de trabalho. Ou seja, no trabalho e na vida cultural, a lógica da relação social econômica prevalece. Por essa razão, em arrimo às reflexões de Adorno e Horkheimer, é possível também invocar Guy Debord, que, por sua vez, argumenta que “a negação real da cultura é a única coisa que lhe conserva o sentido”, na medida em que “a crítica da cultura se apresenta unificada: porque domina toda a cultura – seu conhecimento e sua poesia –, e porque ela já não se separa da crítica da totalidade social. É essa *crítica teórica unificada*, e apenas ela, que vai ao encontro da *prática social unificada*.” (grifo meu) (2011: 135).

A sociedade moderna é notoriamente cindida, para além do que qualquer mediação ideológica poderia jamais falsear. Essa situação transparece no campo artístico. A fruição estética “livre” – no sentido da autonomia da obra de arte (em relação, por exemplo, à religião ou à política) – torna-se plausível para quem possa pagar por ela. Essa possibilidade é intrinsecamente econômica porque a arte “séria” demanda um tipo específico de formação – nesse sentido, a história mostra que o público para esse tipo de manifestação sempre foi bastante restrito. Ao mesmo tempo, aquilo que se poderia chamar de “arte popular” – as práticas espirituais que surgem em conformidade com as atividades sociais das classes subalternas (como os cânticos, as rimas, os jogos etc.) também estão, no contexto da mercantilização, sendo dragadas para o grande circuito da “cultura” (no sentido da indústria, que tudo uniformiza, por meio do mercado). As formas artísticas “autênticas”, assim, são permanentemente confrontadas pelas formas “leves”. Adorno e Horkheimer, a propósito, argumentam que

“A arte ‘leve’ como tal, a diversão, não é uma forma decadente. Quem a lastima como traição do ideal da expressão pura está alimentando ilusões sobre a sociedade. A pureza da arte burguesa, que se hipostasiou como reino da liberdade em oposição à práxis material, foi obtida desde o início ao preço da exclusão das classes inferiores, mas é à causa destas classes – a verdadeira universalidade – que a arte se mantém fiel exatamente pela liberdade dos fins da falsa universalidade. A arte séria recusou-se àqueles para quem as necessidades e a pressão da vida fizeram da seriedade um escárnio e que têm todos os motivos para ficarem contentes quando podem usar como simples passatempo o tempo que não passam junto às máquinas. A arte leve acompanhou a arte autônoma como uma sombra. Ela é a má consciência social da arte séria. O que esta – em virtude de seus pressupostos sociais – perdeu em termos de verdade confere àquela a aparência de um direito objetivo. (...) A pior maneira de reconciliar essa antítese é absorver a arte leve na arte séria ou vice-versa.” (1985: 126-

Mas, de fato, nesse confronto, a arte “séria”, “autêntica”, vem diuturnamente perdendo terreno e nada indica que possa, ao menos em um futuro próximo, retomá-lo. A questão é que, no âmbito da reificação de todas as camadas da vida, mesmo os estratos mais iluminados da classe burguesa vêm perdendo espaço. A educação institucionalizada¹⁴⁷ é, quando muito, eminentemente produtivista, no sentido de que sirva precipuamente para preparar a força de trabalho às tarefas necessárias para a produção de riquezas. Além disso, o próprio caráter “libertário” do capital colabora para que as tradições – mesmo aquelas baseadas na família – sejam permanentemente tensionadas e, dessa maneira, ante à crescente incapacidade de reflexão crítica, mesmo no campo da estética, o cenário não é dos mais animadores. No que diz respeito especificamente aos mecanismos operados pela indústria cultural, o mais usual está em depositar sobre os produtos culturais e artísticos as esperanças de uma conciliação entre a humanidade e a natureza. O que há de mais típico nesse discurso é o apelo ao caráter civilizatório que o espírito educado, versado na arte e ciente de seu ambiente cultural, possui. Esse tipo de valor, que é diuturnamente defendido nas tribunas da mídia, é incutido em cada peça de teatro, em cada filme, em cada exposição de quadros renascentistas que se realiza. Chega-se ao ponto, mesmo, de se promulgar, em forma de norma jurídica, um direito à educação, que contemple o acesso às artes e à cultura, além, claro, das diversas políticas públicas (e dotações orçamentárias) destinadas à realização desse valor na sociedade. Mas, como expressa Guy Debord (2011), todo esse ambiente cultural é fetichizado na forma de espetacularização da realidade¹⁴⁸.

Adorno aponta, nesse sentido, que “o princípio do 'estrelato’¹⁴⁹ tornou-se totalitário”,

147Hauser, por sua vez, comenta que “O problema não consiste em confinar a arte ao horizonte atual das grandes massas, mas em ampliar o horizonte das massas tanto quanto possível. O caminho para uma apreciação autêntica da arte passa pela educação. Não a simplificação violenta da arte, mas o treinamento da capacidade de julgamento estético é o meio pelo qual se pode impedir a constante monopolização da arte por uma pequena minoria. Também neste caso, como em todo o campo da política cultural, a grande dificuldade está em que toda e qualquer interrupção arbitrária do desenvolvimento esquiva-se ao verdadeiro problema, ou seja, cria uma situação em que o problema não se apresenta e, portanto, simplesmente adia a tarefa de encontrar uma solução. Dificilmente se encontrará hoje qualquer caminho praticável que conduza a uma arte primitiva e, no entanto, valiosa. A arte genuína, progressiva, criativa só pode significar hoje em dia uma arte complexa. Nunca será possível que todas as pessoas derivem dela igual deleite e apreciação, mas a participação das massas nessa fruição pode ser ampliada e aprofundada. As condições prévias para o abrandamento do monopólio cultural são, sobretudo, econômicas e sociais. Não podemos fazer outra coisa senão lutar pela criação dessas condições.” (2000: 992).

148“Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de *espetáculos*. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação. (...) O espetáculo apresenta-se ao mesmo tempo como a própria sociedade e como *instrumento de unificação*.” (DEBORD, 2011: 13-14)

149Nesse sentido, também é possível pensar com Guy Debord: “Considerado em sua totalidade, o espetáculo é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente. (...) É a afirmação onipresente da

indicando que opera-se, assim, uma espécie de inversão entre o sucesso e o seu reconhecimento. Com os investimentos maciços que são necessários para fabricar um produto cultural de sucesso, quando o intento é alcançado, resta sempre a dúvida sobre o que efetivamente ocorreu, se talvez (como provavelmente seja) não teria sido o próprio valor econômico valorizando a si mesmo. Esse é um fenômeno usual tanto nas formas mercantilizadas quanto na arte séria. Além disso, a notoriedade que é obtida pelo sujeito em função do sucesso torna-se capital para um novo sucesso – isso não está, evidentemente, ligado à criação artística em si, não diz respeito à forma artística imanente, mas, sim, aos resultados socialmente quantificáveis obtidos pela obra “externamente” (audiência, lucratividade, premiações etc.). Como diz Adorno, no “panteão dos best sellers”, encontra-se o aplauso ao próprio dinheiro que fabrica o sucesso: “a rigor, o consumidor idolatra o dinheiro que ele mesmo gastou pela entrada num concerto de Toscanini” (2000: 78). O chamado “sistema das artes”¹⁵⁰, que chancela o que pode ser qualificado como “arte autêntica”, é composto, obviamente, por pessoas e instituições com grandes interesses econômicos em jogo. Quando galerias e museus¹⁵¹ abrem espaços para que os artistas criem dentro de suas dependências, contando com seu apoio material, é preciso considerar que tipo de relação está sendo estabelecida. Quando grandes bancos patrocinam projetos culturais ou quando os governos abrem mão de certas receitas fiscais para incentivar o investimento na área da cultura, é mais que necessário estabelecer discussões críticas para compreender o impacto desse tipo de situação na própria feitura das obras. E sobretudo, quando as exposições de “arte séria” são bastante bem-sucedidas economicamente, seria de se perguntar sobre o que, efetivamente, está acontecendo na sociedade: se se trata de uma nova fase histórica, em que as

escolha já feita na produção, e o consumo que decorre dessa escolha.” (2011: 14-15).

150Empregando a linha de argumentação proposta por Mandel (para explicar o capitalismo tardio), em que o acúmulo de riquezas que é propiciado tecnologicamente é investido para combater a tendência de queda da taxa de lucros, levando ao capitalismo monopolista, Rosalind Krauss avalia que o movimento, no mundo das artes, é similar: a estratégia de tornar o museu uma instituição no mercado, que comercializa mercadorias específicas para um público específico – não sendo, propriamente, uma indústria no sentido produtivo – conduz a uma centralização e à tecnologização das operações, ao controle crescente dos recursos na forma de objetos de arte que puderem entrar rápida e eficientemente em circulação e busca pela ampliação do *market share*. O museu, então, tende a ampliar seus “estoques” (adquirindo mais “mercadorias”), a criar mais “canais de venda” e fazer de seu acervo um mecanismo de alavancagem econômica (valorizando-o no sistema das artes e, posteriormente, oferecendo-o como garantia de operações de crédito). Fatalmente, o museu “industrializado” terá muito mais em comum com outras áreas da indústria do entretenimento – como a Disneylândia. “Assim”, vaticina Krauss, “ele estará lidando mais com mercados de massa que mercados de arte e com experiências de simulacros mais que urgências estéticas” (1990:16).

151Ronaldo Brito explica que nos países centrais do capitalismo, a fetichização da arte desenvolveu um mecanismo de financiamento de certa produção artística e remodelou, então, o papel de museus e galerias, além de permitir a consolidação de um “sistema das artes”. Ou seja, nos mercados de arte “maduros”, sedimentou-se um processo onde o investimento na produção de um artista (com o envolvimento da instituição e da crítica) possibilita a realização de lucro na circulação mercantil (por meio de galerias e *marchands*) (BRITO et al, 2001: 185 e ss.).

peças, possuidoras de uma formação humanista que lhes cria o apetite para alimentar a alma, estão em condições efetivas de se envolverem em um debate estético de alto nível (o que implicaria que estivessem em condições de fazer a própria crítica social) ou se a arte autêntica é apenas um veículo para que as pessoas “aplaudem o próprio dinheiro” – o que, evidentemente, parece ser o caso.

Aliás, as palmas para o dinheiro são também celebrações para sua condição de sujeitos de direito. No campo da indústria cultural, o que está permanentemente em jogo é a conformação forçosa do particular ao universal, é a falsificação da identidade cultural como vínculo entre os sujeitos que entre si trocam mercadorias. Trata-se de uma espécie de síntese ideológica da sociedade burguesa, porquanto acolha em si desde os mitos até as técnicas de dominação científicas e abranja os fetichismos e as ilusões sensorialmente provocadas, perenemente. O argumento insidioso que está presente em cada bem cultural é o da satisfação a uma urgência humana, da mesma maneira que a mercadoria é valor de uso para quem a compra. Assim como a comida que se compra no restaurante repõe sangue, músculos e nervos gastos nas atividades do dia, a experiência gastronômica, que o mesmo dinheiro oferece, abre a possibilidade de conciliação entre o espírito etéreo e a materialidade bruta. O mesmo poderia ser dito sobre o ávido leitor de romances, que gasta seu vinténs em uma respeitável biblioteca, ou sobre os viajantes, que rodam o mundo em busca de experiências culturais diversas. Pode-se, na verdade, utilizar o conteúdo que se quiser, os exemplos que parecerem mais adequados, porque são muitos e diversificados. A questão, em todos esses casos, é que, nas condições sociais que estão postas, o que sempre resta afirmado é o nexo entre a satisfação de necessidades humanas e a troca de bens. Então, pouco importa se o enólogo realmente enriquece a si, como pessoa, ou se simplesmente se embriaga; nada muda se a sensibilidade de alguém foi tocada pelas sequências inovadoras do Cinema Novo ou se as cenas foram rechaçadas por olhos que esperavam estímulos mais violentos; não interessa se Adorno detesta as modulações de nota que Charlie Christian produz em sua guitarra ou se o jazz foi uma maneira efetiva de se combater o preconceito racial.

O que quero dizer é que a ampliação da sensibilidade ou, como Marx, nos anos 1840, diria, a “humanização dos sentidos humanos”, é um aspecto completamente contingente na lógica cultural da sociedade moderna. Mas, mais do que isso, é algo que somente pode ser alcançado *singularmente*: na totalidade social, o que prevalece é o aspecto abstrato da forma pela qual se consegue a mercadoria cultural. E é justamente nesse sentido que a inversão fetichizante opera mais uma vez. Como, na dimensão estritamente individual, torna-se

possível, por uma articulação improvável de inúmeras variáveis, que algumas pessoas experimentem uma condição próxima àquela idealisticamente presente no “ser genérico”, o aparato da indústria propala a universalidade dessa condição. Não se trata de algo irrazoável: o axioma (falacioso) é que, havendo igualdade de condições, todos podem alcançar esse patamar, ainda que por meios individuais. O que se celebra é a igualdade jurídica, a equivalência entre todas as vontades – e, assim, no melhor espírito burguês, atribui-se *exclusivamente* a um problema atávico o eventual fracasso na formação “humana” de alguém, já que a cultura está toda aí, “à disposição”. Ao mesmo tempo, é por essa mesma razão que se torna tão fácil aplaudir o espetáculo, porque se reverencia a própria lógica da vida em que se está inserido; o reconhecimento, pela inteligência, de como as coisas funcionam em maneiras objetivas está conectado à satisfação do sujeito em dominar um objeto. Nessa experiência estética, o que sai confirmada é a consciência atomizada. E o direito a apropriar-se dos elementos culturais necessários para forjá-la.

CONCLUSÃO

OU “À GUIA DE CONCLUSÃO”

A questão fundamental, nesse trabalho, era mostrar que a teoria estética poderia servir à crítica do direito – objetivo que, bem ou mal, imagino ter alcançado. Mas, uma vez indicada a viabilidade de um tal tipo de reflexão, que poderia eu elencar, a essa altura, a título de conclusões desta tese? Escolhi apontar algumas sínteses de conteúdos que foram pensados ao longo do texto, mas que não compõem, propriamente, um todo “orgânico”; ao menos, não no sentido de perfazerem uma espécie de totalização que confira um mesmo significado às demais partes do escrito. Vamos a elas:

i. em primeiro lugar, creio que tenha conseguido demonstrar que *a identidade imediata entre direito e normatividade jurídica está ligada à uma percepção equivocada da realidade social*. Não quero com isto afirmar que as regras não sejam elementos jurídicos, mas, sim, que elas são, precipuamente, um *fenômeno derivado da relação social específica* que é o direito. Sem que se tenha isto em conta, a tendência é que se alimente uma falsa expectativa acerca das possibilidades que o direito pode oferecer na luta política por transformações sociais radicais.

ii. Os juristas tradicionais fetichizam a relação jurídica na forma de um sistema de normas e, especialmente, como uma ciência específica porque partem de uma noção hipostasiada de “sociedade”. Tomando-a como uma *justaposição de indivíduos iguais por natureza*, têm, necessariamente, de compreender o direito a partir dos atos singulares, das

condutas individuais. Como assumem que a igualdade como dogma, permanecem incapazes de apreender a dinâmica do metabolismo social burguês; logo, não captam o que há de estrutural na juridicidade. Pachukanis, por sua vez, por partir da crítica marxista da economia política – pôde, assim, examinar o direito “de fora”, percebendo-o em sua amplitude.

iii. Se o ordenamento jurídico é uma manifestação concreta – mas, sobretudo, derivada – do direito, seria possível atuar juridicamente *contra* o capital ou a sociedade burguesa? Diante de todo o exposto até aqui, parece claro que não: afinal de contas, se o direito é, efetivamente, uma *relação social específica*, própria da estrutura social, não serviria de instrumento de transformação desse mesmo sistema. Em primeiro lugar, é preciso pontuar que considerar o direito instrumentalmente implica ter de divisar o “bom” direito do “mau direito”, tendo por critério uma noção de “justiça” – algo que é manifestamente problemático. Mas, mais que isso, é preciso considerar a forma jurídica. Em um tribunal, somente podem comparecer sujeitos de direito. O próprio magistrado é o Estado na forma “sujeito de direito” – afinal, sua vontade é limitada pela esfera de direitos que integram o patrimônio das partes. As decisões aí tomadas alcançam apenas a esfera dos sujeitos de direito. Logo, o poder da autoridade judiciária está limitado ao aspecto distributivo da propriedade. De plano, fica claro, qualitativa e quantitativamente, a impossibilidade de se emancipar uma classe por meio de decisões judiciais.

iv. Mas, então, que fazer? Será o caso de deixar tudo de lado e conformar-se com os limites impostos? Não haveria no direito um papel estratégico a ser cumprido? Bem, parto do pressuposto de que a emancipação da classe trabalhadora depende de práticas contestatórias regulares e, assim, julgo importante que, diuturnamente, que elas ocorram – mas mais pela necessidade de debate e tomada crítica de posição. Em certa medida, talvez seja o caso de afirmar que, se os juristas tiverem nas mãos a possibilidade de fazer algo de “bom” para a vida de um excluído, que o façam. Que tomem esta *diretiva moral* como regra geral de atuação. Porém, *não façam dela um símbolo de luta política*. Que favoreçam o socialmente mais fraco, mas que, se realmente decidirem tomar parte no conflito contra o capital, que deixem claro, em suas petições e sentenças, que *não estão fazendo mais que manter o estado de coisas*. Que, no combate às bases do sistema, esclareçam, em seus argumentos e fundamentações, que, por mais parciais que elas sejam, *isto não rompe, de modo algum, com a igualdade formal, com o jurídico*. Que, para colaborar estrategicamente para a emancipação de classe, procedam desta maneira, cientes de que, *ao fazê-lo, nada contribuirão, de fato, para o fim da exploração capitalista* e que, portanto, provavelmente estarão arriscando-se por uma satisfação de cunho

idealista. Em suma, que não fundamentem sua atuação contra o sistema na atividade profissional, porque, ao fazê-lo, acabarão por acobertar pontos nevrálgicos da luta de classes. Não são os juristas que devem atuar contra o estado de coisas atual, mas, sim, as pessoas, que deixam de lado seus códigos de leis – mesmo que momentaneamente –, e assumem seu papel na vida política. Pessoas que, se estiverem realmente engajadas com os demais trabalhadores, se associam entre si e com outros para promover a crítica radical ao capitalismo, como um movimento não-institucionalizado. Que fomentam, como cidadãos, o debate e a reflexão sobre os problemas estruturais da sociedade moderna.

*

v. Diz Marx que “toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (1988c2: 253)¹⁵². Ora, o conhecimento científico – como maneira de pensar a totalidade – é o modo pelo qual seria possível resolver o descompasso entre a consciência das pessoas e a realidade. Entretanto, a própria produção capitalista se apropria do conhecimento científico¹⁵³ e o aplica a seu favor, tornando-se mais eficiente economicamente. Nesse sentido, a ciência é uma projeção do próprio sujeito, para quem a objetividade, no contexto da exploração burguesa, parece promanar *imediatamente* da própria matéria: essa inversão acontece porque o *conhecimento científico cooptado pelo capital revela seu caráter social quando é economicamente útil*. Assim, a própria ciência se torna um entrave para a compreensão da totalidade social; o pensamento, no intercâmbio mercantil, é travado. Por tudo isso, o que Marx chama de “ciência” não é a objetividade abstrata, que parece decorrer naturalmente do mundo, mas, sim, a mediação da crítica, que luta contra a sua própria ilusão. É justamente por esse motivo que a práxis desempenha um papel tão importante no marxismo – o exercício do “puro” pensar é insuficiente para dar conta do mundo. *Se o fetichismo fosse um problema meramente teórico, seria resolvido na filosofia*. Então, a primeira auto-reflexão deve indicar a própria historicidade da ciência, no sentido de que seja ela um fenômeno que surge em um dado momento da vida social, em função de certos arranjos na produção material. Assim, é preciso ter em tela que a dominação dos recursos naturais, que está diretamente relacionada com o esclarecimento, *não pode ser pensada apenas como uma espécie de forma abstrata de “metabolismo social”*. A questão é mais

152A este respeito, vide ainda HEGEL, *A ciência da lógica*, §§ 112, 113, 114 e 115. (HEGEL, 1995: 221).

153“Com o desenvolvimento do sistema econômico, no qual o domínio do aparelho econômico por grupos privados divide os homens, a autoconservação confirmada pela razão, que é o instinto objectualizado do indivíduo burguês, revelou-se como um poder destrutivo da natureza inseparável da autodestruição. (...) A razão pura tornou-se irrazão, o procedimento sem erro e sem conteúdo.” Cf. ADORNO, Theodor, e HORHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*, p. 89.

complexa: o exame das condições sob as quais a objetividade científica se identifica com o poder social diz respeito à modernidade e, talvez, não seja válido, mesmo “cientificamente”, universalizar esse “modelo” para outros tempos históricos.

vi. As opções políticas que se apresentam no atual momento, a meu ver, não oferecem a possibilidade de se tratar da oposição entre capital e trabalho como se fora uma contradição entre pólos homogeneamente distintos. Não é preciso muito esforço para se notar que a noção de classe é confrontada diuturnamente, na medida da expansão do mercado e da variedade aparente de mercadorias. Pretender, assim, que, automaticamente, o proletariado se reconheça enquanto tal ou que os trabalhadores produtivos tomem consciência da exploração a qual estão submetidos, não passa de ingenuidade ou de um reducionismo bárbaro. Como seria possível alinhar em um *front* revolucionário um professor, um operário, um lixeiro e um gerente de loja? Que há de *empiricamente* igual entre eles, de modo que se reconheçam *imediatamente* como trabalhadores explorados? Nada. Para compreender que estão do mesmo lado, é preciso a mediação crítica, que, infelizmente, por ação da indústria cultural e do automatismo pragmático que a divisão social do trabalho burguesa impõe, vem se tornando cada vez mais difícil de ser empreendida. Não quero com isto dizer – repito! – que não haja mais proletariado ou que as classes sociais tenham desaparecido (ou perdido a centralidade). Muito ao contrário. Mas, em nome de uma contraditória “ortodoxia marxista”, não julgo correto confinar o mundo do trabalho, em toda a sua variedade e amplitude, a três ou quatro características conceituais, pretensos “universais concretos”, para fomentar um projeto político que, essencialmente, ainda que não se reconheça como tal, seja voluntarista e moralista. E, confirmando, de certa maneira, o diagnóstico adorniano, o espaço para um debate como este tem sido exíguo, sobretudo no âmbito dos movimentos sociais e (o que não chega a surpreender) na academia.

*

vii. A relação que existe entre o indivíduo concreto e sua condição social de sujeito de direito é similar à de Dorian Gray e o seu retrato. Gray, no convívio com todos, apresenta-se sempre o mesmo – na verdade, aparece como um Adonis, um protótipo da perfeição burguesa –, passando incólume às agruras da existência; seu retrato, escondido dos olhos dos outros, é quem acumula as marcas e deformações que a vida social impõe aos homens. Ora, parece-me lícito pensar em Dorian Gray como o próprio sujeito de direito – o homem livre, racional,

proprietário de si, inclinado ao hedonismo ínsito ao mundo das mercadorias. E, de outra monta, a pessoa real, cuja vontade se expressa nos bens, seria o seu retrato, que, estando além da compreensão imediata dos demais, personifica todas as mazelas que uma sociedade como a moderna produz. O sujeito de direito é, na verdade, o retrato não-identitário do homem: a igualdade entre o indivíduo e sua condição social é falsa – ela é violentamente imposta na ordem social burguesa, porquanto derive da propriedade privada e do fato de que as pessoas tenham de participar do intercâmbio de mercadorias para sobreviverem. Nesse sentido, creio que uma das virtudes desta tese tenha sido precisamente mostrar que, entre a dialética negativa de Adorno e a posição pachukaniana, existe uma notável congruência, embora seja muito provável que jamais tenham sequer tomado conhecimento um do outro. O elo de ligação entre ambos é a crítica inarredável da filosofia do sujeito. Aliás, não deixa de ser bastante interessante que a proximidade entre Adorno e Pachukanis também possa ser observada no fato de que Kant seja um dos grandes “interlocutores” do teórico alemão e Kelsen – um neokantiano – seja o do jurista soviético. É provável que Adorno concordasse com a tese de que a forma jurídica deva ser liquidada tão logo a sociedade burguesa desapareça, embora fosse bastante difícil que Pachukanis aderisse às posições de Adorno quanto à política e à luta de classes.

viii. De um certo modo, a principal questão que está presente em uma *teoria social*, como a que imagino que seja possível formular a partir da estética, diz respeito ao problema da identidade forçada entre o universal e o particular, sob o signo do capitalismo. A tensão que está presente na arte autêntica – tenha sido ela produzida na modernidade ou recuperada pelo sistema – resulta exatamente dessa situação: como expressão particular, a obra de arte somente se universalizaria enquanto falasse algo sobre todos. O viés da estética ontologizante – cuja melhor representação é o realismo lukacsiano – parte precisamente dessa possibilidade, uma vez que encontra na noção de “atividade” uma raiz comum entre o trabalho e a criação artística. Contudo, a mimetização universal de uma sociedade como a atual somente pode acontecer como ideologia ou – o que é o mesmo – arbitrariamente. Uma arte que expressasse a condição social de todas as pessoas é necessariamente falsa porque indicaria a possibilidade da solução do “dilema do sujeito”: resolveria o problema da auto-destruição inerente à racionalidade moderna, porque implicaria a dominação integral da natureza pelo pensamento. Do mesmo modo, uma “teoria total” é antes uma ilusão burguesa que, propriamente, uma teoria. Como Marx mostrou em todas as suas obras, a crítica tem de enfrentar abertamente todas as tentativas de naturalização dos fenômenos sociais: tem de

rechaçar de plano a possibilidade de identificação imediata entre o universal e o particular.

ix. A compreensão da dinâmica do fetichismo é fundamental para examinar a construção das ideologias. No caso especificamente jurídico, a cada ato na vida civil, reforça-se positivamente o aspecto da igualdade entre as pessoas. A experiência singular imediata alimenta a ilusão de que a autonomia da vontade seja, efetivamente, o motor social primordial. Mas é preciso adicionar um outro dado importante a essa constatação: como Adorno e Horkheimer argumentam, a consolidação de uma indústria cultural – algo que Marx não pode ver – confere um novo sentido à fabricação das mistificações burguesas. A “sensualização” da propriedade privada e do processo social de troca – digo, o recurso ao estímulo sensorial, a cooptação da arte e da cultura como instrumentos de convencimento ou como mercadorias – diuturnamente elimina as possibilidades de reflexão crítica na sociedade. Seja porque alcança o cerne psíquico das pessoas, seja porque dissemina ideias e valores particulares como sendo universais, a indústria cultural é, hoje, um movimento asfixiante. *Não pode, contudo, tornar-se total*, pelo mesmo motivo que invalida uma oposição total ao sistema.

x. Por outro lado, nos filmes, nas novelas, nos romances, enfim, nas narrativas que são comercializadas como cultura, o conteúdo que resta afirmado é sempre harmônico: os finais felizes, os problemas que se resolvem nos desfechos. O que se propõe, repetidamente, é que a justiça sempre prevalece e, sobretudo, que todos são iguais, por essência. Esse apelo das tramas que são veiculadas e que são apreendidas nas estruturas conscientes das pessoas – e, por essa razão, podem ser objetadas mais facilmente – é, no entanto, apenas o aspecto mais superficial do problema. A forma artística é, nesse sentido, um mero suporte para esse tipo de conteúdo. Nessa lógica, o que se vende é a conciliação, que é, no entanto, apresentada na forma de música, de livro ou de vídeo etc.. Assim, em primeiro lugar, é preciso atentar para o fato de que *a forma artística é subsumida na forma mercadoria por meio do direito*. Afinal, a troca tem de ser necessariamente mediada juridicamente. E, por outro lado, a arte tornada mercadoria afirma não apenas a justiça da troca: aponta para a conciliação entre o homem e sua natureza como uma mera questão racional.

BIBLIOGRAFIA

- ADES, Dawn et al. "Dry art, the 'retinal shudder' and the planning of the Large Glass". In: *Marcel Duchamp*. London: Thames and Hudson, 1999
- ADORNO, Theodor W.. *Dialética negativa*. Traduzido por Marco Antonio Casanova. Revisão técnica de Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. *Experiência e criação artística – paralipómenos à Teoria estética*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa (Portugal): Edições 70, 2003.
- _____. *Filosofia da nova música*. Traduzido por Magda França. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. "O fetichismo na música e a regressão da audição". In: *Adorno – textos escolhidos*. Traduzido por Luiz João Baraúna. Revisão de João Marcos Coelho. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- _____. *Teoria estética*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa (Portugal): Edições 70, 1982.
- ADORNO, Theodor W., e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos*. Traduzido por Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ALVES, Alaôr Caffé. *Estado e ideologia – aparência e realidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental – nas trilhas do materialismo*

- histórico*. Traduzido por Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ANTUNES, Ricardo. *O caracol e sua concha – ensaios sobre a nova morfologia do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- BAUGARTEM, Alexander Gottlieb. *Estética – a lógica da arte e do poema*. Traduzido por Mirian Sutter Medeiros. Petrópolis (RJ): Vozes, 1993
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura – Obras escolhidas, vol. I, 3ª ed.*. Traduzido por Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BERMAN, Marshall. *Aventuras no marxismo*. Traduzido por Sonia Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *O direito na pós-modernidade (e reflexões frankfurtianas)*, 2ª ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- _____. “A prestação de justiça na sociedade de massas: ensaio sobre estética, cultura e justiça em tempos pós-modernos”, in: *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v. 101, jan./dez. 2006, pp. 381-402.
- BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico – lições de filosofia do direito*. Compilado por Nello Morra. Traduzido por Márcio Pugliese, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.
- BRITO, Ronaldo, e LIMA, Sueli de. *A experiência crítica*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- CASALINO, Vinicius Gomes. *O direito e a mercadoria*. São Paulo: Dobra, 2011.
- CORREAS, Óscar (org.). *El outro Kelsen*. Cidade do México (México): Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- CORREIA, Marcus Orione Gonçalves. “O postulado da razoabilidade e o Direito do Trabalho”, in: *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v. 101, jan./dez. 2006, pp. 231-258.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Traduzido por Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- DUVE, Thierry de. *Résonances du readymade*. Nîmes (França): J. Chambom, 1989
- EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Traduzido por Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2010.
- _____. *Marxismo e crítica literária*. Traduzido por Matheus Corrêa. São Paulo: Unesp, 2011.
- EDELMAN, Bernard. *O direito captado pela fotografia*. Traduzido por Soveral Martins e Pires

de Carvalho. Coimbra (Portugal): Centelha, 1976.

ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Traduzido por Rubens Eduardo Faria. São Paulo: Centauro Editora, 2005.

ENGELS, Friedrich, e KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. Traduzido por Livia Cotrim e Márcio Brilharinho Naves. São Paulo: Boitempo, 2012.

FISCHER, Ernst. *A necessidade da arte*, 9ª ed.. Traduzido por Leandro Konder. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

FROMM, Erich. *Conceito marxista do homem*, 2a. ed.. Traduzido por Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.

GIANNOTTI, José Arthur. "Dialética futurista e outras demãos" in: *Revista Novos Estudos – CEBRAP*, nº 57, julho de 2000, pp. 59-79.

GILISSEN, John. *Introdução histórica ao direito*, 4a. ed.. Traduzido por A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. Lisboa (Portugal): Calouste Gulbenkian, 2003.

GRAHAM, Gordon. *Filosofia das artes – introdução à estética*. Traduzido por Carlos Leone. Lisboa (Portugal): Edições 70, 1997.

GRESPLAN, Jorge. *O negativo do capital*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

_____. *Marx*. São Paulo: Publifolha, 2008.

HART, Herbert Lionel. *Ensaio sobre teoria do direito e filosofia*. Traduzido por José Garcez Ghirardi e Lenita Maria Rimoli Esteves. Revisão técnica de Ronaldo Porto Macedo Jr. e Leonardo Gomes Penteado Rosa. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

_____. *O conceito de direito*, 4ª ed.. Traduzido por A. Ribeiro Mendes. Lisboa (Portugal): Calouste Gulbenkian, 2005.

HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. Traduzido por Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de estética*, vol. I, 2a. ed.. Traduzido por Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, volume I – A ciência da lógica*. Traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do espírito*, 5a. ed.. Traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. *Filosofia da história*. Traduzido por Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UnB, 1995.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Traduzido por Daniela Botelho B. Guedes. São Paulo: Ícone, 2009.

KASHIURA JUNIOR, Celso Naoto. *Crítica da igualdade jurídica – contribuição ao pensamento jurídico marxista*. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

KELSEN, Hans. *O que é justiça?*, 2ª ed.. Traduzido por Luís Carlos Borges e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 1998

_____. *Teoria geral das normas*. Traduzido por José Florentino Duarte. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1986.

_____. *Teoria geral do direito e do Estado*. Traduzido por Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Teoria pura do direito*, 5ª ed.. Traduzido por João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *The communist theory of law*. Nova Iorque (EUA): Frederick A. Praeger, Inc., 1955.

KOSIC, Karel. *Dialética do concreto*, 7ª ed.. Traduzido por Célia Neves e Alderico Toríbio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

KRAUSS, Rosalind. “The cultural logic of the late capitalist museum” in: *October*, vol. 54. Cambridge: The MIT Press. Outono de 1990, pp. 3-17.

LIMA, Martonio Mont'Alverne Barreto. “Subdesenvolvimento e Constituição dirigente: uma possível abordagem materialista”, in: LIMA, Martonio Mont'Alverne Barreto, e BELLO, Enzo (coord.). *Direito e marxismo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, pp. 299-315.

LUKÁCS, György. *Arte e sociedade – escritos estéticos – 1932-1967*. Traduzido por Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

_____. *Introdução a uma estética marxista – sobre a particularidade como categoria da estética*, 2ª ed.. Traduzido por Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

_____. *Ontologia do ser social – Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Traduzido por Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1972.

_____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social – questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. Traduzido por Lya Luft e Rodnei Nascimento. Revisão técnica de Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização – uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, 6ª ed.. Traduzido por Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

_____. *Razão e revolução – Hegel e o advento da teoria social*, 5ªed.. Traduzido por

Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

_____. *The aesthetic dimension – toward a critique of marxist aesthetics*. Boston (EUA): Beacon Press, 1978.

MARX, Karl. *Capítulo VI inédito de O capital – resultados do processo de produção imediata*, 2a. ed.. Traduzido por Klaus Von Puchen. São Paulo: Centauro, 2004.

_____. *Contribuição à crítica da economia política*, 2ª ed.. Traduzido por Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Traduzido por Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. *Crítica do programa de Gotha*. Traduzido por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *Grundrisse – manuscritos econômicos de 1857-1858 – esboços da crítica da economia política*. Traduzido por Mario Duayer e Nélcio Schneider, com a colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Traduzido por Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. *O capital – crítica da economia política*. 3 vols (vol. I, t. 1: “1988a1”, t. 2: “1988a2”; vol. II: “1988b”; vol. III, t. 1: “1988c1”, t. 2: “1988c2”). Traduzido por Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

_____. “Troca, igualdade e liberdade” in: *Cadernos de pesquisa marxista do direito*, nº 1, Traduzido por José Carlos Bruni. São Paulo: Outras Expressões, 2011, pp. 183 e ss..

_____. *Teorias da mais-valia – História crítica do pensamento econômico (Livro 4 de O capital)*, vol. 1. Traduzido por Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

MARX, Karl, e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã – crítica da mais recente filosofia alemã, em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas – 1845-1846*. Traduzido por Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Cultura, arte e literatura – textos escolhidos*. Traduzido por José Paulo Netto e Miguel Makoto Cavalcanti Yoshida. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. *A sagrada família – ou A crítica da Crítica crítica – contra Bruno Bauer e consortes*. Traduzido por Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *Manifesto comunista*. Organização e introdução de Osvaldo Coggiola. Traduzido por Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

- MASCARO, Alysso Leandro. *Filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2010.
- MELO, Tarso de. *Direito e ideologia*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Traduzido por Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *O poder da ideologia*. Traduzido por Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Para além do capital – rumo a uma teoria da transição*. Traduzido por Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2009.
- MIAILLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*, 2a. ed.. Traduzido por Ana Prata. Lisboa (Portugal): Estampa, 1994.
- MUSSE, Ricardo. "Elementos da crítica de Adorno a Kant" in: *dois pontos*, Curitiba/São Carlos, vol. 4, n. 1, p. 201-215, abril, 2007, pp. 201-216.
- NAVES, Márcio Brilharinho. *Marxismo e direito – um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo, 2000.
- _____. (org.). *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*. Coleção Idéias 8. Campinas/SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.
- PACHUKANIS, Evgeny Bronislanovich. *Teoria geral do direito e marxismo*. Traduzido por Silvio Donizete Chagas. Revisão de Helena Stella de Faria, Maria A. Marins e Maria Clara de Faria. São Paulo: Acadêmica, 1988.
- PASUKANIS, Evgeny Bronislanovich. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Traduzido por Paulo Bessa. Rio de Janeiro: Renovar, 1989.
- PEDROSA, Mário. *Forma e percepção estética – textos escolhidos II*. Organizado por Otília Arantes. São Paulo: EDUSP, 1995.
- _____. *Mundo, homem, arte em crise*. Organizado por Aracy Amaral. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- PERELMAN, Chaïm, e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação – a nova retórica*. Traduzido por Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PORTO, Mário Moacyr. "Estética do direito" in: *Revista dos Tribunais*. São Paulo, vol. 69, n. 541, p. 11-16, nov. 1980.
- POULANTZAS, Nicos. *O estado, o poder, o socialismo*. Traduzido por Rita Lima. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- RABAY, Gustavo. "Direito e Estética: Arte e Retórica em Mário Moacyr Porto" in: *Revista da UNIFE*. João Pessoa, v. XIII, p. 56-65, 2005.

- RADBRUCH, Gustav. *Introdução à ciência do direito*. Traduzido por Vera Barkow. Revisão técnica de Sérgio Sérulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- RAINERI, Jesus. *A câmara escura – alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001.
- READ, Herbert. *A educação pela arte*. Traduzido por Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ROSS, Alf. *Direito e justiça*. Traduzido por Edson Bini. Prefácio ed Alaôr Caffé Alves. Revisão técnica de Alysso Leandro Mascaro. Bauru/SP: Edipro, 2000.
- SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem – numa série de cartas*. Traduzido por Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- STUTCHKA, Piotr. *Direito de classe e revolução socialista*, 3ª. Traduzido por Emil von München. São Paulo: Sundermann, 2009.
- SUASSUNA, Ariano. *Iniciação à estética*, 10ª ed.. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *As ideias estéticas de Marx*. Traduzido por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- VIGOTSKI, L. S.. *Psicologia da arte*. Traduzido por Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- WIEACKER, Franz. *História do direito privado moderno*, 2ª ed.. Traduzido por Antonio Manuel Hespanha. Lisboa (Portugal): Calouste Gulbenkian, 1967.

RESUMO

Direito e estética – para uma crítica da alienação social no capitalismo é uma tese que se alinha às obras de Karl Marx e de Evgeny Pachukanis. Partindo do entendimento de que a teoria estética é um *locus* privilegiado para a crítica social, busca nela elementos para a crítica do direito. Analisa a especificidade histórica do direito, com a aproximação entre a forma mercadoria e a forma jurídica. Aborda o problema da mistificação do direito e da ideologia jurídica. Examina a teoria jurídica tradicional e suas implicações. Discute o fenômeno que o autor denomina “*regressão do indivíduo*”, em alusão ao problema da “*regressão da audição*” que Adorno, em um famoso ensaio, constatou, no campo da música e da indústria cultural. Na segunda parte, examina, propriamente, a *estética como teoria social* e, assim, finalmente, promove, de maneira mais aprofundada, a *crítica do direito a partir do debate artístico*. Aborda a proximidade entre a teoria pachukaniana e a dialética negativa de Adorno e, nesse sentido, também observa alguns aspectos ontológicos que estão presentes na estética marxista-lukacsiana. Mostra o vínculo entre a posição essencialista e as teorias jusracionalistas, de modo a esclarecer outros elementos que corroboram a ideologia jurídica e se que se infiltram nas estratégias políticas emancipatórias. Analisa problemas da criação artística e da indústria cultural, sob a perspectiva do direito.

Palavras-chave: sujeito de direito – estética – Pachukanis – Marx – Adorno

ABSTRACT

Law and aesthetics - for a critique of social alienation under capitalism is a thesis affiliated to the works of Karl Marx and Evgeny Pachukanis. Based on the understanding that aesthetic theory is a *locus* for social criticism, the author searches for critical elements towards law. It analyzes the historical specificity of law, with the rapprochement between commodity form and legal form. It addresses the problem of mystification of law and legal ideology. It examines the traditional legal theory and its implications. It discusses the phenomenon that the author calls "regression of the individual", in allusion to the problem of "regression of listening" that Adorno, in a famous paper, diagnosed in the field of music and cultural industry. The second part examines aesthetics and social theory and thus ultimately promotes a more thoroughly criticism of the law from the artistic debate. It discusses the proximity between Pachukanis theory and Adorno's negative dialectics and, also points out some ontological aspects present in the marxist aesthetics of Lukács. It clarifies other elements that support the legal ideology and political strategies in class struggle. It analyzes problems concerning artistic creation and cultural industry from the perspective of law.

Keywords: subject of law – aesthetics – Pachukanis – Marx – Adorno

RÉSUMÉ

Droit et l'esthétique - pour une critique de l'aliénation sociale sous le capitalisme est une thèse qui est affilié à l'œuvre de Karl Marx et Evgeny Pachukanis. A partir de la compréhension que la théorie esthétique est un lieu de critique sociale, elle cherche à éléments critiques de la droite. Analyser la spécificité historique du droit, avec le rapprochement entre la forme marchandise et forme juridique. Aborde le problème de la mystification de la loi et de l'idéologie juridique. Examine la théorie juridique traditionnelle et ses implications. Aborde le phénomène que l'auteur appelle la «régression de l'individu», en faisant allusion au problème de la «régression de l'écoute» que Adorno, dans un célèbre *paper*, dans le domaine de la musique et de l'industrie culturelle. La deuxième partie examine lui-même, l'esthétique et la théorie sociale, et donc favorise finalement plus à fond, la critique de la loi du débat artistique. Discute de la proximité entre la théorie du Pachukanis et la dialectique négative d'Adorno et, par conséquent, relève certains aspects ontologiques qui sont présents dans l'esthétique marxiste-lukàcsienne. Montre la relation entre la position et les théories essentialistes jusracionalistas, afin de préciser d'autres éléments qui soutiennent l'idéologie que les stratégies juridiques et politiques infiltrer émancipatrice. Analyse les problèmes de la création artistique et de l'industrie culturelle du point de vue du droit.

Mots-clés: sujet de droit - esthétique - Pachukanis - Marx - Adorno