UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE DIREITO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEORIA GERAL DO DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

ÉTICA, FILOSOFIA DO DIREITO E CRÍTICA: ENTRE O MARXISMO E A PÓS-MODERNIDADE

Silvio Julio da Silva
Orientadora: Profª. Lídia Reis de Almeida Prado

VERSÃO ORIGINAL
SÃO PAULO
2011

Prof. Dr. João Grandino Rodas
Reitor da Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Antonio Magalhães Gomes Filho
Diretor da Faculdade de Direito

Prof. Tit. José Eduardo Campos de Oliveira Faria
Chefe do Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito

Profª. Associada Monica Herman Salem Caggiano
Presidente da Comissão de Pós-Graduação
SILVIO JULIO DA SILVA

ÉTICA, FILOSOFIA DO DIREITO E CRÍTICA:
ENTRE O MARXISMO E A PÓS-MODERNIDADE

Tese apresentada à Faculdade de Direito – Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientadora: Profª. Lídia Reis de Almeida Prado

VERSÃO ORIGINAL

SÃO PAULO

2011

Silva, Silvio Julio da

Ética, Filosofia do Direito e Crítica: Entre o Marxismo e a Pós-Modernidade / Silvio Julio da Silva. -- São Paulo, 2011.

Tese (doutorado) -- Programa de Pós-Gradução em Direito. Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.

Área de Concentração: Direito.

Orientadora: Lídia Reis de Almeida Prado

Descritores: 1. XXXX 2. XXXX 3. XXXX 4. XXXX

CDD – ___.__

Aos meus pais,

ALBINA BUENO SILVA E

MARCÍLIO JULIO DA SILVA.

À esposa YOSHIKO

e aos filhos RICARDO E TATIANA

.

AGRADECIMENTOS

À Professora Doutora Lídia Reis de Almeida Prado, por aceitar ser a orientadora deste trabalho.

Ao Professor Doutor Alaôr Caffé Alves, pela leitura e proveitosos comentários sobre este estudo.

Ao Professor Doutor Alysson Leandro Mascaro, pelas sugestões apresentadas e pela constante atenção no seu atendimento.

“A pós-modernidade, também pode-se dizer, traz o reencantamento do mundo...”

ZYGMUNT BAUMAN

RESUMO

Vivemos, atualmente, uma grande crise econômico-financeira que afeta alguns países do mundo ocidental. Zygmunt Bauman escreveu *A ética pós-moderna* há mais de duas décadas, denunciando a crise ética que já existia naquela época. Aliás, a própria noção de crise, segundo Bauman, havia mudado de referência semântica, de algo relativo a critério para algo que não vai bem. Tal mudança data da Revolução Francesa acompanhando o desenvolvimento do capitalismo.

A expressão "pós-modernidade" e, depois, "modernidade líquida", de que Bauman se utiliza decorre das transformações sociais resultantes do grande progresso tecnológico mundial e, que, nos últimos anos, faz com que tenhamos de viver sempre nos adaptando a transformações de formas de vida cada vez mais efêmeras. Essa denúncia de Bauman coincide com dois aspectos importantes do marxismo: de um lado, uma irracionalidade excludente do modo de produção capitalista, inclusive com a imagem da cobra devorando seu próprio rabo. De outro, a denúncia da Escola de Frankfurt, quanto à razão instrumental.

Contrariamente à Escola de Frankfurt, que admitiu entre seus membros considerações psicanalíticas, como as contribuições de Eric Fromm, Wilhelm Reich e Herbert Marcuse, Bauman não mencionou a psicanálise entre suas considerações. Tal fato é estranho em razão de conceituação da moral, como decorrente de uma pulsão interna do indivíduo, resultante do face a face com outra pessoa. Outro aspecto não contemplado por Bauman foi a não referência à filosofia da práxis, própria do marxismo.

Ao criticar os filósofos e os juristas, por tentarem aprisionar a realidade cambiante em fórmulas fixas, Bauman perde a referência. Afinal, para ele os seres humanos são ambivalentes (bons e maus); os fenômenos morais são irracionais; a moralidade é aporética. Tese que defende. Por outro lado, faltaram considerações, como as de que o homem, ao modificar o mundo, modifica a si próprio, assim a práxis cria uma nova realidade e uma nova moral.

Palavras-chave: _____, _____, _____, _____

ABSTRACT

This research thesis aimed to: … .

Nowadays, we are passing throught a huge economics and finantial crisis that affects some countries from the called Ocidental World. Zygmunt Bauman has written *Postmodern ethics* more than twodecades ago denunciating ethical crisis that already existed at that time. More, the concept of crisis itself, according to this author, had changed from a semantic reference of something related to judgment to something the meaning became to something that is wrong, is not right. This inversion came along the French Revolution and followsthe development of capitalism.

The expression "post-modernity" and latter "liquid modernity", that the polish writteruses, are decurrent from the social changes caused by the great technical development. It forces us to live in constant changes to new ways of life, each time more ephemeral. Thus denunciation coincides with two important aspects of Marxism: the unreasonable productive way of capitalism shown by the picture of the snake eating its own tail. On the other hand, it denounces the School of Frankfurt regarding to the instrumental reason.

School of Frankfurt, that admitted psychanalitic contributions, as the ones from Eric Fromm, Wilhelm Reich and Herbert Marcuse, in opposition to that, Bauman didn't brought up psichanalisys. This is weird because of his concept of morals as resulting from the internal drive from the person when dealing to each other. Another aspect not mencioned by him was the praxis philosophy from Marxism.

Bauman got lost when criticizing philosophers and jurists for trying to aprisionate the dynamic reality intosthatic formulas. If the human beings arebad or good. The moral phenomenon are irrational, and morality is contradictory. According to him, on the other hand, ther's not enough considerations as that the man when changing the world, at same time changes themselves, this the praxis creates a new reality and a new moral.

Bauman criticizes philosophers and jurists for trying to consider reallity in a prestablish model but not give anything back. For him human beings are good and evil; the moral phenomenon are irrational; moral is contradictory. When changing the world men change themselves. The praxis creates a new morality and a new world.

Keywords: _____, _____, _____, _____

RIASSUNTO

Viviamo attualmente una grande crisi econômica finanziaria che attinge alcuni paesi del mondo occidentale. Zigmunt Buaman scrisse “Ética post moderna” da circa due decenni denunciando la crisi etica che giá esisteva in quell’epoca. Inoltre, la propria nozione di crisi, secondo Bauman, aveva cambiato di significato e significava qualcosa che non andava bene. Tale inversione risale alla Rivoluzione Francese e accompagna lo sviluppo del capitalismo .

L’espressione “post nodernitá” e dopo “modernitá liquida” che Bauman si utilizza, provengono dalle trasformazioni sociali risultanti del grande processo tecnologico sperimentato dal mondo e che negli ultimi anni, fa in modo da dover vivere sempre adattandoci alle trasformazione sociali delle forme della vita sempre piú effimere. Questa denuncia di Bauman coincide con due punti di vista importanti del marxismo: da un lato una irrazionalitá del modo della produzione capitalista, come esempio l’immagine del serpente divorando la sua stessa coda. Dall’altro lato, la denuncia della Scuola di Frankfurt sulla ragione strumentale.

Contrariando la Scuola di Frankfurt che permise tra i suoi membri considerazioni psicanalitiche come le contribuizioni di Eric Fromm, Wilhelm Reich e Herbert Marcuse, Bauman non ha citato la psicanalisi nelle sue osserazioni. Tale fatto é strano in virtú del concetto della moralitá come proveniente da una pulsazione interna dell’individuo risultante del viso a viso con un’altra persona. Un’altro aspetto non considerato da Bauman é stato il non riferimento alla filosofia della prassi, tipica del marxismo.

Al criticare i filosofi e i giuristi per voler imprigionare la realtá cambiante con formule fisse, Bauman perde la rotta.Infine, se gli esseri umani sono ambivalenti (buoni e cattini), i fenomeni morali sono irrazionali; la morale é segnata dal conflitto e dal dubbio. É la tesi che difende. Dall’altro lato mancarono considerazioni come quelle dell’uomo che al modificare il mondo modifica e se stesso, cosi come la prassi crea una nuova realtá e una nuova morale.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....3

1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA: UMA INTRODUÇÃO 5

2 A FILOSOFIA DO DIREITO EM MARX 20

2.1 A filosofia da práxis.....20

2.1.1 A consciência comum da práxis 22

2.1.2 Esboço histórico da consciência filosófica da práxis.....24

2.1.3 Rumo à reivindicação plena da práxis humana 28

2.1.4 Convergência e divergência marxista sobre a práxis.....30

2.1.5 A práxis como categoria filosófica central do marxismo 30

2.1.6 A concepção de práxis em Hegel.....31

2.1.7 A concepção de práxis em Feuerbach.....37

2.1.8 A concepção de práxis em Marx.....45

2.2 Materialismo histórico 55

2.3 Materialismo dialético 56

2.4 O direito em Marx.....60

3 ESCOLA DE FRANKFURT E TEORIA CRÍTICA.....67

3.1 Teoria tradicional e teoria crítica 69

3.2 A teoria crítica.....72

3.3 A dialética do esclarecimento: conceito de esclarecimento.....73

3.4 As relações entre a ciência, as artes, a fé e a cultura.....76

3.5 A autoconservação, a menoridade do gênero e as possibilidades de emancipação 78

4 A PÓS-MODERNIDADE E A TEORIA DE BAUMAN.....82

4.1 Ética e moral 89

4.2 O dilema ético 90

4.3 Pós-modernidade – modernidade sem código ético.....91

4.4 A universalidade ilusória 92

4.5 Moralidade antes da liberdade 93

4.6 Racionalizando o impulso moral.....99
4.7 História da estrutura e contraestrutura 100
4.8 Espaços sociais.....101
4.9 O estranho junto à porta 101
4.10 O mito de Prometeu 107
4.11 Abordagem do tema da pós-modernidade 113
4.12 Pós-modernidade.....115
4.13 Bauman e a ética 120
4.14 Bauman, o direito e o marxismo 122

5 RETOMANDO CONSIDERAÇÕES BASILARES DOS AUTORES ESCOLHIDOS 127
5.1 A psicanálise e a Escola de Frankfurt 131
5.2 O inconsciente para Jung 136
5.3 Arquétipos.....140
5.4 O pensamento de Zoja 141
5.5 Alienação social e a ideologia.....143
5.6 Ideologia e inconsciente.....148
5.7 Ideologia e direito 150

CONSIDERAÇÕES FINAIS 153

CONCLUSÃO.....155

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 169

INTRODUÇÃO

Este estudo propõe-se a perquerir a ética, a moral e o direito na fase atual da sociedade capitalista neoliberal, em tempos da chamada pós-modernidade.

A escolha do tema da racionalidade e da irracionalidade presentes na ética, na moral e no direito adveio de um percurso de leituras. Foram reflexões a partir dos textos indicados no cursos sobre

ética, em Ética, Direito e Pós-modernidade, e sobre a Escola de Frankfurt, Aspectos da Dialética do Esclarecimento, além dos textos sugeridos pelos professores dos cursos e por professores que orientaram este estudo.

De todas as leituras feitas e preleções a que assistimos em cursos, acabamos fazendo uma relação de autores que para a referida investigação sobre o tema nos pareceu mais consistente como referencial teórico.

Portanto, fizemos uma escolha: uma teoria filosófica clássica ou uma teoria crítica? Optamos pela teoria crítica. Como será apresentada nos capítulos, a teoria marxista, por exemplo, parte da teoria filosófica clássica para avançar em uma análise que a aprofunda e aponta as suas contradições.

Em se tratando de visão abrangente e crítica do capitalismo, depreendemos da teoria de Marx categorias que nos permitiram pensar a ética, a moral e o direito, levando em consideração aspectos contraditórios, conflituosos e antagônicos. Da atual sociedade capitalista. São elas: a divisão social e técnica do trabalho, a contradição, a alienação, a ideologia, a historicidade e a práxis. Essas, as mais relevantes.

Outro aspecto da teoria crítica de Marx que nos chamou a atenção é que os fenômenos naturais e sociais têm que ser investigados nas suas múltiplas determinações, razão pela qual a ética, a moral e o direito devem ser observados no seu contexto econômico, social e político de um determinado momento histórico que é expresso na estrutura social e na correlação de forças dos seus conflitos, ou seja, na sua conjuntura específica.

Outra fundamentação teórica que foi selecionada no percurso das nossas leituras foram os autores da chamada Escola de Frankfurt. Dentre tais autores, enfatizamos Adorno, Horkheimer e Marcuse.

De Horkheimer nos chamou a atenção o contraponto que estabeleceu entre a teoria filosófica tradicional e a teoria crítica. Horkheimer e Adorno, com o livro de ambos, *Dialética do esclarecimento*, apontam para a irracionalidade do mundo moderno, ressaltando que o Iluminismo, com a exaltação da razão, para livrar a humanidade das crenças, da religião, do mito, criou um novo mito, a tecnologia, com as suas contradições.

Já Marcuse fez a junção do marxismo, que trata dos antagonismos sociais, com a psicanálise. Se os fenômenos sociais são síntese de determinações contraditórias, o comportamento humano também resulta de uma luta interna entre os componentes do psiquismo: ego, supergo e id. Os indivíduos são impulsionados por forças desconhecidas do inconsciente. Esse aspecto é o fulcro da teoria da ética, da moral e do direito da teoria de Bauman, que é também autor básico do nosso referencial teórico.

Outros autores, como Freud, Jung e Zoja, Marilena Chauí nos deram elementos para tratar da correlação entre ideologia e inconsciente.

Em termos de pós-modernidade, privilegiamos Bauman, sobretudo, a *Ética na pós-modernidade.* Neste livro, há a contraposição à racionalidade da modernidade. O autor apresenta uma certa relativização da racionalidade moderna. Bauman adverte que qualquer interpretação pós-moderna sobre ética, moral, direito é contenciosa, portanto, passível de não poder ser vista de uma maneira unilateral.

Levando em consideração o que inferimos da visão da sociedade, possibilitada pela teoria crítica e a visão dos indivíduos e grupos, que também são movidos por forças inconscientes, pensamos ter chegado a uma possível tese no que tange à ética, a moral e ao direito.

Em razão de o ser humano apresentar uma ambivalência, ou seja, os homens são bons e maus, os fenômenos morais são irracionais, e a moralidade é aporética. Portanto, a ética, a moral e o direito não podem ser fixados em paradigmas absolutos. Dependem do jogo de interesses, dos contextos, da historicidade e das injunções de cada caso e de cada momento, neste texto especificamente, deste período do capitalismo neoliberal.

Organizamos o estudo em cinco capítulos. No primeiro, entitulado Uma introdução ao referencial teórico, tecemos considerações gerais sobre conceitos a serem aprofundados nos capítulos seguintes. No segundo capítulo, A filosofia do direito em Marx, apresentamos algumas de suas categorias fundamentais. Ideias dos autores da Escola de Frankflurt, Adorno e Horkheimer, constituem o terceiro capítulo. Conceitos de outro referencial básico, Bauman, são organizados no quarto capítulo. E, no quinto capítulo, repetimos, numa síntese, as ideias fundamentais para este estudo que emergiram do nosso percurso de leitura.

Finalmente, procedemos à elaboração das considerações finais, onde realizaremos uma síntese geral do que é o cerne da nossa tese com algumas situações contraditórias, que apresentam racionalidade e irracionalidade nos avanços tecnológicos e na contradição entre o grande avanço tecnológico, concentração de riquezas e a enorme desigualdade da maioria da população na sociedade globalizada.

CAPÍTULO 1

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA: UMA INTRODUÇÃO

Estamos atualmente vivendo uma crise do capitalismo mundial. Antes, porém, de verificarmos quaisquer de seus aspectos, vejamos algumas considerações que Zygmunt Bauman, sociólogo polonês radicado na Inglaterra, faz a respeito da palavra crise.

Segundo Bauman[1] a palavra "crise" tem origem grega e se referia, de início, a critério, ou seja, o princípio a orientar as decisões corretas. Com o passar do tempo, houve mudança semântica. Agora, quando falamos de crise, a primeira coisa que nos ocorre é qual rumo as coisas que nos interessam tomarão.

Bauman comenta que Jurgen Habermas identifica uma crise com base em uma teoria. Assim, o estado normal de uma determinada coisa entra em crise quando apresenta problemas que modificam o rumo esperado dos acontecimentos, ou seja, as previsões não se confirmam. As crises, portanto, são desvios da normalidade esperada. Martim Heidegger, por sua vez, inverte essa situação, quando algo dá errado é que começa a merecer que se lhe preste atenção. A teoria surge quando é necessário disciplinar algo que não funciona a contento. Portanto, Bauman diverge de Habermas quanto ao conceito de crise. Para o primeiro, a crise é que determina o aparecimento da teoria e não o contrário.

Atualmente, a palavra crise traz a sensação de que algo vai mal, não está de acordo com o normal, há desorientação. Implica recapitulação e análise.

> Permitam-me frisar ainda mais esse ponto: a crise, na medida em que a noção se refere à invalidação dos jeitos e maneiras costumeiros e à resultante incerteza sobre como prosseguir, é o estado normal da sociedade humana. De forma paradoxal podemos dizer que não há a maneira costumeira e talvez a única concebível de autoconstituição (Castoriadis) ou *autopoeisis* (Luhmann), de auto-reprodução e renovação, e cada momento da vida da sociedade é um momento de autoconstituição, reprodução e auto-renovação[2].

O que Bauman afirma, em outras palavras, é que a crise sempre foi a situação "normal" da sociedade, no seu livro *Em busca da política*, publicado originalmente em 1999. Portanto, antes da última grande crise do capitalismo, iniciada em 2008, nos Estados Unidos com as transações chamadas "*sub prime*" e que, de certa forma, prossegue até os dias de hoje,

---

[1] BAUMAN, *Em busca da política*, p. 144 e ss.
[2] Ibidem, p. 147.

inclusive com países europeus como a Grécia, Portugal, Irlanda, que apresentam problemas em suas contas externas.

Comentando a crise atual, em evento realizado na cidade de São Paulo, Edgard Morin, pensador francês, teve sua participação noticiada no Jornal *Folha de S. Paulo*, do dia 11 de agosto de 2011, página E7 (Ilustrada). A manchete do artigo foi "Estudo segmentado dificulta entender a crise, diz Morin" e o subtítulo: "para o pensador, separação artificial entre economia e demais disciplinas impediu que se previsse crise atual"[3].

A reportagem começa dizendo que a "separação artificial" entre a economia e outras disciplinas foi a causa da não previsão da crise atual, sendo essa a opinião de Morin, no ciclo de palestras co-patrocinado pela *Folha*.

"A especulação financeira domina os povos e é mais forte que tudo. Mas, vejam, 95% dos economistas não conseguiram prever a crise de 2008, nem a crise atual"[4].

Prossegue Morin: "Enquanto pensamos isoladamente em economia, política, psicologia, seremos incapazes de entender os problemas globais"[5].

Morin é antropólogo, sociólogo e filósofo, pai da teoria da complexidade, na qual defende a interligação dos conhecimentos. Para Morin, a crise atual é a interligação de várias crises interligadas. No entanto, contraditoriamente, Morin prevê um dado positivo da crise contemporânea: a Terra poderá se tornar comum a toda humanidade.

"A proliferação das armas de destruição em massa, a degradação da biosfera, a economia mundial sem regulamentação – pela primeira vez, existe uma interconectividade"[6].

Nesse parágrafo Morin relaciona alguns dos problemas atuais, afirmando: "Mas esse perigo vital tem um lado positivo: aqui temos também a possibilidade de fundar uma nova humanidade e fazer da Terra uma nação comum"[7].

---

[3] MORIN, *Folha de S. Paulo*, 11 ago. 2011, p. E7.
[4] Ibidem, p. E7.
[5] Ibidem, p. E7.
[6] Ibidem, p. E7.

A globalização é ambivalente, cria zonas prósperas e também faz proliferar a pobreza, Morin critica o excesso de individualismo e, com otimismo, lembra que houve "transformações na civilização com Buda, Jesus, Maomé, ou mesmo o florescimento do capitalismo enquanto o feudalismo gangrenava"[8].

Com base nessas considerações podemos contrapor as disciplinas acadêmicas, criticadas por Morin por serem segmentadas, e as disciplinas que podem ser agrupadas segundo seu ponto de vista da complexidade. Acreditamos que Marx,a partir de seus *Manuscritos econômicos filosóficos*, de 1844, já contemplava essa possibilidade, assim como em suas obras posteriores.

A divisão social do trabalho, como aponta Marx em *A ideologia alemã*, começou com a própria sociedade. No entanto, uma de suas primeiras teorizações deve-se a Descartes.

> Eis porque Descartes propõe outros preceitos metodológicos complementares ou preparatórios da evidência: o preceito da análise (dividir cada uma das dificuldades que se apresentam em tantas parcelas quantas sejam necessárias para serem resolvidas), o da síntese (conduzir com ordem os pensamentos, começando com os objetos mais simples e mais fáceis de serem conhecidos, para depois tentar gradativamente o conhecimento dos mais complexos) e o da enumeração (realizar enumerações de modo a verificar que nada foi omitido). Tais preceitos representam a submissão a exigências estritamente racionais. E justamente o que Descartes prescreve como recurso para a construção da ciência e também para a sabedoria de vida é seguir o imperativo da razão, que, a exemplo de sua manifestação matemática, opera por intuições e por análises[9].

A partir de considerações como as acima, justifica-se a adoção de disciplinas cada vez mais especializadas, no entanto em economia há um princípio similar devido a Adam Smith:

> Baseando-se na teoria do valor trabalho, Smith mostra que o crescimento da riqueza de uma nação depende essencialmente da produtividade do trabalho, que, por sua vez, é uma função de seu grau de especialização, ou seja, da extensão atingida pela divisão do trabalho. Não deixa de ser notável que Smith, escrevendo antes da Revolução Industrial, tenha sido capaz de apresentar uma análise dos efeitos da divisão do trabalho sobre a produtividade em que todos os elementos essenciais – o

---

[7] MORIN, *Folha de S. Paulo*, 11 ago. 2011, p. E7.
[8] Ibidem, p. E7.
[9] HISTÓRIA *das grandes ideias do mundo ocidental*, p. 298.

> aumento da destreza, a economia de tempo e o aperfeiçoamento do instrumental – já estão presentes[10].

A partir desses princípios, a análise de Smith prossegue com uma lógica rigorosa:

> A divisão do trabalho depende da extensão do mercado, que é limitado por toda sorte de obstáculos opostos ao comércio externo e interno de cada nação. Refuta, dessa maneira, a tese mercantilista de que, no comércio internacional, o que um país ganha o outro perde. Na verdade, à medida que o comércio expande a divisão do trabalho, todos os participantes ganham porque se beneficiam do aumento da produtividade do trabalho. Smith conclui daí que a política livre-cambista deve ser posta em prática, pois só ela conduz ao desenvolvimento das forças produtivas. Do mesmo modo, cumpre remover também todas as barreiras ao comércio interno: as regulamentações corporativas, que vedam o exercício de numerosos ofícios ao que não passaram por longos períodos de aprendizado, as "leis dos pobres" que impedem a migração dos trabalhadores de uma paróquia a outra, etc[11].

Na divisão social do trabalho e sua extrema divisão técnica, sobretudo na fase do capitalismo neoliberal, globalizado, amplia-se, também, a fragmentação do saber, cada vez mais especializado, o que resultou na divisão das disciplinas, por exemplo, da ética, da moral e do direito.

Segundo Fábio Konder Comparato, em seu livro *Ética, direito, moral e religião no mundo moderno*[12], até a Idade Média praticamente não se distinguiaM a ética, o direito e a religião. Com efeito, a essa conclusão chega-se a partir da tradição bíblica, segundo a qual Moisés subiu o Monte Sinai onde recebeu o *Decálogo* diretamente das mãos de Deus. Da mesma forma, os gregos consideravam essas três áreas um conjunto homogêneo. Lembremo-nos, nesse sentido, da *Ética a Nicomaco*, de Aristóteles, que trata conjuntamente, num só corpo, desses ramos do saber.

Ainda de acordo com Comparato, há uma sequência de divisões e separações entre as matérias acima mencionadas. Assim, ao se estudar Maquiavel e Hobbes, encontramos uma separação, especificamente no caso entre a ética e a política. Surgiu a razão de Estado,

---

[10] HISTÓRIA *das grandes ideias do mundo ocidental*, p. 550-551.
[11] Ibidem, p. 550-551.
[12] COMPARATO, *Ética, direito, moral e religião no mundo moderno*, p. 58.

segundo a qual, para a manutenção da organização estatal, seriam ultrapassadas todas as outras razões.

Em fins do século XVIII, Adam Smith aponta para a razão de mercado. É estudada a divisão do trabalho em uma fábrica de pregos e o consequente aumento da produtividade. Cada indivíduo, que anteriormente fazia todas as operações em uma produção, passa a se especializar em uma determinada tarefa. O próprio mercado passa a exercer a função de um organizador das atividades humanas, controlando tudo com sua "mão invisível". O mercado é o local onde compradores e vendedores se encontram para efetuarem suas transações, vale dizer, onde se transfere a propriedade privada e se aufere o lucro. Decorrem, por essa causa, conceitos jurídicos como "propriedade", "contrato" etc.

Considerando aspectos jurídicos, citemos Comparato:

> O direito faz parte do mundo da ética, como a espécie se relaciona ao gênero. E isto porque a norma jurídica, como toda norma ética, existe no interesse de outrem, ou da coletividade de modo geral, e não no interesse do próprio agente, como sucede com a norma técnica. Toda a norma jurídica visa a determinado fim, estimado valioso para quem o editou. A norma jurídica nada mais é, afinal, do que o resultado de um juízo axiológico sobre a realidade social[13].

No citado parágrafo, vemos a diferença entre norma ética e norma técnica. Na sequência, Comparato estabelece a diferença entre direito e ética. Tal diferenciação baseia-se no tipo de sanção associada a cada uma das disciplinas. Trata-se de pensamento similar ao de Kelsen, que estabelece que o direito traz uma sanção imanente, enquanto outras disciplinas trazem sanções transcendentes: por exemplo, a religião premia ou castiga os pecadores no reino do pós-vida. Notamos, contudo, que outros autores estabelecem diferentes formas de distinguir o direito da moral, por exemplo, Herbert L. Hart lembra o aspecto processual que o direito apresenta, o que não ocorre com a ética.

Aqui cabe lembrar que, segundo Comparato, a questão relevante na distinção entre ética e direito é impedir que o juízo de valor que permeia tais discussões não seja feito exclusivamente pelas classes dominantes e em benefício próprio, porque nesse caso todo o

[13] COMPARATO, *Ética, direito, moral e religião no mundo moderno*, p. 58.

mecanismo jurídico é esvaziado de seu conteúdo ético e se torna mera técnica a serviço do mais forte e do mais rico. Dessa forma leciona:

> Assim, por exemplo, no *Górgias*, de Platão, Cálicles ataca violentamente a concepção de justiça de Sócrates, afirmando que a natureza não conhece a igualdade, mas que a lei natural exige, ao contrário, que seja sempre o mais forte a dominar o mais fraco e o rico a governar o pobre. E, extravazando a sua ojeriza pelo regime democrático, acrescenta que, se as leis da pólis não seguem esse princípio é justamente porque elas são instituídas pelos fracos e os pobres (483a e seguintes). Da mesma forma, na República (livro I, 338a e seguintes), Trasímaco sustenta cruamente que a justiça é o direito do mais forte[14].

Nesse ponto, notamos que Comparato ressalta a divisão que se verificou em relação aos conceitos tratados, especialmente entre a ética e o direito ao longo da história. Tal divisão, inclusive espraiando-se para os demais domínios das chamadas ciências humanas, se, por um lado, teve o condão de levar à especialização, por outro trouxe, como consequência, o conhecimento fragmentado, a divisão do trabalho ao lado da divisão do conhecimento em áreas especializadas, criticado entre outros pensadores, por Edgard Morin, atualmente.

Contudo, Karl Marx desde seus *Manuscritos econômicos filosóficos*, de 1844, já critica essa divisão, inclusive trazendo a economia ao centro das discussões, na medida em que ela trata da produção, distribuição e consumo de bens essenciais à manutenção e reprodução da vida dos seres humanos.

Marx vem influenciando diversas linhas de pensamento desde o início da publicação de suas obras. Na revista Karl Marx, da coleção *Guias de filosofia*, encontramos, na página 12, uma lista exemplificativa de alguns pensadores que sofreram a citada influência. Vejamos:

Pensador	**Campo**
Vladimir Lênin (1870-1924)	Teoria política
Leon Trotski (1879-1940)	Teoria política
Rosa Luxemburgo (1871-1919)	Teoria política
Karl Kautsky (1854-1938)	Teoria política

[14] COMPARATO, *Ética, direito, moral e religião no mundo moderno*, p. 431.

Georg Lukács (1885-1971)	Filosofia
Antonio Gramsci (1891-1937)	Teoria política
Walter Benjamin (1892-1940)	Filosofia, sociologia, crítica literária
Theodor Adorno (1903-1969)	Filosofia, sociologia
Marx Horkheimer (1895-1973)	Filosofia, sociologia
Guy Debord (1931-1994)	Filosofia, sociologia
Henri Lefebvre (1901-1991)	Filosofia, sociologia
Jean Paul Sartre (1905-1980)	Filosofia
Herbert Marcuse (1898- 1979)	Filosofia, sociologia
Erich Fromm (1900-1980)	Filosofia, sociologia, psicanálise
Edward P. Thompson (1924-1993)	História
Raymond Williams (1921-1988)	Crítica literária, estudos culturais
Louis Althusser (1918-1990)	Filosofia
Marshall Berman	Filosofia, sociologia, crítica cultural
Mikhail Bakthin (1895-1975)	Linguística
François Chesnais	Economia
Eric Hobsbawm	História
Perry Anderson	História
Zygmunt Bauman	Filosofia, sociologia
Slavoj Zizek	Filosofia, psicanálise
Terry Eagleton	Filosofia e crítica literária

A teoria marxista trouxe novos conceitos que, de alguma forma, proporcionam seguimento por outros autores, tais como capitalismo, materialismo, dialética, práxis, contradição, mais valia, alienação, fetichismo, entre outros. A seguir pinçaremos algumas obras de autores marxistas que contribuíram com o nosso tema: moral, direito e filosofia do direito.

Começaremos com um autor não relacionado acima. Adolfo Sánches Vázquez, escritor mexicano, publicou, em 1967, o livro *Filosofia de la práxis*. Este livro foi traduzido para o português com o mesmo título, ou mais exatamente como *Filosofia da práxis*[15]. Neste livro encontramos a afirmação de que o marxismo é a filosofia da práxis, principalmente após as

[15] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 117.

Teses contra Feuerbach, nas quais Marx afirma que os filósofos descreveram o mundo. Deveriam modificá-lo, conforme veremos no capítulo próprio.

Fundado em 1924, o Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt teve como primeiro diretor Carl Grunberg que, inclusive, editava a *Revista de Pesquisa Social*. Desde seu início o instituto contou com colaboradores de diversas áreas, como: sociologia, psicologia, economia, direito e filosofia.

Há quem estabeleça gerações da escola para estudar sua evolução no tempo. Assim, na primeira geração temos nomes como: Walter Benjamin, Theodor Wiesengrund-Adorno, Max Horkheimer, Erich Fromm, Herbert Marcuse, F. Pollock, Leo Lowenthal, Otto Kirchheimer e outros. Na segunda geração, destaca-se Jurgen Habermas e, na terceira, Axel Honnecke.

O Instituto de Pesquisas Sociais ficou mais conhecido como Escola de Frankfurt e seus autores eram vinculados à tradição da esquerda alemã, em especial a Karl Marx, e procuraram adaptar o pensamento marxista à realidade da Alemanha, tendo, como pano de fundo, a República de Weimar e as experiências que viviam e que consistiam no nazismo, no stalinismo, na Guerra Fria. Tal escola, por exemplo, desenvolveu trabalhos que podem ser chamados de teoria crítica em razão da crítica às teorias até então dominantes. Por isso, de acordo com Eduardo C. B. Bittar[16], os trabalhos dos pensadores provindos da referida Escola influenciaram os movimentos estudantis, sobretudo na Alemanha e nos Estados Unidos, nos fins da década de 1960. Portanto, a seu ver, esse seria o ponto que liga a Escola de Frankfurt à pós-modernidade. Dentre as obras da Escola de Frankfurt, destacamos as de Max Horkheimer, *Teoria tradicional e teoria crítica*, *Eclipse da razão*, mais tarde chamada de *Crítica da razão instrumental e Dialética do esclarecimento*, esta última escrita em colaboração com Adorno.

Na *Teoria tradicional e teoria crítica*, de 1937, Horkheimer faz uma comparação entre as teorias citadas no título. Sendo a teoria tradicional aquela conhecida como teoria cartesiana (ou seja, parte de poucos princípios gerais – axiomas – e se desenvolve de dedução em dedução), constroi-se, assim, tal teoria à semelhança da geometria euclidiana.

---

[16] BITTAR, *O direito na pós-modernidade*, p. 100.

Atualmente, o que se pode dizer a respeito desse tema é que a teoria tradicional se mostra ideal para o estudo e o controle da natureza e suas ciências, sendo instrumental tanto para as ditas ciências duras quanto para o positivismo, o mesmo não ocorrendo em relação à *Teoria crítica*, pois esta:

> [...] nasce da consideração dos homens, de tempos em tempos, vivendo sob condições determinadas e que conservam sua própria vida com a ajuda dos instrumentos de trabalho. Ao considerar que a existência social age como determinante da consciência, a teoria crítica não está anunciando sua visão de mundo, mas diagnosticando uma situação que deveria ser superada[17].

Os autores Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento*, procuram a arqueologia psíquica do "eu" e a equiparam à história de Odisseu ou Ulisses, herói grego protagonista da Odisseia. As peripécias desse personagem são utilizadas não só como metáfora do Iluminismo, constante do título da obra (Iluminismo é sinônimo de Esclarecimento), mas também como uma história do pensamento ocidental (ou seja, desde os tempos homéricos há um germe de individualismo nesse pensamento). Cumpre ressaltar que relatos míticos são utilizados tanto por Bauman quanto pela psicanálise, e Luigi Zoja ressalta sua (dos relatos míticos) importância na psicologia analítica, conforme veremos mais adiante na parte final deste trabalho.

Pode-se dizer, entre parênteses, que o raciocínio crítico começou a existir com Emmanuel Kant entre os séculos XVIII e XIX, e que Nietzsche foi um contestador da ordem estabelecida. Posteriormente, a Escola de Frankfurt denunciou a eclipse da razão e, finalmente, chegou-se aos teóricos da pós-modernidade, especialmente François Lyotard, com sua *Condição pós-moderna*, cuja base teórica é a obra *Investigações filosóficas*, de Ludwig Wittgenstein, onde aparecem conceitos como jogos de linguagem. Segundo Bittar,

> A pós-modernidade não é um processo que nasce, ou mesmo se desenvolve, sozinho, estando aliado à ideia de um estado atual das sociedade pós-industriais. A pós-modernidade (cultural) corresponde ao conjunto dos processos de mutação cultural ocorridos no final do século XX, e este vem acompanhado de um processo de modificação das relações (econômico-produtivas). Com Lyotard inexiste a ideia de uma teoria universal, que fale para todas as sociedades, por meio de uma linguagem e de princípios universalistas, ou mesmo para todos os tempos,

[17] HISTÓRIA *das grandes ideias do mundo ocidental*, p. 946.

> independentemente do condicionamento histórico-social. Sua teoria, portanto, está direcionada ao estudo e à discussão das sociedades contemporâneas, ocidentais e economicamente abertas a vivências capitalistas[18].

Autor importante em nossa pesquisa é Zygmut Bauman, que escreve predominantemente após a Segunda Guerra Mundial, a partir da Inglaterra. Atualmente, desde o início da década de 1970, vivemos uma época chamada de neoliberal. A expressão pós-modernidade foi, de início, adotada por Bauman, tanto que baseamos parte de nossa pesquisa em seu livro *Ética pós-moderna*. Tal expressão foi, posteriormente, renegada por Bauman que passou a empregar "modernidade líquida" em seu lugar. Tais conceitos serão desenvolvidos no decorrer deste estudo. No entanto, outros autores continuam a empregar a expressão pós-modernidade, por exemplo: Antonio Carlos Diniz, Luiz Fernando Coelho, Eduardo Carlos Bianca Bittar, Boaventura de Souza Santos, François Lyotard.

Para Bittar, autor reconhecido no assunto, a condição pós-moderna surge da crise do capitalismo, que pode ser expressa como a crise do modelo fordista-keynisiano. O Estado liberal, que sustentava esse modelo, era estruturado segundo as categorias do individualismo e burguesia. Entretanto, o capitalismo trouxe problemas enormes, como os ressaltados por Boaventura de Souza Santos:

> Basta rever até que ponto as grandes promessas da modernidade permanecem incumpridas ou o seu cumprimento redundou em efeitos perversos. No que respeita à promessa de igualdade, os países capitalistas avançados com 21 % da população mundial controlam 78% da produção mundial de bens e serviços e consomem 75% de toda a energia produzida. Os trabalhadores do Terceiro Mundo, do setor têxtil ou da eletrônica, ganham 20 vezes menos que os trabalhadores da Europa e da América do Norte, na realização das mesmas tarefas e com a mesma produtividade[19].

Por outro lado, o Estado de Direito e a dogmática jurídica, elaborados nos século XIX, não dão mais conta das novas situações com que se deparam os sujeitos de direito em suas transações. Por isso, a ética volta à cena. Quanto a isso, afirma Bauman:

---

[18] BITTAR, *O direito na pós-modernidade*, p. 128.
[19] Ibidem, p. 179.

> Será a condição pós-moderna um avanço quanto à realização da modernidade? A pós-modernidade golpeou as ambições modernas de legislação e ética universal solidamente fundada; mas será que também eliminou todas as oportunidades que a modernidade teve de melhoria moral? No campo da ética, deve-se considerar a pós-modernidade como um passo avante ou como retirada?[20]

Contudo, após defender por certo tempo a expressão pós-modernidade, inclusive com esta conceituação:

> A pós-modernidade não significa necessariamente o fim, o descrédito, a negação da modernidade. Não é mais (nem menos) que a mente moderna a examinar-se longa, atenta e sobriamente, a examinar a sua condição e suas obras passadas, sem gostar muito do que vê e percebendo a necessidade de mudança. A pós-modernidade é a modernidade que atinge a maioridade, a modernidade olhando-se à distância e não de dentro, fazendo um inventário completo de ganhos e perdas, psicoanalisando-se, descobrindo que elas são mutuamente incongruentes e se cancelam. A pós-modernidade é a modernidade chegando a um acordo com a sua própria impossibilidade, uma modernidade que se automonitora, que conscientemente descarta o que outrora fazia inconscientemente[21].

Atualmente, Bauman adota a expressão "modernidade líquida" no lugar de pós-modernidade. Em seu livro *Modernidade líquida*, Bauman argumenta que, ao contrário do sólido, que independe do tempo, os "'líquidos' são como fotos instantâneas que precisam ser datados"[22]. A liquidez é associada à leveza, à rapidez, tal rapidez caracteriza a era atual. Em clara referência ao *Manifesto do partido comunista*, de Marx e Engels, deixa claro que a modernidade trouxe a "profanação do sagrado", a ideia de acabar com a tradição medieval e suas estruturas sólidas.

Há uma nítida compreensão de que estamos em um mundo em constante transformação.

As mudanças surgidas ao longo do século XX revelaram-se mais profundas e avançadas do que todas as ocorridas na história do mundo até então consideradas. As transformações tecnológicas foram tantas que chegamos ao ponto de criar a própria vida.

---

[20] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 254.
[21] Idem, *Modernidade e ambivalência*, p. 288.
[22] Idem, *Modernidade líquida*, p. 8.

Dentre as novidades tecnológicas surgidas no século XX, podemos apontar: a bomba atômica, que desequilibrou o balanço do poder, inclusive derrogando as leis da guerra tradicional; a chegada do homem à lua com o consequente desenvolvimento da indústria espacial; o desenvolvimento da indústria bélica e aeronáutica, tendo a última conseguido diminuir drasticamente o tempo para se percorrer as distâncias; a eletrônica e seus diversos ramos, inclusive com aplicações nas telecomunicações, ao se criarem rádios, televisões, telefones e, sobretudo, os computadores, que provocaram praticamente uma nova revolução tecnológica, visto que suas aplicações cobrem todo o espectro da atividade humana, tendo impulsionado evolução em todas elas.

Em uma entrevista em Paris, um usuário do avião franco-britânico Concorde, quando este veículo deixou de voar, declarou: "Com ele eu tinha o dom da ubiquidade. Poderia tomar o meu café da manhã, às dez horas, em Paris, e chegar a Nova Iorque antes das dez horas do mesmo dia".

Do ponto de vista teórico, muitas outras descobertas e concepções poderiam ser citadas, tais como as do inconsciente, formulada por Freud (dando início à psicanálise e que possibilitou uma nova forma de se conhecer o ser humano), a teoria científica da administração otimizando os recursos empregados pelas empresas.

Bauman examina tais progressos em suas obras assinalando tanto seus aspectos positivos quanto negativos. Quanto aos últimos, cita, por exemplo, o holocausto, que trouxe o extermínio em série de seres humanos. Nesse aspecto, Bauman alude a Feingold: "[Auschwitz] foi também uma extensão mundana do moderno sistema fabril. Em vez de produzir bens, a matéria prima eram seres humanos e o produto final, a morte, com tantas unidades por dia cuidadosamente registrados nos mapas de produção do administrador"[23].

No seu livro *Ética pós-moderna*, Bauman, na introdução, comenta que, se fosse estudar a moralidade pós-moderna, precisaria fazer um inventário de seus problemas, que até agora eram desconhecidos, não percebidos, ou até conhecidos, mas aos quais não se dava a relevância necessária. A amplitude e a complexidade da sociedade atual fez com que a visão desses problemas assumissem outra dimensão. Assim, a perspectiva ética atual é o que ele perseguirá.

[23] BAUMAN, *Modernidade e ambivalência*, p. 26-27.

Bauman adverte, na referida obra, que qualquer interpretação pós-moderna sobre a ética é contenciosa não sendo possível apenas uma única interpretação. Tanto que há, inclusive, quem proclame "a morte do ético". Cita, como exemplo desse posicionamento, os trabalhos do escritor Giles Lipovetsky. Bauman, contudo, rejeita tal perspectiva, afirmando que Lipovetsky confunde o "ser" com o "dever-ser", ou seja, deve-se diferenciar o aspecto ontológico do deontológico[24].

Após definir seu tema, Bauman levanta a hipótese de, na pós-modernidade, serem desmascaradas as ilusões gestadas na modernidade, daí o objetivo de se desvelar a moralidade, conjecturando: "Resta ver se o tempo da pós-modernidade passará para a história como o crepúsculo ou o renascimento da moralidade [...]"[25].

A importância dessas colocações é a ideia de rejeição da maneira moderna de se tratarem as questões morais, "[...] respondendo a desafios morais com regulamentação normativa coercitiva na prática política, e com a busca filosófica de absolutos universais e fundamentação na teoria"[26]. Em outras palavras, os temas da ética deverão ser estudados sob nova ótica, a pós-moderna.

Na modernidade, ainda para o autor, a moral limitava-se, de modo expresso, no certo e no errado do agir humano.

Por entendimento de tais colocações, agora há outros objetivos como "utilidade", "beleza", "propriedade". Convém considerar a questão da liberdade. A Igreja, de início, indicava o caminho correto, qualquer desvio seria transgressão. Com o Iluminismo, como já dito, deu-se ao homem o poder de decidir e escolher entre diferentes possibilidades. O que era certo/errado passa a apresentar aspectos como "útil", "verdadeiro", "bom", "belo". Surgiram, pois, problemas de critérios de escolha.

Bauman refere-se também a Max Weber como quem primeiro aponta as características do aparecimento da modernidade, e, a seguir, faz considerações sobre a obra de Weber, *A ética*

---

[24] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 7.
[25] Ibidem, p. 7.
[26] Ibidem, p. 8.

protestante e o espírito do capitalismo, para a qual a moralidade está presente em todo agir humano. Bauman conclui:

> A contradição entre as apresentações refletem fielmente o verdadeiro conflito entre tendências igualmente vigorosas da sociedade moderna; uma sociedade que é "moderna" na medida em que tenta, sem cessar mas em vão, "abarcar o inabarcável", substituindo diversidade por uniformidade, e ambivalência por ordem coerente e transparente, e, ao tentar fazê-lo, produz constantemente mais divisões, diversidades e ambivalências do que se conseguiu livrar[27].

Bauman, no entanto, continua com suas considerações quanto à moralidade pós-moderna e comenta que, ao criticar o homem moderno por seu excessivo individualismo, não se leva em conta que a vida moderna exige o desempenho de diferentes papéis para o sujeito, levando-o, com isso, a perder a sua unidade e a criar, por conseguinte, diferentes "personagens"[28]. Ora, não se pode exigir que cada uma dessas personagens que o sujeito desempenha apresente o mesmo procedimento moral. O padrão moral religioso, baseado na crença, seria substituído por um padrão moral racional.

Por outro lado, o autor esclarece que a busca de um "arranjo racional da convivência humana" é um ordenamento concebido de forma a se ter um sociedade administrada onde fosse provável que os indivíduos, exercendo sua vontade livre e fazendo suas escolhas, "escolhessem o que é reto e apropriado e não o que é errado e mau"[29].

A modernidade esperava encontrar um código ético universal e bem fundamentado. A pós-modernidade veio mostrar que: "O código ético, a toda prova universal fundado inabalavelmente, nunca vai ser encontrado"[30].

O que Bauman propõe considerar são estas perspectivas: os seres humanos são ambivalentes (bons e maus); os fenômenos morais são irracionais; a moralidade é aporética. Esses aspectos constituem a essência do que será desenvolvido neste trabalho. Para tanto, utilizaremos contribuições destas fontes: a filosofia marxista e suas ramificações, especialmente a filosofia

---

[27] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p.10.
[28] Ibidem, p.11.
[29] Ibidem, p.11.
[30] Ibidem, p.15.

da práxis; a Escola de Frankfurt; aspectos da ideologia marxista e a visão de Bauman, especialmente a consubstanciada na sua obra *Ética pós-moderna*.

CAPÍTULO 2
A FILOSOFIA DO DIREITO DE MARX

Marx inicia sua trajetória intelectual com o chamado hegelianismo de esquerda. Recebe influência de Feuerbach que, em seu materialismo, critica a religião. Nos *Manuscritos econômicos filosóficos*, de 1844, Marx reúne influências anteriores e escreve tendo o homem e sua vida social concreta como objetos.

Em 1844, Marx escreve um famoso texto introdutório a esse seu livro, também critica os *Princípios da filosofia do direito*, de Hegel, afirmando que sua reflexão se encaminha para a descoberta de um núcleo teórico fundamental, "a classe".

> Superando o individualismo presente no kantismo e a sagração do Estado por parte do hegelianismo, Marx aponta para um eixo ainda mais profundo da lógica social, que será depois desenvolvida em suas obras. A filosofia se pensa na radicalidade da vida social. O Estado não é o universal; as classes manifestam uma verdade social ainda maior[31].

Procuraremos nos utilizar de categorias marxistas para demonstrar a ideia central de Bauman em *Ética pós-moderna*, qual seja: os seres humanos são ambivalentes; os fenômenos morais são irracionais; a moralidade é aporética. A seguir comentaremos algumas dessas categorias.

2.1 Filosofia da práxis

A práxis é relativa ao agir humano. Ora, nossa tese defende que os seres humanos são ambivalentes (bons e maus); os fenômenos morais são irracionais; a moralidade é aporética. Logo, há estreita relação entre tais ponto de vista e o defendido pela filosofia da práxis, conforme veremos a seguir.

[31] MASCARO, *Filosofia do Direito*, p. 270.

O marxismo é a filosofia da práxis porque visa transformar o mundo (não só interpretá-lo). Segundo essa teoria da sociedade, o homem é ativo e criador, prático, se transforma à medida que transforma o mundo com sua ação.

A práxis marxista não se confunde com a prática utilitária voltada para resultados imediatos, conforme o senso comum, porque essa visão implica a eliminação do aspecto humano, subjetivo, em face do objetivo. Por isso, essa visão utilitária da prática prescinde de atos humanos conscientes com vistas à transformação social, como na práxis.

Ao superar essa visão utilitária, o marxismo leva em conta condicionamentos sociais, econômicos, ideológicos, históricos – portanto, resultantes da ação consciente humana.

A práxis é prática revolucionária porque é baseada na dialética da história e da sociedade, ou seja, a teoria é concretizada em ações reais. Por isso, utiliza-se da história do pensamento de Marx, a partir do idealismo hegeliano e do materialismo de Feuerbach, para chegar à práxis. Trata-se da atividade de um homem real.

O que Vázquez busca é o verdadeiro sentido marxista da práxis, que é a categoria central dessa teoria.

O homem, na sua prática de vida, busca satisfazer suas necessidades. A palavra grega práxis é relativa à ação humana que não produz um bem separado de seu autor, como, por exemplo, uma cadeira. A essa ação é dada o nome de *poesis*. No caso do livro de Vázques, é utilizado indiferentemente a palavra práxis para as duas ações: Segundo o autor,

> [...] na verdade, se quiséssemos ser rigorosamente fiéis ao significado original do termo grego correspondente, deveríamos dizer "*poiesis*" onde dizemos práxis e chamar filosofia da *poiesis* à filosofia cujos conceitos fundamentais pretendemos esclarecer[32].

Contudo, utilizaremos o termo práxis para indicar a atividade humana, objeto deste estudo.

[32] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 5.

2.1.1 A consciência comum da práxis

A práxis será a guia para a transformação do mundo e a filosofia que a estuda é o marxismo, isso porque o marxismo ao superar o idealismo alemão vincula-o à práxis real, deixando para trás a consciência comum.Trata-se de superação, no sentido dialético, uma vez que o marxismo nega e absorve o idealismo e o materialismo tradicionais.

A práxis resulta da atividade material do homem, tais como atividades operacionais, científicas, filosófica, de modo que teoria e prática guardam íntima relação entre elas. Portanto, a práxis é revolucionária, não se confundindo com a prática do homem comum, que vive num mundo utilitário, das necessidades imediatas, que luta para satisfazê-las.

O filósofo vive num mundo mais abstrato, procura a essência das coisas, e não se deixa levar pelas meras aparências. Contudo, Hegel e os demais idealistas veem o real sob forma mistificada, superando a consciência ordinária. Lênin afirmava que "sem teoria revolucionária não há movimento revolucionário possível"[33].

Há temas que coexistem com atitudes filosóficas e com as naturais do cotidiano e delas partimos. A atitude comum vê a práxis como uma simples atividade que não exige explicação. "Com tal atitude, a consciência comum acredita estar numa relação direta e imediata com o mundo dos atos e objetos práticos"[34], sem se preocupar com a teoria.

O homem comum tem ideias condicionadas histórica e socialmente, manifestadas em suas atitudes práticas. Sua consciência, portanto, está eivada de uma perspectiva ideológica. "Trata-se, em muitos casos, da adoção inconsciente de pontos de vista surgidos originalmente como reflexões sobre o fato prático"[35]. Há, nesse ponto de vista, alguma bagagem teórica, contudo, deprecia-se a atividade revolucionária quanto à tendência a modificar o estado de coisas existente. "A consciência comum pensa os atos práticos, mas não faz da práxis – como atividade social transformadora – seu objeto, não produz – nem pode produzir, como veremos – uma teoria da práxis"[36].

---

[33] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 8.
[34] Ibidem, p. 8.
[35] Ibidem, p. 9.
[36] Ibidem, p. 10.

Como surgiu a consciência filosófica da práxis? Considerando a consciência comum coexistente? Nesse sentido, faz-se necessário considerar que o homem comum se julga prático em suas ações. As coisas satisfazem as necessidades práticas da vida cotidiana e por isso apresentam também significações práticas, contudo tal significação nem sempre depende de atos humanos. Para o realismo ingênuo, inclusive, independe dos atos humanos a significação das coisas, ou seja, tudo, na consciência comum, apresenta significado em si.

Em tal visão de mundo, objetivista, há a separação do sujeito e do objeto, deixando de lado o aspecto subjetivo. Há, aqui, a redução do prático ao prático-utilitário. Procura-se o benefício, a vantagem para o prático.

"O ponto de vista da consciência comum coincide, nesse aspecto, por exemplo, em relação à atividade artística, com o ponto de vista da produção capitalista e das teorias econômicas como a dos economistas clássicos"[37], segundo Vázquez.

Com relação à redução da prática ao utilitário, a visão política diz respeito à carreira política, é limitada pelo homem comum ao aspecto prático. Isso limita a consciência política, há uma despolitização. Cria-se, assim, vazios de consciência, úteis à classe dominante, porque mantém a ordem social vigente. O politicismo e o apoliticismo "prático" integram a ideologia burguesa e excluem as classes oprimidas.

No sentido utilitário, tanto as atividades artísticas como as políticas revolucionárias são improdutivas, não práticas, por não apresentarem utilidades. Num caso proporcionam prazer estético, no outro, miséria e suas decorrências, tais como fomes e perseguições. A própria atividade teórica apresenta-se à consciência comum como atividade parasitária.

Para o senso comum, a prática basta-se a si mesma. O homem comum vê a si mesmo como prático, não precisa de teorias, no máximo, revive práticas passadas como experiências. A atividade teórica lhe é estranha.

[37] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 12.

O homem comum apresenta uma consciência da práxis com elementos ideológicos, abrangendo formas simplistas e degradadas da teoria porque sua práxis (ideologia dominante) se limita à prática utilitária, individualista.

A consciência do homem comum não consegue captar em sua dimensão teórica toda a amplitude de suas ações. Por isso não percebe como suas ações contribuem para seu auto-desenvolvimento. As significações dos objetos, para ele, são apenas utilitárias, não há a significação humana desses objetos. É necessário que tais significações captem o conteúdo da práxis em sua totalidade, o que pressupõe desvelar os seus aspectos histórico e social, em suas concretizações específicas (trabalho, arte, política, educação etc.), além de especificidades individuais, de grupo, de classe.

A verdadeira concepção da práxis envolve o conhecimento da história da humanidade e da filosofia, tornando-se, assim, possível à consciência comum superar sua concepção ordinária da atividade prática e alcançar a concepção filosófica da práxis.

2.1.2 Esboço histórico da consciência filosófica da práxis

Os antigos gregos não prestigiaram o aspecto prático das coisas porque neles só viam seu caráter prático utilitário. A prática material, para eles, era considerada atividade própria dos escravos. Os gregos apreciavam o aspecto contemplativo (daí criarem a filosofia).

Já na era moderna (século XVII), foi um ganho o conceito de que o homem se faz a si mesmo. Ao mudar o mundo, o homem muda a si próprio. Já para os gregos o aprimoramento do homem resultava da abstenção do trabalho prático, ele deveria se dedicar apenas aos aspectos teóricos dos problemas. Por exemplo, Platão, com sua teoria das ideias, criou uma espécie de mundo paralelo, no qual a contemplação é o aspecto mais importante. Com isso, ele isola a teoria das atividades práticas. Aristóteles também menospreza o trabalho físico. Cita-se:

> Um Estado dotado de uma constituição ideal [...] não pode tolerar que seus cidadãos se dediquem à vida do operário mecânico ou do comerciante, que é ignóbil e inimiga

> da virtude. Tampouco pode vê-los entregues à agricultura; o ócio é uma necessidade tanto para adquirir virtude como para realizar atividades políticas[38].

Continuando, podemos ainda citar Aristóteles: "A vida teórica, como vida na qual o homem age tendo como objetivo 'o que é ótimo por si mesmo'"[39]. Segundo Vásquez,

> [...] é a mais humana, a mais verdadeira e, também, a mais virtuosa. Nesse nível superior, que corresponde ao homem como ente de razão, a teoria se basta a si mesma, sem necessidade de ser aplicada ou de subordinar-se à prática. Vemos, portanto, que Aristóteles compartilha do desprezo de Platão por toda atividade prática material, entendida esta como transformação das coisas materiais por intermédio do trabalho humano[40].

A subjugação do homem às coisas, resultante do trabalho, é o que torna na Grécia, país escravagista, o trabalho como algo indigno dos homens livres, estes só deveriam viver como filósofos ou políticos.

Tanto Platão, quanto Aristóteles, contudo, admitem a práxis política, com a primazia teórica. Platão defende a unidade do pensamento e da ação na política. O rei filósofo reúne tais aspectos. A teoria implica a prática, não o contrário. Platão antecipa concepções utópicas da sociedade.

Para Aristóteles, teoria e prática subsistem em planos diferentes. A racionalidade da prática, a razão prática, não visa às essências puras. Mas sim a atos humanos.

O trabalho, na sociedade grega, era visto em função do produto. Este era visto na sua capacidade de satisfazer necessidades concretas. Ou seja, considerava-se apenas o valor de uso. Embora Aristóteles tenha vislumbrado a necessidade de se equiparar o valor das mercadorias, não conseguiu chegar a elaborar tal teoria. Marx ressalta a incapacidade dos antigos de chegar ao conceito de valor de troca (preço). Há separação entre o produto e o produtor. Este exerce uma atividade servil.

---

[38] ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1328 b.
[39] Idem, *Metafísica*, 1072 b.
[40] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 18.

Há, como se vê, a superioridade do trabalho intelectual sobre o material. O primeiro é reservado aos homens livres enquanto os trabalhos não intelectuais são reservados aos escravos. Há, aqui, uma divisão do trabalho que se materializa entre contemplação e ação. Há a repulsão ao contato físico com a matéria.

Nem todo grego concorda com o desprezo da práxis. Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias* (302-313), salienta que o trabalho tem o valor de redenção por agradar aos deuses proporcionando riquezas e glórias, tanto que os sofistas se pronunciaram contra a escravidão.

A consciência filosófica da práxis muda radicalmente no Renascimento, com destaque para Leonardo da Vinci, Giordano Bruno, Francis Bacon. A dignidade humana também envolve a ação e a vontade. "A razão permite-lhe compreender a natureza; sua vontade – iluminada pela razão – permite dominar e modificar a natureza"[41].

Com esse início do capitalismo, começa a aparecer o interesse econômico da burguesia e do modo capitalista de produção, que explora o poder resultante da transformação prático-material do mundo desenvolvendo a ciência e a técnica, incorporando o trabalho de homens livres, ressaltando-se, inclusive, o papel dos artistas. O trabalho intelectual ainda mantém posição de destaque. Leonardo procura dar à arte o *status* de ciência; cria, por exemplo, a perspectiva.

Para Giovanni Bruno, o trabalho separa o homem da animalidade, tornando-o humano, culminando na contemplação de Deus. Também Thomas Morus, na *Utopia*, enaltece o trabalho. No geral, porém, as atividades técnicas mantêm a posição de destaque. Campanella, em sua *Cidade do Sol*, não vê o trabalho como condição de separação entre os homens. Todos são iguais para a contemplação. Campanella nota a oposição entre os dois tipos de trabalho e a divisão em classes da sociedade, e ressalta que as melhores condições são reservadas aos poucos, e a falta de liberdade sobra para os demais.

A teoria política de Maquiavel é uma tentativa de guiar essa atividade em conformidade com os interesses da então burguesia de Florença. O príncipe reflete a situação política que enfrenta Maquiavel. Há exemplo de países já constituídos, como Portugal, Espanha, França, centralizados em um príncipe forte, que deve separar os interesses da religião e da moral

[41] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 25.

dominantes, em razão de sua finalidade. O importante é manter o poder, para isso tudo é válido: falsidade, violência, crueldade. A política, a esfera dos interesses, deve subordinar a religião e a moral. O príncipe representa os interesses da burguesia, é o consolidador da unidade nacional. Portanto, para manter o poder, é necessário uma teoria, a burguesia precisa da ciência política, que deve basear-se em fatos para dirigi-los a seu favor.

Há a progressiva elevação da consciência da importância da práxis no processo produtivo que veio a culminar na Revolução do século XVIII, com os enciclopedistas franceses e os economistas ingleses.

Para Bacon, o útil é a própria prática. O homem domina a natureza por meio do saber decorrente da experiência. Para Descartes, o domínio da natureza resulta da razão prática:

> [...] em lugar da filosofia especulativa, ensinada nas escolas, é possível encontrar uma prática por meio da qual, conhecendo tão claramente a força e as ações do fogo, do ar dos astros, dos céus e de todos os demais corpos que nos rodeiam como conhecemos os variados ofícios de nossos artesãos, poderíamos aproveitá-los da mesma maneira em todos os usos adequados e, desse modo, nos convertermos em donos e possuidores da natureza[42].

Tanto Bacon quanto Descartes acreditam que a atividade teórica é predominante, de forma a não considerar a importância do produtor, o trabalhador.

Os enciclopedistas ressaltam a técnica como unidade da teoria com a prática. O domínio do homem sobre a natureza decorre do trabalho e da técnica que unem teoria e prática. Exceção ao coro dos enciclopedistas, é Jean Jacques Rousseau que vê o progresso técnico nestes termos: "[...] a transformação da natureza só serviu para transformar negativamente o homem"[43]. Rousseau foi o primeiro a relacionar a transformação da natureza com a transformação do homem.

Relativamente à práxis – atividade transformadora da realidade – Rousseau verifica nela uma consequência negativa, porque degradou e aviltou o homem. Seu ponto de vista contraria

---

[42] DESCARTES, *Discurso sobre o método*, p. 23.
[43] Ibidem, p. 23.

também a dos economistas ingleses da sua época. Contudo, Rousseau já antecipa ideias que só surgiriam com Marx. Adolfo Sánchez Vázquez nota:

> Ampla exposição dessas ideias pode ser encontrada em nosso estudo "*La Filosofia de Rousseau y su influencia en México*" (no volume *Presencia de Rousseaum*, UNAM, México, 1962), particularmente nas páginas 40-69. Ali dizemos, entre outras coisas, o seguinte: "[...] Um problema ainda mais atual e concreto é este outro, genialmente intuído por Rousseau; como é que a faculdade humana de aperfeiçoamento – em si mesma positiva – que criou a cultura e a técnica, pode mudar de sentido e voltar-se contra o homem, corrompendo-o ou alienando-o. Em face da racionalidade burguesa que parte do Iluminismo, Rousseau expõe o outro verso da medalha: a cultura degrada 'levando enfim o homem ao ponto em que agora o vemos'". O que Rousseau nos faz ver com essa crítica dos bens culturais é que a cultura não é um fim em si, mas que deve estar a serviço do homem e que quando ela se esvazia desse conteúdo humano seus pretensos progressos nada mais são do que infelicidades para o homem[44].

2.1.3 Rumo à reivindicação plena da práxis humana

Economistas, como Adam Smith e David Ricardo, exaltam a práxis material produtiva, cabendo-lhes o mérito de enxergar no trabalho humano a fonte de riqueza social e do valor. Marx e Engels condenaram as limitações decorrentes dessa concepção do valor do trabalho, por ser seu ponto de vista o da classe dominante.

Segundo Lênin, as três fontes do marximo são a filosofia clássica alemã, o socialismo francês e a economia política inglesa.

Marx ressalta que os economistas burgueses viram no trabalho humano a fonte do valor, mas de forma abstrata, sem o entrosamento com os valores de classe. O conceito de práxis, limitado a simples transformação da natureza, ficou estrito a um conceito econômico, a práxis humana transformadora, revolucionária, só foi defendida por Marx.

Desde os gregos até o Renascimento, na atividade teórica ou em algumas atividades privilegiadas como a arte e a política, só quando se concebe o homem como ser criativo, com suas limitações, é que encontramos o conceito de práxis.

---

[44] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 33.

Passo decisivo para o desenvolvimento do conceito de práxis foi dado pela filosofia alemã, em especial Hegel. Feuerbach também preparou o caminho para trazer o conceito de práxis aos homens.

De acordo com Marx, ao transformar a natureza o homem se transforma, por isso a concepção de práxis, já contida nas *Teses sobre Feuerbach*, é a categoria central do marxismo. O homem é o que é pela práxis. Tanto sua história quanto seu conhecimento decorrem dela, assim como as relações que estabelecem entre si.

Em primeiro lugar, deve-se pesquisar a práxis na história das ideias até chegar a uma consciência filosófica que transforma o mundo. No conceito de transformação do real já encontramos Hegel, Feuerbahc e depois Marx.

Marx catalisa Hegel, Feuerbach, economistas ingleses e doutrinas socialistas, numa síntese; disso surge a concepção de práxis resultante de uma nova totalidade.

Depois de tendências revisionistas, Lênin restabeleceu o aspecto revolucionário da doutrina de Marx, ou seja, a unidade entre teoria e prática. Ressaltou o fator subjetivo, para transformar a realidade, seja ela econômica, social, seja política. O fator subjetivo deve integrar-se a fatores objetivos (forças econômicas, realidade social etc.). Aqui cabe uma nota: "Lênin ressalta vez por outra o papel decisivo da prática no processo de conhecimento: 'Da percepção viva ao pensamento abstrato, e deste à pratica'; tal é o caminho dialético do conhecimento da verdade, do conhecimento da verdade objetiva"[45].

Ainda Lênin: "A prática do homem e da humanidade é a prova, o critério da objetividade do conhecimento".[46] E prossegue: "A prática é superior ao conhecimento (teórico), porque possui não só a dignidade da universalidade, como também da realidade imediata, etc."[47]

Em Lênin, temos a teoria de uma prática efetiva, a *Revolução de Outubro*. Advoga não só a teoria da construção do socialismo nas condições específicas de um país concreto, como também uma teoria da práxis: busca da unidade entre teoria e prática.

---

[45] LENIN, *Cadernos filosóficos*, p. 65.
[46] Ibidem, p. 203.
[47] Ibidem, p. 40.

2.1.4 Convergência e divergência marxista sobre a práxis

O ponto central das ideias sobre a práxis marxista está presente nas notas filosóficas, *Teses sobre Feuerbach*, escritas por Marx, provavelmente em 1845. Autores divergem sobre aspectos filosóficos (gnosiológicos, ontológicos) da práxis. O problema resume-se na relação entre teoria e prática. Nesse sentido, o marxismo:

> a) como apenas mais uma filosofia: ou seja, como uma interpretação do mundo entre outras, ou filosofia na qual o idealismo foi invertido para deixar de cabeça para cima o materialismo, ainda que tratando de salvar com essa inversão a dialética que se apresentava sob forma mistificada;
>
> b) como uma filosofia da ação transformadora e revolucionária, na qual a atividade em a forma abstrata, idealista, foi invertida para colocar de cabeça para cima a atividade prática real, objetiva, do homem como ser concreto e real, isto é, como ser histórico-social[48].

O importante a ser ressaltado aqui é a ideia de transformação do mundo, ponto de vista que Marx ressalta na *Tese XI sobre Feuerbach*.

2.1.5 A práxis como categoria filosófica central do marxismo

Procura-se a dimensão propriamente humana da práxis, relativa ao conceito de criação, da atividade transformadora resultante da revolução.

> Nesse plano da criação, ou seja, da capacidade humana de instaurar uma nova realidade que não existe por si mesma, à margem da atividade transformadora do homem, surge o problema de determinar o verdadeiro papel do que parece ser a negação da própria criação, e do homem como seu criador, a violência[49].

---

[48] LENIN, *Cadernos filosóficos*, p. 46.
[49] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 47.

Podemos resumir o parágrafo acima dizendo que, segundo Marx, nas suas *Teses sobre Feuerbach*, "os filósofos não fizeram mais do que 'interpretar' o mundo de diferentes maneiras; a questão, porém, é transformá-lo"[50].

2.1.6 A concepção de práxis em Hegel

Kant estabelece o que chama de "revolução copernicana" ao colocar a consciência como centro da atividade do conhecimento. Contudo, estabelece dois limites: a coisa em si para limitar o conhecimento e Deus para limitar a consciência moral. Hegel critica-o por admitir um novo dualismo. Diz ser a consciência de si o importante[51]. Hegel criticara o subjetivismo fichteano (relação Eu – Não Eu), sua solução (de Hegel) será o idealismo objetivo ou absoluto[52].

Hegel é o primeiro a tratar filosoficamente a práxis humana como atividade transformadora dos objetos materiais, inclusive interessou-se pelos trabalhos de Adam Smith no campo da economia. Contudo, ficou apenas no aspecto idealista.

2.1.6.1 Concepção hegeliana do trabalho antes de *A Fenomenologia do espírito*

A Fenomenologia do espírito é de 1807. Antes há os trabalhos *Fragmento de sistema*, de 1800, *O Sistema da moralidade*, de 1802 e dois cursos de *Filosofia da realidade*, de 1803/1804 e de 1805/1806, respectivamente. O tema da práxis reaparece no trabalho de 1812/1816, que é *A ciência da lógica*.

No *Fragmento de sistema*, Hegel vê o trabalho em uma problemática religiosa. Examina a destruição dos objetos sob o ponto de vista da destruição com finalidade e sem finalidade. Nessa obra, Hegel vê o trabalho numa forma meramente utilitária. Assim, também segundo Vázquez, Hegel ressalta dois tipos de destruição: a destruição utilitária com finalidade econômica, e a com intuito de sacrifício (de animais, por exemplo), com relação à religião.

---

[50] MARX, *Teses sobre Feuerbach*, p. 56.
[51] Ibidem, p. 56.
[52] Ibidem, p. 57.

No *Sistema da moralidade*, de 1802, Hegel procura a relação entre a ética, a economia e a sociedade. Nota uma relação peculiar entre os homens e os objetos, o subjetivo e o objetivo, o particular e o geral operados através da ferramenta. A ferramenta está entre o homem e o objeto, é subjetiva e objetiva ao mesmo tempo.

Na *Filosofia da realidade*, Hegel antecipa a tese fundamental da sua obra *Fenomenologia do espírito*, qual seja: "a produção do homem como processo de autoprodução mediante o trabalho", ou, em outros termos, quando o homem produz alguma coisa, não deixa de produzir a si mesmo[53].

No primeiro curso, o trabalho é visto como termo médio em relação ao desejo e ao seu objeto. O desejo, inicialmente animal, de destruição. O trabalho, se de um lado destrói, por outro transforma, e o desejo animal torna-se desejo humano.

O trabalho, ao tornar-se abstrato e universal, torna-se social porque atende à necessidade dos outros. Cria-se a divisão do trabalho que amplia a riqueza (decorrente da especialização). Por outro lado, empobrece a capacidade do trabalhador individual ao reduzir suas ações a repetições que degradam sua consciência.

O trabalho permite superar a animalidade do desejo e eleva-a a um plano humano, na medida em que o trabalho se torna universal, abstrato, satisfazendo a necessidade de todos.

Embora Hegel reconheça os aspectos negativos do trabalho, ignora o conceito de classe, o que Marx desenvolverá mais adiante.

---

[53] Vázquez esclarece: "O primeiro curso é dedicado à dialética da consciência, cujo conteúdo está em unidade imediata com o ato em que se toma consciência dele. O desenvolvimento da consciência, enquanto processo teórico, apresenta-se como memória e linguagem, que constituem as primeiras formas em que se realiza a síntese sujeito-objeto. O processo teórico dá passagem ao processo prático no qual, sob a forma de desejo – como desejo humano – e, de modo mais efetivo, no trabalho, realiza-se a síntese sujeito-objeto. Mas o desenvolvimento da consciência prossegue até encontrar sua mais alta expressão no Espírito do povo" (VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 67).

A segunda parte do curso se dedica à dialética do Espírito através das fases Espírito objetivo, Espírito real e Constituição. O trabalho aparece aqui, dentro da primeira fase, em relação com a vontade que quer atualizar-se ou manifestar seu próprio conteúdo.

Com seus dois cursos de *Filosofia da realidade*, Hegel prefigura a marcha da consciência – como processo de superação da oposição sujeito-objeto – que irá expor na Fenomenologia do espírito. Os dois cursos foram publicados sob o título de Jeenser Realphilosophie (*Filosofia da realidade* do período de Jena) por J. Hoffmeister, Leipzig, Meiner, 1931-1932, em volumes que contêm respectivamente o primeiro curso de 1803-1804 e o segundo de 1805-1806.

No segundo curso, Hegel reafirma o que dissera no primeiro, ressalta a importância do trabalho, inclusive nota o surgimento do instrumento de trabalho, também decorrente do produto do trabalho.

O trabalho é a transformação e, para tanto, o homem cria a ferramenta; o homem, utilizando-se da "astúcia da razão", domina as leis da natureza para transformá-la ao seu interesse.

Resultam da divisão do trabalho a sua abstração e a universalidade, as necessidades humanas também se diversificam, afastando-se das naturais. Há a introdução das máquinas.

A partir da *Filosofia da realidade*, Hegel concebe o trabalho como categoria filosófica – ou antropológica – transcendendo o conteúdo econômico.

2.1.6.2 O trabalho em *A Fenomenologia do espírito*

A contribuição da práxis material produtiva, ou trabalho humano, apresentada em *A Fenomenologia do espírito*, de Hegel, pode ser assim descrita:

a. um enriquecimento é o aprofundamento do conceito do trabalho, mas acentuando principalmente seu aspecto positivo, isto é, seu papel na formação do homem;
b. sua integração no processo universal de autoconhecimento do Absoluto, com que o trabalho humano, como atividade prática material, se transforma numa manifestação do desenvolvimento do espírito que se conhece a si mesmo. A práxis material fica reduzida, definitiva. A identidade entre o sujeito e o objeto é concebida por mente, a uma atividade espiritual[54].

A identidade entre sujeito e objeto é concebida por *A Fenomenologia do espírito* tida como ciência da experiência da consciência – sendo a experiência. Trata-se do movimento da consciência sobre si mesma. Consciência do objeto e objeto da consciência. Chega-se ao saber absoluto. Desaparece o dualismo, assim sujeito e objeto identificam-se.

[54] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 71-72.

Só por meio da consciência humana é possível perceber a separação de sujeito e objeto ou a identificação de ambos. É um fato histórico, concreto, cria-se, segundo Hegel, a história do espírito, no homem real. As atividades humanas serão atividades espirituais, e integrarão a história espiritual do Absoluto. Deve-se destacar aqui a autoconsciência, a consciência de si.

A autoconsciência, conforme Hegel, só atinge a sua satisfação, em outra autoconsciência, ou seja, se transforma em objeto de outro desejo. "Um homem só satisfaz seu desejo 'humano' quando outro homem lhe reconhece um valor humano"[55].

A natureza social do homem, segundo Hegel, resulta do fato de o indivíduo ser propriamente humano quando em comunidade, nesse sentido fica revelado, sob forma idealista, a natureza social do homem.

O homem deseja ser reconhecido e daqui pode originar conflitos. Tal desejo enseja uma luta mortal:

> Só arriscando a vida – escreve Hegel – se mantém a liberdade, se prova que a essência da autoconsciência não é o "ser", não é o modo imediato como surge a consciência de si, nem é um fundir-se na expansão da vida, mas sim que nela não se verifica nada que não seja para ela um momento que tende a desaparecer, que a autoconsciência só é puro "ser para si". O indivíduo que não arriscou a vida pode, sem dúvida, ser reconhecido como "pessoa", mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como autoconsciência independente. E, do mesmo modo, cada qual tem que tender para a morte do outro, quando expõe sua vida, pois o outro não vale para ele mais do que vale ele próprio [...][56].

A luta deve terminar com a vitória de um, e o vencido com vida para o reconhecimento daquela vitória. Desse fato surge a relação entre o senhor e o escravo.

A relação senhor-escravo é apresentada por Hegel de uma forma ideal, independente de casos reais. A servidão é justificada ideologicamente. Assim, a classe dominante justifica, mediante pretexto inventado, a opressão.

---

[55] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 73.
[56] Ibidem, p. 74.

Dessa forma, para Hegel, o senhor é aquele que luta, arriscando a vida, para ser reconhecido. Com isso fica num plano humano, superior, mas real, material. Coloca o escravo a seu serviço, obrigando-o a trabalhar. Ele, que não arriscou a vida, agora trabalha e fica dependente do senhor.

O trabalho modifica a natureza e cria um mundo diferente. Ao transformar a natureza, o escravo reconhece sua própria natureza. Reconhece a si em seus produtos.

O senhor não transforma as coisas e não transforma a si. O escravo eleva-se à consciência de sua liberdade, não sua realização, só o faz idealmente, só no plano do espírito.

O trabalho eleva o sujeito (espírito) até atingir a sua autoconsciência. Nesse ponto o escravo é superior ao senhor, ou seja, o escravo insere nas coisas o seu espírito.

Marx ressalta em Hegel a concepção de trabalho que, ao ser realizado, modifica a natureza que é transformada; modifica também o homem. Contudo, Marx ressalta que por ter ficado só no aspecto idealista, Hegel não alcançou o aspecto negativo do trabalho, a alienação.

Para Marx, Hegel apresenta o exercício da prática humana por motivos espirituais, ideais, por isso tal luta, tal violência resultam apenas no desejo de ser reconhecido. Ora, a violência é algo real, entre as partes, opressores e oprimidos. Não é o medo da morte que leva à servidão.

Para Hegel, o trabalhador tem consciência de sua liberdade ao executar um trabalho, mas tal consciência não percebe a alienação. Não percebe a práxis social da luta contra a opressão. Não existe uma luta real. Só o trabalho liberta, e, ainda assim, só espiritualmente.

> As contradições reais, materiais, que levam à luta, as razões da vitória do senhor e, por sua vez, a própria libertação do escravo ocorrem num plano espiritual. Essa libertação ideal pode conjugar-se – como o fazem as filosofias da salvação: estoicismo e cristianismo – com a opressão e a exploração mais reais. Assim, o homem livre espiritualmente continua acorrentado materialmente[57].

[57] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 78.

O escravo que perdeu sua humanidade por uma práxis subjetiva – pelo temor da morte, recupera-a por uma práxis objetiva – o trabalho.

2.1.6.3 A práxis como ideia prática em *A lógica da ciência*

Hegel, que havia desenvolvido o tema da práxis, em *A Fenomenologia do espírito*, volta a tratar desta em *A lógica da ciência*, como um capítulo da ideia. A ideia é o conceito adequado do verdadeiro, ou seja, a ideia estabelece a relação da verdade do conceito e o que é conceituado.

A ideia, para Hegel, constitui-se na ideia prática e teórica, ambas constituem a Ideia Absoluta, chega-se a ela através do conhecimento. A passagem do conhecimento sintético e analítico ao conhecimento da verdade dá-se pela ideia do Bem. Aqui, surgem dois conceitos, um que aceita o mundo como ele é; outro, que deseja transformá-lo visando a um objetivo. Tais conceitos são a teoria e a prática. O conceito teórico diz respeito ao universal, o prático trata do real.

Tanto na relação prática quanto na teórica, os termos são os mesmos: sujeito e objeto numa e sujeito e mundo objetivo noutra. Contudo, no aspecto prático, quando desenvolvidos na dialética hegeliana, aparece a ideia do Bem, que é "essa determinação, contida no conceito, igual a ele, e que inclui em si a exigência da realidade externa individual é o 'bem'"[58]. Ou "dar-se a realidade em forma de realidade externa"[59], que Adolfo Sánchez Vázquez diz tratar-se da própria prática[60]. Trata-se de um impulso a realizar-se rumo à Ideia Absoluta.

O Bem, contudo, é um dever ser (possui o mesmo *status* ontológico da moral e do direito). Mas o que falta à ideia prática? Responde Hegel: "[...] a própria consciência verdadeira e característica"[61]. Ou seja, a ideia teórica.

---

[58] Ibidem, p. 84.
[59] Ibidem, p. 84.
[60] Ibidem, p. 84.
[61] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 87.

Numa síntese hegeliana, é preciso que a ideia prática tenha consciência de si mesma, ou seja, se reúna com a ideia teórica para formar a Ideia Absoluta, estabelecendo o conhecer, representando a síntese do sujeito com o objeto, do racional e o real.

2.1.6.4 Balanço da concepção hegeliana da práxis

Para Hegel, a práxis é um momento no processo de autoconhecimento do Absoluto. Revela aspectos importantes da práxis, apenas fica num aspecto abstrato, teórico, espiritual. Para se passar à práxis humana, precisaria passar ao sujeito real, humano, passo dado por Feuerbach; ou, colocado num nível humano, dar-lhe um conteúdo real, passo dado por Marx. O que a seguir veremos.

2.1.7 A concepção da práxis em Feuerbach

2.1.7.1 Crítica da religião

Para Feuerbach, Deus não é um sujeito, é um objeto criado a partir dos predicados humanos, ou seja, o homem cria Deus. Mas não tem ideia disso, logo cria-se, aqui, uma alienação. Dessa forma, Feuerbach inverte a crença religiosa. O aspecto negativo é que o homem se empobrece ante Deus, que é enriquecido pelas crenças humanas. A alienação, citada, apresenta três características comuns, tanto as religiosas quanto as econômicas, que Marx analisa nos *Manuscritos econômicos e filosóficos*:

a. sujeito é ativo e com sua atividade cria o objeto;
b. objeto é um produto seu, mas, no entanto, o sujeito não se reconhece nele, lhe é estranho, alheio;
c. objeto obtém um poder que por si não tem e se volta contra o sujeito, dominá-lo, convertendo-o em seu predicado[62].

[62] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 92.

Feuerebach estabelece relações entre o sujeito (o homem) e o objeto (predicado), invertendo a relação religiosa e a filosofia de Hegel. “Se não abandonarmos a filosofia de Hegel, não abandonaremos a teologia”[63].

Qual é o lugar da práxis para Feuerbach? “Na religião, Deus é o verdadeiro ser ativo, criador, e o homem só o é por derivação...”[64]. Ora, se, para Feuerbach, o homem é quem cria Deus (ou o Absoluto, para Hegel), como fica então a práxis? Como prática material?

2.1.7.2 As relações entre o sujeito e o objeto

Vejamos o que Feuerbach pensa sobre a relação sujeito e objeto no que diz respeito à teoria e à prática.

Para Feuerbach, a relação sujeito e objeto é examinada como sendo a relação do sujeito pensante e o objeto de seu pensamento. A consciência é a consciência dos objetos. Feuerbach distingue o objeto sensível e o objeto da religião. O objeto sensível, como o próprio nome indica, está fora do homem, sendo percebido por este. O objeto da religião só existe na consciência humana, por isso não se pode saber se há diferença entre as diferentes consciências.

Em *A essência do cristianismo*, Feuerbach examina uma relação alienada entre sujeito e objeto, por isso sujeito e objeto estão indissoluvelmente associados conforme se disse acima. Na obra citada, há uma teoria da consciência que pode sugerir aplicação geral da relação sujeito objeto. Vejamos isso.

Embora Feuerbach distinga a consciência do objeto e a consciência de si, fez com que eles se confundam. Segundo Vázquez, em Feuerbach,

> A atitude do sujeito diante do objeto pode oscilar entre dois extremos: entre uma subjetivação total do objeto (distinção absoluta entre o *em si* e o *para si* até o ponto em que o objeto só é o que é para mim, ou o que é para mim é tomado como seu ser

[63] Ibidem, p. 94.
[64] Ibidem, p. 94.

> em si), e um tipo de relação que Feuerbach também admite, na qual o objeto é considerado em si mesmo, para "distinguir o objeto das impressões que causa sobre nosso sentimento, e considerá-lo em e por si mesmo, sem relação com o homem"[65].

As relações sujeito/objeto podem ser vistas sob dois aspectos: um, que podemos chamar de subjetivo, o objeto só existe como produto do sujeito; outro, objetivo, o sujeito tenta captá-lo, independentemente de relações com ele. Este último é o ponto de vista do conhecimento, enquanto o primeiro é a forma como se capta a religião.

2.1.7.3 Comportamento teórico e religioso

De acordo com Vázquez, Feuerbach afirma que "[...] a consciência de Deus é a consciência de si mesmo".[66] A religião é caracterizada pela impossibilidade de se ver o objeto sem a conotação humana. "Vale aqui, portanto, sem restrição alguma, a tese que afirma: o objeto do homem não passa de sua essência subjetivada"[67].

Todo o objeto religioso tem determinações humanas sem as limitações dos objetos sensíveis. Ainda, segundo Feuerbach, "o homem é o começo da religião, o homem é o centro da religião e o homem é o fim da religião"[68]. Ainda:

> A essência secreta da religião é a unidade da essência divina com o homem, mas a forma da religião, isto é, sua essência consciente e manifesta, é a diferença entre essas duas essências. Deus é a essência humana, mas a consciência o representa como outro ser diferente[69].

Por isso dá-se uma falsa consciência, quando o homem não reconhece que Deus é uma criação sua. Há aqui, uma alienação, o não reconhecimento do sujeito no objeto.

---

[65] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 98-99.
[66] Ibidem, p. 98-99.
[67] Ibidem, p. 98-99.
[68] Ibidem, p. 100.
[69] Ibidem, p. 100.

O comportamento religioso, na forma como foi acima descrito, opõe-se ao humano. Para Marx, Feuerbach só considera humano o comportamento teórico[70] "[...] teórico opondo-se ao religioso, por fazer de um produto do homem algo sobre-humano".

2.1.7.4 Teoria e religião

Nesse ponto, será indagado por que Marx afirma que Feuerbach vê e capta a prática em sua forma impura. Para Feuerbach, o que é teoria? Em que diferencia a teoria do ponto de vista religioso?

"A teoria" – diz Feuerbach – "começa com a contemplação do céu. Os primeiros filósofos eram astrônomos; o céu lembra aos homens o seu destino, ou seja, que não são criados apenas para trabalhar, mas também para contemplar"[71]. A teoria resulta da contemplação.

A teoria pertence à razão que por sua vez nada tem a ver com os sofrimentos, com os sentimentos que se podem opor ao nosso coração. "Só por meio da razão, e na razão, o homem tem o poder de prescindir de si mesmo, de sua essência subjetiva e pessoal, e de elevar-se à formação de ideias gerais [...]"[72].

Para Feuerbach, o intelectual é aquele que pensa em coisas que estão fora dele, sua atitude é oposta à religiosa. Afirma ele: "[...] os cristãos zombavam dos filósofos pagãos, que em vez de pensar em si mesmos e em sua salvação, pensavam apenas nas coisas que estavam fora deles. O cristão só pensa em si mesmo"[73]. Segundo ele, decorre da razão o caráter igualitário. Para a razão, tanto os insetos como Deus são tratados igualmente. Por isso a teoria filosófica destruiria a religião, contudo o homem tende a satisfazer a necessidade do coração, por isso há a ilusão religiosa.

Segundo Vázquez, a teoria é uma atividade objetiva, não submete os objetos ao sujeito como o fazem a religião ou a prática. Para ele, Feuerbach contrapõe os gregos ao cristianismo. Os primeiros contemplavam a natureza limitando sua subjetividade. Já os cristãos – concentrado

---

[70] MARX, *Teses sobre Feuerbach*, p. 57.
[71] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 103.
[72] Ibidem, p. 103.
[73] Ibidem, p. 103.

em si – o mundo é oposto à sua subjetividade, por isso deve ser desprezado. Tais pontos de vista são opostos.

A religião não admite a teoria filosófica, separa razão e coração. A religião satisfaz-se com o inexplicável. Exclui tanto o amor quanto a razão. Ama-se a Deus e ao homem por derivação. A essência antropológica da religião revela o amor humano, iluminado pela fé. A fé é a crença numa suposta verdade, que é indemonstrável.

2.1.7.5 Antropologia e religião

Ainda, segundo Feuerbach, a teoria filosófica opõe-se à religião. Quando destrói a essência falsa, teológica, desvela a essência antropológica, permitindo, assim, a satisfação de necessidades, como a do amor humano.

Feuerbach insiste em que não é contra a religião, mas sim contra a falsa consciência religiosa. Por isso, para ele, razão e coração podem se reconciliar. Por isso há relações teórico-sentimental com os objetos. Tal organização de pontos de vista (subjetivo/objetivo, teórico/religiosa e razão/coração), segundo Vásquez[74], em Feuerbach, não é muito convincente. Tanto que Stinner e Marx criticam o fato de que Feuerbach cria um homem abstrato.

2.1.7.6 Religião e prática para Feuerbach

De acordo com Feuerbach, a religião diminui a atividade humana como tal. A atividade humana é transferida para Deus. Nessa visão, a atividade parte de Deus quando na verdade é o homem quem age. "Deus é, aparentemente, o ser que atua e age por si mesmo e que age em mim e para mim; é o princípio de minha ação. Mas isso não existe; é o homem quem age e que é princípio de sua ação"[75]. A transferência do que é dever do homem a Deus é a alienação religiosa, criando passividade no homem, enquanto Deus passa a ser ativo, de forma a criar atividades ilimitadas. Exime o homem de agir. Cria-se a fé e a espera, ou seja, o milagre. "O

[74] VÁSQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 107.
[75] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 109.

milagre satisfaz os desejos humanos, sem trabalho nem esforço”[76]. O milagre exime o homem de agir, passando para Deus tal tarefa.

A ideia de que Deus é o detentor da atividade prática faz com que tal atividade recaia no aspecto moral. Deus é quem premia e quem condena em última instância.

2.1.7.7 O que é práxis para Feuerbach

Feuerbach fundamenta no egoísmo a relação prática do homem com o mundo. Trata-se de características do judaísmo. “A doutrina da criação, em sua significação própria, só aparece com o ponto de vista de que o homem, praticamente, subjuga a natureza à sua vontade e sua necessidade [...]”.[77]

A distância entre o querer e a realização é superada pela onipotência de Deus. A vontade egoísta transforma o mundo no meio para a realização dos desejos do homem (e de Deus).

Com isso há interferência na natureza que deverá se submeter a interesses utilitários. O princípio utilitarista é o de todas as religiões em geral e do judaísmo em particular. “Nos judeus, o egoísmo assume a forma de religião, ‘Deus é o princípio mais prático do mundo’ e ‘a natureza apenas um meio para satisfazer o egoísmo’, um simples objeto de vontade”.[78]

A prática, nesse caso, torna-se uma forma de relação com a natureza para atender a interesses que são egoístas e utilitários. Não eleva o homem, nem o humaniza, nem a natureza.

Feuerbach contrapõe ao comportamento prático a harmonia do homem com o mundo, lembrando-se dos gregos, que contemplavam a natureza comparando-a com os judeus egoístas. A teoria torna a natureza objeto de contemplação, de pensamento, a prática transforma-a em objeto de proveito e utilidade. Como Feuerbach reconhece entre teoria e prática, “o israelita também não podia, como homem, subtrair-se por motivo de ordem prática à contemplação e admiração teórica da natureza”[79].

---

[76] Ibidem, p. 109.
[77] Ibidem, p. 111.
[78] Ibidem, p. 112.
[79] VASQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 113.

Inversamente "a concepção prática é uma concepção suja porque está maculada pelo egoísmo"[80].

Resumindo, a práxis humana não foi vista propriamente por Feuerbach, pelo menos nas seguintes direções:

a. Como atividade produtiva. Transformadora da natureza – que, ao ser transformada, transforma juntamente o homem – isto porque apresenta apenas o sentido egoísta, utilitário;
b. Como atividade revolucionária ao acompanhar a transformação do homem, inclusive nas suas transformações das relações sociais – como a alienação se verifica, para Feuerbach, na consciência, significa que a superação da alienação também se dá na consciência, por isso a prática, para ele, é desnecessária;
c. Como prática social no processo de conhecimento (enquanto fundamento deste). Considerando que Feuerbach vê a práxis apenas em seus aspectos negativos, tais como o egoísmo, o utilitarismo. Tal prática não se presta, pois, para fundamentar o conhecimento.

É de se levar em conta na teoria do conhecimento de Feuerbach, o papel dos sentidos. Os sentidos são pontos de partida para, por meio da razão, chegar ao conhecimento científico. Para ele, o objetivo a ser alcançado se dá à margem da atividade prática dos homens. Marx e Engels criticam a não percepção de que a cultura resulta da atividade social em seu processo histórico. Relativamente à verdade, Feuerbach parece localizá-la na prática.

"As dúvidas que não são resolvidas pela teoria – diz em *Princípios de la filosofia del por venir* – o são pela prática"[81].

O que se ressalta é que o termo "prática" não é o mesmo da atividade humana transformadora. O termo prática, em Feuerbach, é o critério de verdade resultante da relação entre os homens,

[80] Ibidem, p. 113.
[81] Ibidem, p. 115.

“é verdadeiro o que concorda com a essência do gênero e falso o que o contradiz”[82]. Aqui há ranço idealista.

2.1.7.8 Balanço da concepção feuerbachiana da práxis

De acordo com Vázquez, no seu “balanço” das ideias de Feuerbach sobre o conceito de práxis, esta é incompatível com a concepção materialista de Feuerbach. Após criticar Hegel, Feuerbach apresenta o resultado das suas considerações sobre a práxis, que pode ser situado como progresso, retrocesso e estado estacionário.

Progresso

A práxis pode ser estudada em seu aspecto material, real, humano. O sujeito passa a ser o homem, não o espírito.

Retrocesso

Em Hegel, ainda que em forma mistificada, idealista, se concebia a práxis e sua importância. Tal conceito evaporou-se em Feuerbach.

Estacionário

Embora passasse do Absoluto ao humano, o homem em Feuerbach é uma abstração. Sua práxis também será uma práxis abstrata (negação da verdadeira práxis).

2.1.8 A concepção de práxis em Marx

[82] VASQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 113.

Para Marx, a filosofia deve servir para transformar o mundo e isso é expresso nas *Teses sobe Feuerbach* (na verdade, nos *Manuscritos econômicos e filosóficos*, de 1844, já há referências a tais teses).

A práxis é o fundamento de todo o relacionamento humano.

> A relação sujeito-objeto é básica e original. "A práxis aparecerá como fundamento (Tese I), critério de verdade (Tese II) e finalidade do conhecimento." A oposição entre idealismo e materialismo metafísico, ou entre idealismo e realismo, assume um novo aspecto. A intervenção da práxis no processo de conhecimento leva à superação da antítese entre idealismo e materialismo, entre a concepção do conhecimento como conhecimento de objetos produzidos ou criados pela consciência e a concepção que vê no conhecimento uma simples reprodução ideal de objetos em si. Isto é, ao converter-se à pratica em fundamento, critério de sua verdade e finalidade do conhecimento, as duas posições têm que ser transcendidas, e da mesma maneira que não é possível ficar, uma vez admitido o papel decisivo da práxis, numa teoria idealista do conhecimento, também não é possível continuar atendo-se a uma teoria realista como a do materialismo tradicional, que não passa de um desenvolvimento do ponto de vista do realismo ingênuo[83].

Após essas considerações, Vázques ressalta que os intérpretes de Marx chegam a conclusões diferentes com relação ao conceito marxista da práxis. Vejamos:

> Devemos chamar a atenção, contudo, para o fato de que o exame das consequências acarretadas pela introdução da práxis na relação de conhecimento não leva, nos intérpretes de Marx, às mesmas conclusões. Para uns, o fato de que a práxis seja um fator em nosso conhecimento não significa que não conheçamos a coisa em si; para outros, a aceitação desse papel decisivo da práxis implica que não conheçamos o que as coisas são em si mesmas à margem de sua relação com o homem, e sim apenas coisas humanizadas pela práxis e integradas, graças a ela, num mundo humano (ponto de vista de Gramsci), finalmente, afirma-se com maior acerto que sem a práxis como criação da realidade humano-social não é possível o conhecimento da própria realidade (posição de K. Kosic)[84].

Assim, o melhor que se tem a fazer é ir direito às *Teses sobre Feuerbach*, de Marx. Afirma este na primeira tese:

---

[83] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 150.
[84] Ibidem, p. 150.

> A falha capital de todo materialismo até agora (incluso o de Feuerbach) é captar o objeto, a efetividade, a sensibilidade apenas sob a forma de objeto ou de intuição, e não como atividade humana sensível, praxias; só de um ponto de vista subjetivo. Daí, em oposição ao materialismo, o lado ativo ser desenvolvido, de um modo abstrato, pelo idealismo, que naturalmente não conhece a atividade efetiva e sensível como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – efetivamente diferenciados dos objetos de pensamento, mas não capta a própria atividade humana como atividade objetiva. Por isso considera, na *Essência do cristianismo*, apenas como autenticamente humano o comportamento teórico, enquanto a práxis só é captada e fixada em sua forma fenomênica, judia e suja. Não compreende por isso o significado da atividade "revolucionária", "prático-crítica"[85].

Nessa tese o que se coloca é o modo de se conceber o objeto. Tanto o materialismo tradicional quanto o idealismo, segundo Marx, são insuficientes para caracterizar o objeto real. Para tanto, propõe-se a superação das formas de conhecimento apresentadas e a adoção da prática como forma de conceber o real.

O materialismo tradicional é criticado em razão de sua forma de captar o objeto. Tal objeto pode ser captado em duas formas: a primeira diz respeito à forma teórica e prática de o sujeito apreendê-lo, a segunda trata do objeto em si. No último caso, o objeto é exterior ao homem e a sua atividade, opondo-se ao sujeito; não resulta do ser humano. Por isso, o sujeito apresenta uma relação passiva ante tal objeto, numa postura unicamente de contemplação. O sujeito recebe e, quando muito, reflete tal realidade; impressiona apenas os órgãos dos sentidos. O que se põe é a objetividade. Não existe uma atividade ativa do sujeito, de forma prática.

Marx critica a teoria do conhecimento associada ao materialismo tradicional porque a imagem do objeto imprime-se na consciência do sujeito independentemente de alterações de sua parte. Trata-se, portanto, de um papel passivo. Marx propõe a adoção de um papel ativo do sujeito. O conhecimento, assim, resulta de uma atividade humana que difere da simples contemplação.

A crítica que Marx faz a Feuerbach aponta para o desconhecimento que este mostra ante os aspectos humanos do conhecimento, tais como a história, a sociedade, o modo de produção de bens, a indústria. Se vejo uma casa, ela não esteve sempre ali. Resultou da construção humana em determinada época, com tecnologia e materiais disponíveis etc.

---

[85] MARX, *Teses contra Feuerbach*, p. 57.

Nesse ponto, Vázquez coloca uma nota sobre a *Ideologia alemã*, de Marx:

> Não vê Feuerbach que o mundo sensível que o rodeia não é algo diretamente dado desde toda uma eternidade e constantemente igual a si mesmo, mas sim o produto da indústria e do estado social, no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, cada uma das quais se ergue sobre os homens da anterior, continua desenvolvendo sua indústria e seu intercâmbio e modifica sua organização social com relação a suas necessidades. Até os objetos da "certeza sensorial" mais simples lhe são dados apenas pelo desenvolvimento social, a indústria e o intercâmbio comercial[86].

O idealismo, por outro lado, viu e desenvolveu o "lado ativo", ou seja, a atividade que o sujeito desempenha no processo de conhecimento. Aqui, lembramos o aspecto ativo do sujeito que elabora seu conhecimento, por exemplo, segundo a concepção idealista kantiana, ele conhece o objeto que ele mesmo produz.

Marx procura superar as duas posições pela forma de se conceber o objeto como resultante da atividade do sujeito, como atividade real, objetiva, material.

Pode-se dizer que Marx propõe a superação da atitude contemplativa do materialismo tradicional e a negação do individualismo especulativo. Propõe uma atividade crítico-prática, transformadora, revolucionária, teórico-prática: a teoria guia nossa ação e prática, a ação é guiada pela teoria. A crítica não existe fora da práxis.

Resumindo, a prática é o fundamento do conhecimento. Assim, refuta-se o conhecer sem a prática e também o conhecimento apenas teórico. Há a necessidade, para os objetos serem conhecidos, que estes integrem a relação do homem com o mundo e/ou a natureza. Tal relação resulta da práxis.

O objeto do conhecimento deve ser humanizado pela práxis, portanto não se nega a existência do objeto em si. Há, para Marx, a prioridade ontológica da natureza à margem da práxis, de uma realidade em si, o que se coloca é o conhecimento que só existe através da práxis.

---

[86] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 152.

2.1.8.1 A práxis como critério da verdade (Tese II)

A Tese II sobre Feuerbach nos mostra o papel da práxis sob nova ótica: apresenta-nos o critério da verdade resultante do critério do conhecimento. Assim, segundo Vázquez,

> A questão que se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é teórica mas prática. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, a saber, a efetividade e o poder, a citerioridade de seu pensamento. A disputa sobre a efetividade ou não-efetividade do pensamento – isolado da práxis – é uma questão puramente escolástica[87].

Trata-se de uma tese que decorre da anterior e podemos examiná-la da seguinte forma: se o fundamento do conhecimento é a práxis, ou seja, se o homem só conhece o que é decorrente de sua atividade, e se tal conhecimento decorre de sua atividade transformadora, então a verdade é objetiva, a concordância do pensamento com as coisas que existem antes dele não é um problema teórico que a simples comparação conceito-objeto possa resolver, ou até o confronte entre pensamentos com outros pensamentos. A verdade de um pensamento não pode ficar restrita ao universo só dos pensamentos. Para demonstrar sua verdade, deverá sair de si, fundir-se, existir na realidade prática. Só então podemos atribuir-lhe os valores falso ou verdadeiro.

A verdade deve ser demonstrada na prática, porque ela não existe em si mesma. Trata-se de uma relação. Por isso, Marx diz ser uma questão meramente escolástica a discussão sobre a verdade (ou falsidade) do pensamento, à margem da prática.

Marx, contudo, não responde como se pode afirmar a verdade de uma teoria através da prática. Pode-se, por outro lado, procurar essa resposta a partir de sua concepção de práxis como atividade real, material, finalística. Assim, ao atuar, atingem-se os objetivos propostos, o que é sinal de que a práxis seguida é a correta. Ou seja, a ação prática, quando atingir os seus objetivos, é sinal de que o juízos sobre a realidade eram corretos.

Contudo, deve-se evitar que o sucesso (ou o fracasso) seja o parâmetro para avaliar a verdade das coisas, porque o êxito não é a verdade, apenas a transparece.

---

[87] MARX, *Teses contra Feuerbach*, p. 57.

A prática não é autossuficiente, seus fatos devem ser analisados, interpretados porque não se revelam a uma observação direta e imediata, e nem a uma apreensão intuitiva. O critério de verdade está na prática. É neste que se busca a revelação da verdade, inclusive com a ajuda da teoria. Por isso, Vázquez se utiliza da Tese VIII:

> Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios, que induzem às doutrinas do misticismo[88], encontram sua solução racional na práxis humana e no compreender dessa práxis, ou ainda – prossegue Vázquez – todos os mistérios que levam a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática[89].

Assim, as Teses II e VIII compõem uma unidade teoria-prática numa dupla implicação, da teoria para a prática (Tese II) e, inversamente, da prática para a teoria (Tese VIII).

> Portanto, a concepção da prática como critério de verdade opõe-se tanto a uma concepção idealista do critério de validade do conhecimento, segundo a qual a teoria teria em si mesma o critério de sua verdade, como a uma concepção empírica, segundo a qual a prática proporcionaria de forma direta e imediata o critério de verdade da teoria[90].

Assim, mostramos o papel que a prática apresenta como critério de verdade, independentemente de qual ciência se trate. Contudo, suas limitações impedem-na de se constituir em um critério absoluto de verdade.

2.1.8.2 A práxis revolucionária como unidade da transformação do homem e das circunstâncias (Tese III)

Na *Tese III sobre Feuerbach*, Marx afirma que

---

[88] MARX, *Teses sobre Feuerbach*, p. 58.
[89] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 157.
[90] Ibidem, p. 157.

> A doutrina materialista sobre a mudança das contingências e da educação se esquece de que tais contingências são mudadas pelos homens e que o próprio educador deve ser educado. Deve, por isso, separar a sociedade em duas partes – uma das quais é colocada acima da outra.
>
> A coincidência da alteração das contingências com a atividade humana e a mudança de si próprio só pode ser captada e entendida racionalmente como práxis revolucionária[91].

Na Tese III, a prática revolucionária é ressaltada como sendo a práxis transformadora da sociedade. Com isso, Marx contraria a concepção que vê a transformação da sociedade pela simples transformação do homem. Transformação essa resultante da educação de uma parte da sociedade.

Os filósofos do século XVIII (iluministas e materialistas) e Feuerbach, acompanhados dos socialistas utópicos no século XIX, seguem essa linha da educação como transformadora da natureza humana. De acordo com esses filósofos, o homem é produto do meio (Voltaire, na França, pensava assim), contudo a influência decisiva, para eles, é a resultante da educação.

A educação faz com que o homem se emancipe do reino das "sombras", das "superstições", dos "mitos" e chegue ao reino da razão. A transformação da humanidade decorre, segundo essa visão, da educação.

O que se coloca é: quem deve educar a sociedade? Resposta: são os filósofos, os déspotas esclarecidos que ouvem os mesmos filósofos.

Marx critica tal forma de se tentar modificar a sociedade, pelo caminho meramente pedagógico e não revolucionário. Tal crítica pode ser assim resumida:

a. Tanto os homens são produtos das circunstâncias, como estas são dos homens. A relação é de mão dupla, não existe circunstâncias em si, trata-se de relações recíprocas;
b. Os educadores também devem ser educados[92]. Há a ideia de que os educadores não precisam ser educados. Parte-se do princípio de que a sociedade é dividida em duas partes. De um lado, uma minoria dos donos da verdade. De outro lado, a maioria

[91] MARX, *Teses contra Feuerbach*, p. 57.
[92] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 159.

estúpida. A tarefa de transformar a humanidade torna-se a tarefa de educar a maioria de acordo com os interesses da minoria. Há a ilusão de que essa minoria não se transforma. Não precisa também ser educada. Tal concepção caracterizou a burguesia revolucionária do século XVIII.

A negação do dualismo citado, assim como da não necessidade dos educadores serem educados, implica uma práxis incessante, na qual se transformavam o sujeito e o objeto do estudo. Marx diz em outro trabalho[93]: "Ao transformar a natureza, o homem transforma sua própria natureza, num processo de autotransformação que nunca pode ter fim. Por isso, jamais poderá haver educadores que não necessitam, por sua vez, ser educados".

c. O homem transforma as circunstâncias e se transformam a si mesmos – segundo Marx, trata-se de transformações prático-revolucionárias das relações sociais. Trata-se, pois, de uma dupla transformação, ou seja, da prática revolucionária. Tal unidade, para Marx, opõe-se à utopia que julga ser a educação suficiente – para a autotransformação do homem – antes mesmo de mudar as circunstâncias de sua vida. Para Marx, só com a atividade revolucionária se modificam o homem e as circunstâncias, não apenas com a educação.

Enquanto nas duas primeiras teses encontramos categorias gnoseológicas, na terceira temos uma categoria sociológica, a utopia e o determinismo mecanicista, que fixam as condições da transformação social. Tal unidade é a práxis revolucionária.

2.1.8.3 Da interpretação do mundo à sua transformação (Tese XI)

A Tese XI decorre da práxis revolucionária, pois trata da ação não só nas circunstâncias como nas consciências. Marx estabelece a conexão entre a filosofia e a ação. O rompimento que o marxismo propõe à filosofia tradicional se expressa nesta sua afirmação: "Os filósofos limitam-se a interpretar o mundo de diferentes maneiras, trata-se de transformá-lo"[94].

---

[93] Ibidem, p. 160.
[94] MARX, *Teses contra Feuerbach*, p. 59.

O mundo é visto em dois sentidos: como objeto de interpretação e como objeto da ação humana.

Qual é a relação da filosofia com o mundo? Resposta: a filosofia deve relacionar-se com o mundo enquanto objeto de sua ação.

Segundo Marx, o homem conhece o mundo quando atua sobre ele. A filosofia, sendo apenas teoria, seria uma contemplação. Interpretação, no máximo. Por isso, procura justificar o mundo. Por isso, Hegel defende, em sua *Tese da identidade entre o ser e o pensar*. O mundo, para ele, é o que deve ser, não há transformação.

A filosofia de *A ideologia alemã* não contempla a transformação do mundo. Para Marx, a filosofia deve visar à transformação do mundo, como objeto da práxis, teoria que compreende, inclusive, a interpretação, visando à transformação. Portanto, o que Marx sugere não é a diminuição do papel da teoria ou sua exclusão. Repele a ausência de práxis. Esta visa à transformação. A teoria e a práxis devem ser indissolúveis.

Essa Tese XI é o ponto de ruptura de Marx com a filosofia anterior. Trata-se de transformar com base em interpretação exigida pela transformação. Tal transformação é resultado de uma revolução teórica; é "a passagem do socialismo como utopia ou ideologia, ao socialismo como ciência"[95].

2.1.8.4 A práxis em *A ideologia alemã*, de Marx

Até o *Manuscritos econômicos-filosóficos*, de 1844, a filosofia de Marx apresentava caráter antropológico, utópico ou ideológico. A superação de tal situação ocorre com *A ideologia alemã*, de 1845, escrita com Friedrich Engels. Isso porque tal obra apresenta conceitos-chave que permitem interpretar a história com destaque para a práxis na sociedade capitalista. Nessa obra, são lançados os alicerces da concepção materialista da história. Concepção que, além de simplesmente interpretar, indica a práxis revolucionária, apresentando condições objetivas (históricas, econômicas e sociais), que visam à revolução proletária.

[95] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 163 – Há nota informando que Engels escreveu um folheto em 1877, chamado: "Do socialismo utópico ao socialismo científico".

As formações ideológicas são examinadas, revelando sua origem, sua função e como fazer para superá-las. Afirma Marx: "Trata-se de explicar as formações ideológicas com base na prática mercantil", e não de "explicar a prática partindo da ideia"[96].

A crítica, isto é, a ação das ideias, não é a força motriz da história, como pensam os jovens hegelianos; tal força é ação real, efetiva, ou seja, a revolução[97].

2.1.8.5 A produção na história e na vida social

Para a transformação do real existente é necessário destruir as ilusões ideológicas, como condição para se criar uma teoria revolucionária. A relação entre essas ilusões e a vida real mostra a necessidade do conhecimento das condições materiais, tanto na ideia dos homens como na transformação decorrente de sua ação. "As circunstâncias fazem o homem na medida em que este faz as circunstâncias"[98].

O papel da produção na história e na vida social, já anteriormente referida por Marx nos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, de 1844, é enriquecido em *A ideologia alemã*. O homem se distingue do animal por sua atividade produtiva e, nesse sentido, a produção é o traço essencial da existência humana, "tal é como os indivíduos manifestam sua vida, assim são". O que não coincide, portanto, tanto com o que produzem quanto com o modo como produzem. O que os indivíduos são depende, por conseguinte, das condições materiais de sua produção.

O próprio homem e sua vida social resultam da produção. Disso decorrem dois conceitos do materialismo histórico: 1) força produtiva e 2) relações de produção (nessa fase, Marx chamava de "forma de intercâmbio"). As relações de produção são determinadas pelas forças produtivas, condicionam as formas ideológicas e o Estado. Essa tese (concepção materialista da história) é formulada assim em *A Ideologia alemã*:

---

[96] VÁZQUEZ, *Filosofia da práxis*, p. 165.
[97] Ibidem, p. 165 – nota 65: "[...] A força propulsora da história, inclusive da religião, a filosofia e qualquer outra teoria, não é a crítica, mas a revolução", p. 39.
[98] MARX & ENGELS, *A ideologia alemã*, p. 39.

> Essa concepção da história consiste, portanto, em expor o processo real de produção, partindo para isso da produção material da vida imediata, e em conceber a forma do intercâmbio correspondente a esse modo de produção por ele engendrada, ou seja, a sociedade civil em suas diferentes fases como o fundamento de toda a história, apresentando-a em sua ação enquanto Estado e explicando com base nesta todos os diversos produtos teóricos e formas de consciência, religioso, filosófico, moral, etc.[99]

Em síntese, neste capítulo, procuramos apresentar as ideias basilares que são fundamentos de uma concepção idealista de mundo, base da teoria tradicional para o estudo e a análise da sociedade. Fundamenta-se em Hegel, Feuerbach e outros. Certamente, essa é a teoria que se converterá nas filosofias que configurarão a ideologia burguesa, adaptadas nas suas várias fases, pelas diferentes visões idealistas de pensadores que são "orgânicos" da burguesia nos diferentes momentos de conjuntura do capitalismo.

Por sua vez, a revolução na filosofia idealista, elaborada por Marx, transformando-a com seu conceito de teoria como práxis revolucionária, construiu uma teoria como práxis, a teoria crítica, que permite a descontrução da ideologia do capitalismo. É de se ressaltar que Marx reconhece a grandeza do avanço capitalista, embora destaque seu caráter excludente.

Essa teoria crítica para a análise e compreensão da sociedade se tornará na base teórica de muitos pensadores posteriores, que analisarão a organização econômica, social e política das sociedades capitalistas e não capitalistas, nas suas várias fases e crises. É o que detalharemos no seguimento deste estudo, como contexto da ética, da moral e do direito.

2.2 Materialismo histórico

Invertendo a concepção hegeliana que instituía a racionalidade como o motor da história, Marx parte do concreto, do homem em carne e osso, o social, o da produção da existência, para fundamentar o seu trabalho.

A filosofia moderna, dividida entre o racionalismo cartesiano e o empirismo baconiano, foi superada por Marx com sua proposta, a práxis.

---

[99] MARX & ENGELS, *A ideologia alemã*, p. 166.

O materialismo marxista pode dar a ideia de tratar-se de uma ramificação do empirismo. O materialismo histórico resulta de relações sociais, por isso Marx o distingue do materialismo vulgar (empirismo). Trata-se da produção da própria vida, atendendo às suas necessidades históricas, assim:

> Mas, para viver, é necessário antes de mais, beber, comer, ter um tecto onde se abrigar, vestir-se,etc. O primeiro facto histórico é pois a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material; trata-se de um facto histórico, [...][100].
>
> Há, ainda, uma nota de pé de página: "O primeiro acto histórico desses indivíduos, através qual se distinguem dos animais, não é o facto de pensarem, mas sim o de produzirem os seus meios de existência".[101].

Com essa frase, Marx supera a famosa definição aristotélica de que o homem é um animal racional. Nesse caso, a racionalidade marcaria a diferença específica do homem em relação aos animais, seus colegas de classe. Marx, como se vê, introduz a práxis, em sua distinção de homem.

"Com o materialismo histórico, Marx inaugura uma nova fase na trajetória da filosofia. Inscrevendo-se na materialidade das relações produtivas, a história tem seu perfazimento não nos indivíduos, nem em suas consciências, mas sim na base econômico-produtiva da sociedade"[102].

A própria ação modificadora do homem sobre a natureza e sobre outros homens faz com que ele também se modifique. Na teoria de Marx, teoria e prática se fundem. Nesta passagem de *A ideologia alemã*, verifica-se que, segundoi Marx:

> Contráriamente à filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui parte-se da terra para atingir o céu. [...], parte-se dos homens, de sua atividade real. É a partir de seu processo de vida real que se representa o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas deste processo vital [...]. Assim, a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, tal como as formas de consciência que lhes correspondem, perdem imediatamente toda a aparência que lhes correspondem [...]. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência[103].

---

[100] MARX & ENGEL, *A ideologia alemã*, p. 33.
[101] Ibidem, p. 87.
[102] MASCARO, *Filosofia do dirieito*, p. 277.
[103] MARX & ENGELS, *A ideologia alemã*, p. 87.

Após essas considerações, fica clara a dependência da práxis no agir humano. Assim, relembramos: os seres humanos são ambivalentes (bons e maus); os fenômenos morais são irracionais; a moralidade é aporética, conforme veremos ao longo deste trabalho. A categoria contradição de Marx é intrínseca às sociedades de classe e à própria vida.

2.3 Materialismo dialético

Como já mencionado, o pensamento marxista baseia-se na práxis, ou seja, no agir, no atuar do homem sobre o mundo, sobre a sociedade, junto às especificidades históricas. O desenvolver histórico dá-se de forma dialética, não da dialética hegeliana, mas da materialista. Mascaro afirma que "é no posfácio à segunda edição alemã de *O capital* que Marx expõe sua relação com a tradição do pensamento dialético hegeliano. Para Marx, o ideal, as ideiaa não são o ponto de partida, mas sim o material "transposto no cérebro". Ele se apropria do idealismo do método de Hegel e o inverte. A práxis é que determina a ideia, a teoria. Daí o método do materialismo dialético, histórico. Vejamos a seguir:

> Meu método dialético não difere apenas fundamentalmente do método de Hegel, mas é exatamente o seu reverso. Segundo Hegel, o processo do pensamento, que ele converte, inclusive, sob o nome de ideia, em sujeito com vida própria, é o demiurgo do real, e o real a simples forma fenomenal da ideia. Para mim, ao contrário, o ideal não é senão o material transposto e traduzido no cérebro do homem.
>
> Critiquei o aspecto mistificador da dialética hegeliana há cerca de trinta anos, quando ainda se achava em moda. [...] A mistificação sofrida pela dialética nas mãos de Hegel não anula de modo algum o fato de ter sido ele o primeiro a expor, em toda a sua amplitude e com toda a consciência, as formas gerais de seu movimento. Em Hegel a dialética anda de cabeça para baixo. É preciso colocá-la sobre os pés para descobrir o núcleo racional encoberto sob a envoltura mística[104].

Marx reconhece Hegel como o primeiro a formular o conceito dialético, contudo, limitando-se apenas ao aspecto idealista. Marx reelabora a dialética, adaptando-a à práxis.

Mascaro cita nota de Marcuse, relativa a esse ponto de vista:

[104] MARX & ENGELS, Do posfácio à 2ª. ed. alemã de *O capital*, t. 1, v. 2, p. 15.

> Dissemos que para Marx, como para Hegel, a verdade está na totalidade negativa.
>
> Entretanto, a totalidade na qual a teoria marxista se move é diferente da totalidade da filosofia de Hegel, e esta diferença assinala a diferença decisiva entre as dialéticas de Hegel e Marx. [...] A totalidade que a dialética marxista atinge é a totalidade da sociedade de classes, e a negatividade que está subjacente às contradições desta dialética é que dá forma ao seu conteúdo todo, é a negatividade das relações de classe. A totalidade dialética novamente inclui a natureza, mas só na medida em que esta se envolve no processo histórico da reprodução social, e o condiciona[105].

Em outra passagem, Marcuse registra a origem da dialética marxista e as nuances que a separa do conceito de Hegel:

> [...], a dialética registra o fato de que a negação inerente à realidade é "o princípio motor e criador". Todo fato é mais do que um mero fato; ele é a negação e a restrição de possibilidades reais. O trabalho assalariado é um fato, mas ao mesmo tempo, é uma restrição ao trabalho livre que pode satisfazer às necessidades humanas. A propriedade privada é um fato, mas é ao mesmo tempo a negação da apropriação coletiva da natureza pelo homem[106].

Houve debates a respeito da dialética marxista. Para Luckas, Marx inverteu a dialética hegeliana, para outros pensadores, trata-se de algo novo.

> Não só inverte a dialética, mas também se corta com a lógica da dialética como sendo a sucessiva negação da negação, na medida em que, se assim o fosse, todo novo teria sempre algo de velho. Na leitura de Marx proposta por Althusser – e mesmo antes disso, por Mao Tse Tung –, o comunismo será algo novo, distinto plenamente do capitalismo[107].

Sobre o tema, Márcio Bilharinho Naves, também faz considerações sobre a diferença entre as concepções da dialética de Marx e sua diferença, comparativamente, com a de Hegel:

---

[105] MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 286.
[106] Ibidem, p. 259.
[107] MASCARO, *Filosofia do direito*, p. 279.

> [...] O método de Marx só pode ser compreendido a partir da negação do capitalismo, ou seja, a dialética, em Marx, é inseparável do comunismo. [...] Se a teoria de Marx [...] não é apenas a compreensão científica do capitalismo, mas também a compreensão dos meios de sua destruição como modo de produção, o método de Marx não poderia ser a dialética especulativa, fundada na categoria da "negação da negação", tal como Hegel a desenvolveu.
>
> [...] Ora, a dialética marxista, ao contrário dessa dialética teleológica da conservação, da síntese, é uma dialética da destruição. Ela implica a extinção do que é negado e a sua substituição por algo novo, que não existe no elemento negado e, portanto, não pode ser conservado ou recuperado[108].

Engels, para tornar mais clara as leis da dialética, as resumiu no seguinte: transformação da quantidade na qualidade, na interconexão dos opostos e da negação da negação. Assim, encontramos na sua obra citada:

> Com esse método partimos sempre da relação primeira e mais simples que existe historicamente, de fato; portanto, aqui, da primeira relação econômica que encontramos. Logo, iniciamos a sua análise. No simples fato de tratar-se de uma relação já vai implícito que há dois lados que se relacionam entre si. Cada um desses dois lados é estudado separadamente, de onde logo se depreendem a sua relação recíproca e a sua interação. Encontramos contradições que exigem uma solução. Mas, como aqui não seguimos um processo abstrato de pensamento que se desenrola apenas na nossa cabeça, mas uma sucessão real de fatos, ocorridos real e efetivamente em alguma época, ou que ainda continuam ocorrendo, essas contradições terão também surgido na prática e nela terão também encontrado, provavelmente, a sua solução. E se estudarmos o caráter dessa solução, veremos que esta se verifica criando uma nova relação, cujos dois lados contrapostos precisaremos desenvolver em seguida e, assim, sucessivamente[109].

2.3.1 A alienação

No mundo capitalista, o trabalhador é obrigado a vender sua força de trabalho no mercado como se ele próprio fosse uma mercadoria. Seu trabalho não só não lhe pertence como ele não se reconhece nos produtos que realiza. Aqui temos a alienação do trabalhador.

Como a categoria alienação é uma das fundamentais em Marx, ressaltamos a explanação de Mascaro, que deixa transparecer que alienação e ideologia se imbricam:

---

[108] Ibidem, p. 279.

[109] ENGELS, Contribuição à crítica da economia política, de Karl Marx. In: MARX & ENGELS, *Obras escolhidas*, p. 310.

> A alienação, tida como um afastamento do homem de si mesmo, é resultante da própria condição do trabalhador no processo produtivo. Para Marx, tal alienação também se desdobra e se revela no campo dos valores, dos modos de reflexão do pensamento, da cultura e das ideias. Trata-se da questão da ideologia. A base material concreta faz levantar uma superestrutura ideológica, que domina o espírito dos indivíduos e da sociedade, e esta instância ideológica não se deixa revelar como tal, ou seja, entendida como manipulada ou diretamente ligada aos interesses das classes exploradoras. Pelo contrário, a ideologia se traveste de valores universais, tidos como bons e eternos, escondendo o seu caráter histórico e suas contradições.
>
> Embora depois espraiada em questões concretas pensadas a partir do nível econômico e político, a alienação, desde as obras de juventude de Marx, é, sempre, não apenas um desvio moral ou ético do homem; é também e principalmente um desgarramento de sua plenitude econômico-produtivo-social[110].

A alienação, como se afirmou acima, é um dos aspectos da ideologia, como veremos mais adiante, neste trabalho. Assim, mais uma vez podemos afirmar nossa tese: os seres humanos são ambivalentes (bons e maus); os fenômenos morais são irracionais; a moralidade é aporética.

2.4 O direito em Marx

A burguesia triunfante da Revolução Francesa em pouco tempo elaborou o Código Civil, que passou a ser uma espécie de constituição do indivíduo, estabelecendo direitos e deveres para o cidadão que, a partir daí, se transformou em sujeito de direito.

A estrutura do capitalismo segue de perto a estrutura do código que contempla direitos subjetivos, transformando, pois, o cidadão, como se disse, em sujeito de direito. Marx, em *A ideologia alemã*, denuncia esse fato:

> Como o Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil inteira de uma época, segue-se que todas as instituições coletivas são mediadas pelo Estado, adquirem por meio dele uma forma política. Daí a ilusão, como se a lei se baseasse na vontade, e, mais ainda, na vontade separada de sua base real [*realen*], na vontade livre. Do mesmo modo, o direito é reduzido novamente à lei.

[110] MASCARO, *Filosofia do direito*, p. 283.

Aqui encontramos considerações sobre o fato de ser o Estado uma instância de a classe dominante fazer valer seus interesses. Há autores, inclusive, que defendem que a função precípua do Estado é a manutenção da ordem, vale dizer, do *status quo.*

> O direito privado se desenvolve simultaneamente com a propriedade privada, como resultado da dissolução da comunidade natural. Entre os Romanos, o desenvolvimento da propriedade privada e do direito privado não teve qualquer consequência industrial ou comercial, pelo facto de o seu modo de produção não ter modificado. Nos povos modernos, onde a comunidade feudal foi dissolvida pela indústria e pelo comércio, o nascimento da propriedade privada e do direito privado marcou início a uma nova fase, suscetível de um desenvolvimento ulterior. Amalfi, a primeira cidade da Idade Média a ter um comércio marítimo considerável, foi também a primeira a criar o direito marítimo. [...] (Não esqueçamos que o direito, tal como a religião, não tem história própria).

Nesse parágrafo, Marx faz a ligação entre o direito privado e a propriedade privada. Ressalta que em Roma tal relação não se deu porque as relações de produção se mantiveram as mesmas:

> O direito privado exprime as relações de propriedade existente como o resultado da vontade geral. [...] Esta ilusão jurídica, que reduz o direito à simples vontade, conduz fatalmente, na seqüência do desenvolvimento ulterior das relações de propriedade, à possibilidade de que qualquer pessoa ostentar um título jurídico de propriedade sem efetivamente possuir essa propriedade. [...]. É esta mesma ilusão que explica o facto de, para os juristas,assim como para todos os códigos jurídicos, as relações entre os indivíduos celebradas por contratos por exemplo, surgirem como algo fortuito e de, a seu ver, as relações deste tipo [poderem] ou não, ser aceitas na medida em que o seu conteúdo repousa inteiramente sobre a vontade individual das partes contratantes[111].

O capitalismo está sempre criando novas situações econômicas e concomitantemente o direito é convidado a acompanhar as mudanças na medida em que "sempre que, por meio do desenvolvimento da indústria e do comércio, surgiram novas formas de intercâmbio, por exemplo companhia de seguros etc., o direito foi, a cada vez, obrigado a admiti-las entre os modos de adquirir a propriedade"[112].

Continuando a discorrer sobre o desenvolvimento do direito, decorrente da práxis econômica, Marx anota que a própria declaração de direitos da Revolução Francesa, refere-se em seu título, tratar-se de direitos do homem e do cidadão. Aqui já há uma referência aos chamados direitos humanos:

> A religião, longe de se constituir incompatível com o conceito dos direitos humanos, inclui-se expressamente entre eles. Os direitos humanos proclamam o direito de ser

[111] MARX & ENGELS, *A ideologia alemã*, p. 96.
[112] MARX & ENGELS, *A ideologia alemã*, p. 77.

> religioso, sê-lo como achar melhor e de praticar o culto que julgar conveniente. O privilégio da fé é um direito humano geral. Os *droits de l'homme*, os direitos humanos, distinguem-se, como tais, dos *droits du citoyen*, dos direitos civis. Qual o *homme* que aqui se distingue do *citoyen*? Simplesmente, o membro da sociedade burguesa. Por que se chama membro da sociedade burguesa de "homem", homem por antonomásia, e dá-se a seus direitos o nome de direitos humanos? Como explicar o fato? Pelas relações entre o Estado político e a sociedade burguesa, pela essência da emancipação política.

Lembremos que o direito civil, ou o *jus civile* na Roma antiga era o direito próprio do cidadão romano. Para os não romanos, ou seja, para aqueles que não estavam sob a égide do *jus civile* era utilizado o direito das gentes. Vejamos esta consideração de Marx:

> Registremos, antes de mais nada, o fato de que os chamados direitos humanos, os *droits de l'homme*, ao contrário dos *droits du citoyen*, nada mais são do que direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade[113].

Ainda sobre os direitos humanos, prosseguem Marx e Engels:

> [...] como o reconhecimento dos direitos humanos por parte do Estado moderno tem o mesmo sentido que o reconhecimento da escravatura pelo Estado antigo. Com efeito, assim como o Estado antigo tinha por fundamento natural a escravidão, o Estado moderno tem como base natural a sociedade burguesa e o homem da sociedade burguesa, quer dizer, o homem independente, entrelaçado com o homem apenas pelo vínculo do interesse privado e da necessidade natural inconsciente, o escravo do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta, tanto da própria quanto da alheia.

Aqui notamos o lema *: tempus regit actum*, ou seja, a mudança do direito no tempo, tal como a diferença entre o direito atual e o que vigia, por exemplo, na época da escravidão.

> O Estado moderno reconhece essa sua base natural, enquanto tal, nos direitos gerais do homem. Mas não os criou. Sendo como é, o produto da sociedade burguesa, impulsionada pelo seu próprio desenvolvimento até mais além dos velhos vínculos políticos, ele mesmo reconhece, por sua vez, seu próprio local de nascimento e sua própria base mediante a proclamação dos direitos humanos. Portanto, a emancipação política dos judeus e a concessão a estes dos "direitos humanos" constitui um ato mutuamente condicionante[114].

É de se notar que as declarações de direitos criam o que se pode chamar de direitos formais. Aqueles direitos que constam das declarações como um ideal a ser alcançado. Na verdade, em geral, fica-se só nas intenções. O direito real não necessariamente acompanha o que é declarado no direito formal.

---

[113] MARX, *A questão judaica*, p. 34.
[114] MARX & ENGELS, *A sagrada família*, p. 132.

A relação entre o direito e o capitalismo é melhor desenvolvida na obra *O capital*. Aqui fica patente as relações mantidas nas duas instâncias. Enquanto o escravismo sustentava-se na violência para se conseguir o trabalho, no capitalismo há o contrato de trabalho que garante a relação. Marx aponta nessa obra outra categoria fundante do capitalismo: a mercadoria e a relação entre seu proprietário privado e as relações econômicas que se expressam no contrato, portanto no direito. A questão que a mercadoria e sua apropriação privada determinam o que é justo e injusto, portanto isso é determinado pelos donos da mercadoria. Enfim, no capitalismo tudo se torna mercadoria.

> Não é com seus pés que as mercadorias vão ao mercado, nem se trocam por decisão própria. Temos, portanto, de procurar seus responsáveis, seus donos. As mercadorias são coisas; portanto, inertes diante do homem. Se não é dócil, pode o homem empregar força, em outras palavras, apoderar-se dela. Para relacionar essas coisas, umas com as outras, como mercadorias, têm seus responsáveis de comportar-se, reciprocamente, como pessoas cuja vontade reside nessas coisas, de modo que um só se aposse da mercadoria do outro, alienando a sua, mediante o consentimento do outro, através, portanto, de um ato voluntário comum. É mister, por isso, que reconheçam, um no outro, a qualidade de proprietário privado. Essa relação de direito, que tem o contrato por forma, legalmente desenvolvido ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica. O conteúdo da relação jurídica ou da vontade é dado pela relação econômica. As pessoas, aqui, só existem, reciprocamente, na função de representantes de mercadorias e, portanto, de donos de mercadorias. No curso de nossa investigação, veremos, em geral, que os papéis econômicos desempenhados pelas pessoas constituem apenas personificação das relações econômicas que elas representam, ao se confrontarem[115].

Assim, o próprio trabalho humano toma a forma de mercadoria transacionada no mercado. Marx ressalta nesse aspecto a similitude com o direito das obrigações, ou seja, destaca o direito na relação capital e trabalho, isto é, na sociedade capitalista, cujo motor é a produção de mercadorias e a expansão do capital.

> Se a história universal precisou de muito tempo para decifrar o segredo do salário, nada, entretanto, é mais fácil de compreender do que a necessidade, as razões de ser dessa forma fenomênica.
>
> A troca entre o capital e trabalho apresenta-se de início à percepção como absolutamente igual à compra e venda das outras mercadorias. O comprador dá determinada quantia em dinheiro; o vendedor, um artigo diferente de dinheiro. A jurídica reconhece aí no máximo uma diferença material que não altera a

[115] MARX, *O capital*, p. 109.

> equivalência das fórmulas: dou para que dês, dou para que faças, faço para que dês, faço para que faças.[116].

Portanto, a relação entre o direito civil, com seus elementos: propriedade, liberdade, contrato, autonomia da vontade, igualdade entre as partes etc., atende aos reclamos da circulação mercantil. O ponto a ser ressaltado aqui é que tais direitos são limitados pela soberania dos países que os garante. Ocorre que o capitalismo tende a se espraiar por todo o globo. Por isso, criou-se o direito internacional, que, em sua origem, chamava-se direito das gentes. Não por acaso, o mesmo direito contempla a gênese dos direitos humanos, como já se disse. Diz, a respeito, Marx em *O capital*, referindo-se à circulação de mercadorias e a compra e venda da "força de trabalho" e sua legalização no contrato, no direito. No direito liberdade e igualdade se dão segundo a compra (proprietário) e a venda (trabalhador). O contrato é a expressão jurídica desta "vontade livre".

> [...] que estamos abandonando, da circulação ou da troca de mercadorias, dentro da qual se operam a compra e a venda da força de trabalho, é realmente um verdadeiro paraíso dos direitos inatos do homem. Só reinam aí liberdade, igualdade, propriedade e *Bentham*. Liberdade, pois o comprador e o vendedor de uma mercadoria – a força de trabalho, por exemplo – são determinados apenas pela sua vontade livre. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, a expressão jurídica comum de suas vontades. Igualdade, pois estabelecem relações mútuas apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um só dispõe do que é seu. *Bentham*, pois cada um dos dois só cuida de si mesmo. A única força que os junta e os relaciona é a do proveito próprio, da vantagem individual, dos interesses [...][117].

Relativamente à questão da justiça, em *O capital*, Marx aponta como esta decorre das relações de produção. Assim, no sistema escravista, a escravidão e tudo quanto dela decorria, eram considerados justos. Já no capitalismo, certas ações tidas como justas no escravismo, não mais o são. Por outro lado, o contrato de trabalho é o instrumento jurídico a amparar as relações de trabalho. Assim, o que for contratado é considerado justo, mesmo, por exemplo, o salário aviltante. Parte-se do princípio de que é um acordo de vontade entre duas partes capazes e que tal contrato atende aos interesses de ambas as partes. Assim, para Marx:

---

[116] Ibidem, p. 620.
[117] MARX, *O capital*, p. 206.

> A equidade das transações [...] decorrerem elas naturalmente das relações de produção. As formas jurídicas em que essas transações econômicas aparecem – atos de vontade das partes, expressões de sua vontade comum, contratos com força de lei entre as partes – não podem, como puras formas, determinar o próprio conteúdo.

Aqui fica patente o aspecto formal das relações jurídicas adotadas pelos positivismo jurídico, ora imperante nas sociedades ocidentais na atualidade.

> Limitam-se a dar-lhe expressão. Esse conteúdo é justo quando corresponde, é adequado ao modo de produção. Injusto quando o contraria. No sistema capitalista, a escravatura é injusta, do mesmo modo que a fraude na qualidade da mercadoria[118].

Notamos, assim, que segundo a ideologia que acompanha o sistema capitalista, suas regras são justas. Na *Crítica ao Programa de Gotha*, de 1875, encontramos um maior aprofundamento de Marx no que diz respeito a conceitos de justiça. Temos:

> Este direito igual continua trazendo implícita uma limitação burguesa. O direito dos produtores é proporcional ao trabalho que prestou; a igualdade, aqui, consiste em que é medida pelo mesmo critério: pelo trabalho.

Nesse parágrafo encontramos o trabalho como critério de medida. Aqui decorrem aspectos como, por exemplo, o merecimento.

> Mas, alguns indivíduos são superiores, física e intelectualmente, a outros e, pois, no mesmo tempo, prestam mais trabalho, ou podem trabalhar mais tempo; e o trabalho, para servir de medida, tem que ser determinado quanto à duração ou intensidade; de outro modo, deixa de ser uma medida. Este direito igual é um direito desigual para o trabalho desigual. Não reconhece nenhuma distinção de classe, porque aqui cada indivíduo não é mais do que um operário como os demais; mas reconhece, tacitamente, como outros tantos privilégios naturais, as desiguais aptidões dos indivíduos, e, por conseguinte, a desigual capacidade de rendimento. No fundo é, portanto, como todo direito, o direito da desigualdade.

Aquilo que a princípio é merecimento, a justa recompensa pelo trabalho prestado, acaba se tornando injusto em face da desiqualdade das pessoas.

> [...] Numa fase superior da sociedade comunista, quando houver desaparecido a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, o contraste entre o trabalho intelectual e o trabalho manual; quando o trabalho não for somente um meio de vida, mas a primeira necessidade vital; quando, com o desenvolvimento dos indivíduos em todos os seus aspectos, crescerem também as forças produtivas e jorrarem em caudais os mananciais da riqueza coletiva, só então será possível ultrapassar-se totalmente o estreito horizonte do direito burguês e a sociedade poderá inscrever em suas bandeiras: De cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades[119].

---

[118] Ibidem, p. 454.
[119] MARX, Crítica ao Programa de Gotha. in: MARX & ENGELS, *Obras escolhidas*, p. 214.

Essa concepção de justiça que Marx apresenta mereceu o seguinte comentário de Mascaro acerca da primeira fase de ruptura revolucionária com a sociedade capitalista, ou seja, com a sociedade que precede a sociedade comunista: na sociedade socialista, a apropriação de bens é segundo o trabalho do trabalhador, e o seu mérito é dado pelo preenchimento da necessidade de cada um.

Esse direito igual é ínsito aos interesses da classe burguesa. O direito da força de trabalho é medido pelo trabalho prestado, cujo valor é determinado pela sua duração e intensidade. Não é levada em consideração a capacidade desigual das aptidões dos indivíduos. Na realidade, o direito igual burguês é um direito desigual.

Ainda, segundo Marx, enquanto houver: a divisão de trabalho desigual; separação entre trabalho intelectual e trabalho manual; escravização ao trabalho por necessidade de sobrevivência e os resultados do produto do trabalho coletivo for de apropriação de poucos, e mais, enquanto as forças produtivas não possibilitarem uma riqueza coletiva, não será ultrapassado também o desigual direito burguês.

Para Marx, somente numa fase superior do comunismo, haveria maior igualdade de direitos. Vejamos a passagem de sua obra onde aparece a utopia da sociedade comunista. Mascaro considera que:

> O problema da justiça, em Marx, aponta para a limitação estrutural do próprio conceito: a justiça é considerada o correto modo de funcionamento de um determinado sistema de exploração. Mas na *Crítica ao programa de Gotha*, originalmente contestando as posições da social-democracia alemã, Marx aponta para uma noção de justiça que transcende apenas o seu caráter meritório. O mérito é uma medida individualista apropriada ao capitalismo e que, com algumas correções, nos escritos de Marx é considerada somente uma justiça para uma primeira fase de uma sociedade socialista, tendo em vista que ainda a justiça pelo resultado do trabalho – um direito mecanicamente igual, porque distribui mérito – é expressão de retribuição mercantil, portanto, de justiça burguesa. Na bandeira "de cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades", Marx parece ter inscrito uma perspectiva de justiça que se insere numa relação de trabalho e necessidade humana não meramente formal ou individualizada como resultado mercantil, mas plena, de acordo com as condições do homem e tendo em vista suas necessidades. Daí mais uma vez o caráter revolucionário de Marx, ao medir a justiça como verdade social, apontando as possibilidades de sua superação[120].

[120] MASCARO, *Filosofia do direito*, p. 301.

Em face das considerações anteriormente expostas, é oportuno relembrar nossa tese básica: os seres humanos são ambivalentes (bons e maus); os fenômenos morais são irracionais; a moralidade é aporética.

CAPÍTULO 3
ESCOLA DE FRANKFURT E A TEORIA CRÍTICA

Antes de iniciarmos nossas considerações sobre a Escola de Frankfurt, convém lembrar que, subjacente à grande parte de seus trabalhos, como veremos em seguida, será contemplado o aspecto que enfocamos em nossa tese, qual seja: os seres humanos são ambivalentes (bons e maus); os fenômenos morais são irracionais; a moralidade é aporética. Vejamos, pois, como os frankfurtianos trabalham essas questões:

A Escola de Frankfurt foi, como ficou conhecido, o Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, fundado naquela cidade alemã em 1924[121]. Financiado por doações privadas, ao Instituto competia uma cátedra na Universidade de Frankfurt, na qual se divulgavam trabalhos interdisciplinares vinculados ao marxismo.

Aos pioneiros integrantes da Escola de Frankfurt – Max Horkheimer, Walter Banjamin, Teodor Wiesengrund-Adorno, Carl Grunberg, Herbert Marcuse, Eric Fromm, Otto Kirchheimer, Franz Neuman e outros – foi atribuído o nome de Primeira Geração da escola. Como Segunda Geração, é citado Jurgen Habermas e atualmente, como Terceira Geração, Axel Honneth.

Com a ascensão do nacional socialismo, na Alemanha, a Escola transferiu-se para Genebra, depois para Paris e, finalmente, para Nova Iorque, retornando à Alemanha em 1950, após a vitória dos aliados na Segunda Guerra Mundial.

Uma das características marcantes da Escola de Frankfurt foi a adoção de pensadores de diferentes áreas das ciências humanas: filosofia, sociologia, psicologia, economia, direito.

Desde seu início, dada à vinculação ao pensamento marxista, adotou a abordagem dos problemas, criticando outras escolas, donde o seu nome de Escola Crítica. A teoria crítica, inclusive, foi o método dialético utilizado em seus estudos.

---

[121] Na publicação Grandes ideias do mundo ocidental, coleção *Os pensadores*, São Paulo: Abril, 1975, p. 947, consta essa data. Já a revista *Mente, Cérebro & Filosofia*, n. 7, p. 7, traz como 1923, a data de fundação.

Horkheimer, um dos fundadores e inspiradores das diretrizes do Instituto, inicialmente era interessado nas filosofias de Schopenhauer e de Kant, fascinando-se, posteriormente, por Hegel e Marx. Sua teoria crítica apresenta características desses últimos pensadores.

Para Horkheimer, a filosofia da vida ajudou a expressar os protestos legítimos contra a crescente rigidez do racionalismo abstrato e a concomitante padronização da existência individual que caracterizou a vida sob o capitalismo avançado.

Seila Banhabib, em *A crítica da razão instrumental*[122], comenta que se pode dividir a evolução do programa de pesquisas do *Institut fur Sozialforshung* em três fases: a) a do materialismo interdisciplinar, que vai de 1932 a 1937; b) a abordagem da "teoria crítica", de 1937 a 1940; e c) a *Crítica da razão instrumental*, de 1940 a 1945.

As mudanças entre cada uma dessas fases decorreram dos acontecimentos históricos no período: movimentos trabalhistas na República de Weimar, a estrutura social da União Soviética, o fascismo e a perseguição dos judeus. Tais movimentos fizeram com que se modificasse a teoria crítica. A própria teoria crítica precisou reformular-se, uma vez que a relação teoria *versus* prática apresentou mudanças.

O texto *Teoria tradicional e teoria crítica*, de Horkheimer, de 1937, resultou do desencanto representado pela derrota da classe trabalhadora alemã pelo fascismo, pelos expurgos soviéticos, com a desilusão do socialismo real. Tais experiências acarretaram alteração na relação teoria e prática e a redefinição dos destinatários da teoria, tanto que Horkheimer escrevia em 1934:

> O valor de uma teoria é determinado por sua relação com as tarefas, que são empreendidas [*in Angriffgenommen*] em momentos históricos definidos, pelas forças sociais mais progressistas. E esse valor não tem validade imediata para toda a humanidade, mas, a princípio, apenas para o grupo interessado nessa tarefa. O fato de o pensamento, em muitos casos, haver-se realmente alienado das questões da humanidade sofredora justifica, entre outras coisas, a desconfiança em relação aos intelectuais. [...] Portanto, essa acusação contra a intelectualidade, aparentemente descompromissadas [*unbedingte*], [...] é correta nessa medida, já que esse descompromisso [*Beziehungslosigkeit*] de pensar não significa liberdade de julgamento, mas uma falta de controle do pensamento com respeito a suas próprias motivações.[123]

[122] BENHABIB, s/d apud SLAVOJ ZIZEK, 1996, p. 73.
[123] Ibidem, p. 73.

Por esses excertos fica claro o estado de espírito de Horkheimer ante os acontecimentos da época, com a ascensão de Hitler. Para esse autor, na teoria crítica da sociedade de Marx, as suas categorias não são categorias definitivas. Assim, Horkheimer leva em consideração, em suas análises dos fenômenos sociais, o caráter subjetivo e objetivo dos contextos diversos, mas separadamente.

> Para Horkheimer, o típico da teoria marxista é, por um lado, não pretender qualquer visão concludente da totalidade, e, por outro, preocupar-se com o desenvolvimento concreto do pensamento. Desse modo, as categorias marxistas não são entendidas como conceitos definitivos, mas como indicações para investigações ulteriores, cujos resultados retroajam sobre eles próprios. Quando se vale, nos mais diversos contextos, da expressão "materialismo", Horkheimer não repete ou transcreve simplesmente o material codificado nas obras de Marx e Engels, mas reflete esse materialismo segundo a óptica dos momentos subjetivos e objetivos que devem entrar na interpretação desses autores[124].

3.1 Teoria tradicional e teoria crítica

Na sua obra, *Teoria tradicional e teoria crítica*, Horkheimer faz uma comparação entre os dois tipos de teorias constantes do título do texto.

A teoria tradicional é aquela que pode ser comparada ao método desenvolvido pela geometria euclidiana. Parte-se de poucos postulados, ou axiomas, e vai-se, mediante deduções, construindo um corpo de teoremas que então compõe a teoria.

Os comentaristas da obra de Horkheimer[125] preferem compará-la ao *Discurso sobre o método*, de Descartes (1596-1650), inclusive citando o próprio Horkheimer, no dizer que, por tratar-se de um "sistema dedutivo" derivado de poucas premissas, "a exigência fundamental dos sistemas teóricos, construídos dessa maneira, seria a de que todos os elementos assim ligados o fossem de modo direito e não contraditório, transformando-se em puro sistema matemático de signos"[126].

---

[124] HISTÓRIA das grandes ideias do mundo ocidental, Coleção *Os pensadores*, p. 959.
[125] REPA, Teoria crítica e materialismo interdisciplinar, *Revista Mente, Cérebro & Filosofia*, n. 7, p. 11.
[126] HISTÓRIA das grandes ideias do mundo ocidental, Coleção *Os pensadores*, p. 959.

Tal sistema dedutivo de Horkheimer encontra ampla aplicação nas chamadas ciências naturais. As ciências humanas, em seu início, também se valeram desse modelo de teoria.
Mas o principal problema que Horkheimer percebeu, como marxista, foi o fato de que tal teoria fazia com que o observador – filósofo ou cientista – apenas assistisse e, no máximo, descrevesse os fenômenos examinados.

A postura de mero observador, como acima se disse, faz com que o filósofo crie uma divisão do que é observado: de um lado, o observador, o sujeito; de outro, o objeto sendo observado. Ora, nas ciências humanas, o cientista, ou o filósofo, também fazem parte do objeto em estudo. Vale dizer que não existe a separação sujeito-objeto antes mencionada.

Segundo Horkheimer, a mesma objeção com relação à objetividade do cientista social pode ser colocada em outros termos; ele, por pertencer à sociedade que estuda, precisa evitar que os valores que compartilha com seu ambiente não lhe cerceiem a objetividade, ou seja, deve-se evitar que se misture o ser com o dever-ser. Esse dever-ser é o que constitui o mundo dos valores, que são interesses ou princípios sociais, morais, políticos, éticos. São, pois, extracientíficos.

Os fenômenos sociais devem ser estudados como fatos, a ciência é objetiva.

As diferentes ciências seguem as diretrizes apresentadas acima. Utiliza-se de metodologia similar. Criam-se hipóteses que devem ser confirmadas por procedimentos empíricos. Por isso, para Horkheimer, uma forma reificada, na medida em que a própria ciência, através de seu método, se transforma em uma coisa e se torna ideológica, porque mascara parte da realidade (que apresenta contradições).

O método das ciências naturais segue o modelo filosófico que encontramos desde Parmênides ou Platão, vale dizer, procura-se um mundo abstrato, das ideias, onde o que é, é, e o que não é, não é. Contudo, Horkheimer nota que não há a suposta a-historicidade, neutralidade etc., mas os fenômenos sociais decorrem da divisão social do trabalho, ignorado este pelo método platônico.

Por isso os cientistas e filósofos adeptos da teoria tradicional não percebem sua função social. Não percebem que a sua apropriação e utilização dessa teoria está não só a serviço de interesses alheios, como é instrumento de produção e reprodução da sociedade a que pertencem. O cientista é um joguete dessa mesma sociedade, não percebendo o seu papel.

A teoria tradicional faz nascer a ideologia de processos autônomos de trabalho, ou seja, não se preocupa com a gênese econômica e social dos problemas, das aplicações reais da ciência e com os fins para os quais ela é usada.

> Chega-se, assim, ao paradoxo de que a ciência tradicional, exatamente porque pretende o maior rigor para que seus resultados alcancem a maior aplicabilidade prática – acaba por se tornar muito mais abstrata, muito mais estranha à realidade (enquanto conexão mediatizada da práxis global de uma época) do que a teoria crítica[127].

A expressão mais desenvolvida da teoria tradicional no ramo social é o positivismo, que dá preponderância ao método, de forma a desprezar dados que não se ajustem a seus modelos. Os seus dados são coligidos de forma a corroborar tais modelos.

O positivismo contraria as ideias de Horkheimer quando este ressalta a não neutralidade da ciência, a negação da sua a-historicidade apresentadas anteriormente.

O positivismo concebe um tipo de razão subjetiva, formal e instrumental, seu critério de verdade é seu valor operativo, o papel da razão é o seu domínio do homem e da natureza. Por isso, os seus conceitos funcionam como abreviaturas de coisas singulares, ficções para sujeitá-los, por isso perde-se a possibilidade de se avaliar se um sistema político ou econômico é ou não racional, cruel, despótico.

O importante é que a "máquina do mundo" funcione, ao homem cabe a resignação, o conformismo. Portanto, o positivismo nega uma das principais categorias do marxismo: a contradição.

---

[127] HISTÓRIA das grandes ideias do mundo ocidenta, Coleção *Os pensadores*, p. 960.

3.2 A teoria crítica

Horkheimer admite a importância da teoria tradicional, tanto sua validade quanto sua legitimidade. Sua contribuição é válida para o controle técnico da natureza. Apenas perde o sentido global do conhecimento. Por outro lado, a teoria crítica procura um conhecimento que contemple a todos, e a eles faça justiça. Procura contribuir para a emancipação da humanidade. Para isso, deve ver a sociedade de modo crítico. Tanto a emancipação da sociedade quanto a crítica foram desprezadas pela teoria tradicional.

Em primeiro lugar, "comportar-se criticamente em relação à realidade social implica um modo de considerar os fatos não como meros dados, mas como produtos históricos que podem ser alterados"[128].Em segundo lugar, "a Teoria Crítica pretende suprimir a separação entre o ser e o dever-ser, entre teoria e práxis"[129].

Podemos aqui relembrar o que diz Marx em relação a Feuerbach, e que Horkheimer traz à colação é que a sociedade em estudo, por exemplo, a capitalista, é o resultado de um produto histórico. Por isso, é necessário que se procure as tendências emancipadoras sem descuidar das contratendências para que não se caia na utopia (de julgar que a sociedade atual é a única possível).

Horkheimer concorda com Marx no que diz respeito a acreditar que a classe proletária seria o motor da renovação da sociedade. Que o capitalismo criaria sua própria destruição.
Em terceiro lugar, segundo Horkheimer,

> [...] ao contrário da teoria tradicional, a teoria crítica não pretende separar o sujeito e o objeto do conhecimento. O teórico pertence à sociedade que estuda e critica. Dessa maneira, é inerente à Teoria Crítica uma reflexão tanto sobre o contexto de seu próprio surgimento, como ela mesma foi possível no decorrer da história da sociedade capitalista, assim como sobre seu contexto de aplicação, isto é, qual é o seu papel prático de transformação, como, por exemplo, o esclarecimento das forças políticas progressistas a respeito de suas próprias metas[130].

[128] REPA, Teoria crítica e materialismo interdisciplinar, in *Revista Mente: Cérebro & Filosofia*, n. 7, p. 12.
[129] Ibidem, p. 12.
[130] REPA, Teoria crítica e materialismo interdisciplinar, in *Revista Mente: Cérebro & Filosofia*, n. 7, p. 13.

A teoria crítica, portanto, dá valor à práxis histórica. Como teoria justa, considera os homens situados no tempo e no espaço na esperança de alcançar um mundo melhor.

3.3 A dialética do esclarecimento: conceito de esclarecimento

Neste texto, serão abordados não só o conceito de esclarecimento na referida obra de Adorno e Horkheimer, como também considerações dos autores sobre diferenças e semelhanças entre mito e ciência. Sob o título *Dialektik der Aufklãrung*, Adorno e Horkheimer publicaram, em 1947, pela Editora Querido, de Amsterdam, uma obra saudada pelo suplemento literário do Jornal *The Times*, de Londres, como "um clássico do pensamento do século XX", conforme se lê na primeira orelha interna, da edição brasileira, de 2006[131].

Tal livro foi escrito por Adorno e Horkheimer, no decorrer da Segunda Guerra Mundial, quando moravam nos Estados Unidos. Constatam que o progresso trazido pelo desenvolvimento científico e tecnológico, com a finalidade de trazer o progresso, a felicidade e a emancipação para os seres humanos, acabou por se transformar em seu contrário, fato que decorreu, inclusive, da própria lógica dialética aplicada ao progresso em causa.

Esse texto da *Dialética do esclarecimento* é denso, dando azo a interpretações. Estas chegam ao ponto de tornar a tradução problemática. Assim, há a tradução da primeira parte do livro, *O conceito de esclarecimento*, do original alemão *Begriff der Aufklaerung*, como *Conceito doIiluminismo*, publicado pela Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, de São Paulo, 1975, p. 97. A preferência pela palavra esclarecimento, em relação a Iluminismo, resulta de que a obra não se limita ao movimento europeu do século XVIII, conhecido como Iluminismo. Tanto assim que o Excurso I: *Ulisses ou o Mito e esclarecimento* justifica a escolha.

Pela razão acima, abordaremos a obra a partir, basicamente, de interpretações constantes desta publicação: *Seis leituras sobre a Dialética do esclarecimento*[132], considerando apenas alguns capítulos. Assim, a parte sobre o conceito da *Dialética do esclarecimento*[133], que é a primeira, trata do ideal científico, da mitologia e da dominação. O desenvolvimento científico visa ao

---

[131] HORKHEIMER & ADORNO, *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*.
[132] TIBURI & DUARTE (Orgs.). *Seis leituras da dialética do esclarecimento*.
[133] Ibidem.

“desencantamento do mundo”, ou seja, superar os mitos e as superstições, até mesmo o protótipo do conhecimento científico, citado, é a proposta por Francis Bacon, que contempla experiências práticas, o chamado método empírico.

Adorno e Horkheimer sustentam, nessa obra, que já os pré-socráticos propuseram a superação dos mitos: “No trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade”[134].

Segundo os autores, o desenvolvimento científico, baseado no conceito de sistema, deveria substituir o antropomorfismo porque este projeta sentimentos e afetos na natureza. Mesmo que, para as duas estratégias, parta-se do princípio: “enquanto ser e acontecer só é de antemão reconhecido pelo esclarecimento, aquilo que se deixa captar pela unidade; o seu ideal é o sistema, do qual tudo e todos se seguem”[135]. Retomam essa ideia em: “De antemão, o esclarecimento só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade. Seu ideal é o sistema do qual se pode deduzir toda e cada coisa”[136].

O polêmico ponto de vista de que o mito já é resultado de um protoesclarecimento já fica manifesto nesta passagem dessa obra: “Os mitos, como os encontraram os poetas trágicos, já se encontram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objetivo a se alcançar”[137], ou seja, o empirismo de Bacon. O empirismo já é algo parecido com o esclarecimento, objetiva a autoconservação da espécie. A separação entre o mito e a ciência não é, como prega a ideologia da ciência, como se esta fosse neutra.

Há, contudo, grande diferença entre a magia e a ciência. Enquanto a primeira atua por um processo mimético, aproximando-se do objeto, a ciência, ao procurar maior abstração, afasta-se do objeto. Os autores da *Dialética do esclarecimento* equiparam esse afastamento a uma alienação. O afastamento pelo afastamento pressuporia uma neutralidade, negada por Adorno e Horkheimer.

Para os autores, enquanto na magia há a “substutividade específica”, ou seja, a relação simbólica, no ritual há a relação simbólica entre o objeto da magia e um seu representante

---

[134] ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 18.
[135] Ibidem, p. 23.
[136] Ibidem, p. 20.
[137] Ibidem, p. 20.

(boneco, unha, cabelo, roupa etc.). Na ciência utiliza-se da "fungibilidade universal"; por exemplo, em química utiliza-se de símbolos para representar os elementos químicos. Por isso, "na magia existe uma substitutividade específica. [...] É a isso que a ciência dá fim. Nela não há nenhuma substituvidade específica: se ainda há animais sacrificiais, não há mais Deus"[138].

As ciências e os mitos, contudo, apresentam pontos em comum, por exemplo: "o princípio da necessidade fatal", "o princípio da imanência, da explicação de todo acontecer como repetição (que caracteriza a ciência), o qual o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é aquele do próprio mito, [...] a identidade de 'tudo com tudo é pago' com o fato de que nada pode mais ser idêntico a si mesmo"[139]. Na reimpressão de 2006, a redação é: "O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser igual consigo mesmo".

Adorno e Horkheimer estabelecem uma analogia entre a universalidade (premissa maior) da lógica e a realidade política e econômica, da seguinte forma: minoria, proprietária dos meios de produção, subsume a maioria dos despossuídos: "A distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado. [...] A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real [...]"[140].

A lógica discursiva estabelece a impossibilidade de as coisas serem e não serem ao mesmo tempo (princípio da não contradição). Com isso, a lógica discursiva torna-se um correlato da dominação. Para Horkheimer e Adorno, numa concepção dialética, supera-se tal limitação: "O conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que está nele subsumido, já era, desde o início, o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é"[141].

3.4 As relações entre a ciência, as artes, a fé e a cultura

[138] ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 22.
[139] Ibidem, p. 28.
[140] Ibidem, p. 24-25.
[141] ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 26.

Adorno e Horkheimer assumem a ideia de "palavra originária", que reúne em si signo, sons, imagens e a própria palavra. Originalmente a palavra (o nome) possuía a amplitude maior, pois o esclarecimento, com a divisão do trabalho, acabou por causar uma divisão no âmbito da palavra que não mais se integra novamente. As ciências e as artes, com o esclarecimento, vivem um processo constante de divisão:

> Com a nítida separação da ciência e da poesia, a divisão de trabalho já efetuada com sua ajuda estende-se à linguagem. É enquanto signo que a palavra chega à ciência. Enquanto som, enquanto imagem, enquanto palavra propriamente dita, ela se vê dividida entre diferentes artes, sem jamais deixar-se reconstituir através de sua audição, através da sinestesia ou da arte total[142].

A obra de arte, para Adorno & Horkheimer, mantém ainda uma parte de suas características pré-esclarecimento. Como a magia, mantém um domínio próprio, imune às vicissitudes da vida cotidiana. Tanto a magia quanto a obra de arte devem à religião suas origens. Por isso, essas áreas do conhecimento seguem a lógica discursiva, onde o particular se subsume ao geral. Dizem os autores: "Pertence ao sentido da obra de arte, da aparência estética, ser aquilo em que se converteu, na magia do primitivo, o novo e terrível: a manifestação do todo no particular"[143].

Da relação entre a arte e a fé, vendo suas diferenças, Adorno & Horkheimer chama a atenção para as vantagens atribuídas à fé quando conciliadas com o positivismo, posto que a fé não apresenta a pretensão ao conhecimento que a arte apresenta, por isso, dizem: "Só muito raramente o mundo burguês esteve aberto à semelhante confiança na arte. Quando ele limitava o saber, isso acontecia, via de regra, não para abrir espaço para a arte, mas para a fé"[144].

A correlação já mencionada entre a lógica (aspecto formal do pensamento) e a dominação burguesa é que determina a solidariedade entre o saber e a fé, pois corresponde à lógica da divisão do trabalho e à opressão do indivíduo pela sociedade, "quando a linguagem penetra na história, seus mestres já são sacerdotes e feiticeiros. Quem viola os símbolos fica sujeito às

[142] Ibidem, p. 27.
[143] Ibidem, p. 28.
[144] ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 29.

potências supraterrâneas, às potências terrenas, cujos representantes são esses órgãos comissionados pela sociedade”[145].

A correlação entre a lógica e a dominação faz com que Adorno & Horkheimer mostrem que o “esclarecimento” exacerba no policiamento de formas suspeitas de valores metafísicos, até de conceitos filosóficos, originalmente entendidos como próprios do Iluminismo, são banidos como superstição pelos autores. Para esses autores:

> [...] a própria linguagem conferia ao que era dito, isto é, às relações de dominação, aquela universalidade que ela tinha assumido como veículo de uma sociedade civil. [...] O esclarecimento acabou por consumir não apenas os símbolos, mas também seus sucessores, os conceitos universais, e da metafísica; não deixou nada senão o medo abstrato frente à coletividade da qual surgira[146].

Em Adorno & Horkheimer, a dialética que admite a contradição tem um papel anti-ideológico a cumprir por ajudar a interpretar imagens cotidianas do “mundo administrado”, livrando-os de seu aspecto opressor: “A dialética revela, ao contrário, toda imagem como uma forma de escrita. Ela ensina a ler em seus traços a confissão de sua falsidade, confissão essa que a priva de seu poder e o transfere para a verdade. Desse modo, a linguagem torna-se mais que um simples sistema de signos”[147]. A linguagem, portanto, por revelar, mas também por ocultar, é um instrumento de dominação.

A linguagem, entendida como “mero sistema de signos”, é uma espécie de queda, é, outra vez, criticada como reificação do pensamento, cujo objetivo, em última análise, seria realizado como se fosse uma máquina: “O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-la”[148].

A reificação do pensamento chega a tal ponto na sociedade burguesa, segundo esses autores, que a alienação não só atinge as coisas e os outros homens, mas até mesmo o próprio homem em relação a si mesmo: “O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens

---

[145] Ibidem, p. 29.
[146] Ibidem, p. 31.
[147] Ibidem, p. 32.
[148] ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 33.

com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo”[149].

Adorno e Horkheimer, ao discorrerem criticamente sobre o Iluminismo, procuraram apresentar, com nova visão, a ciência e a técnica, tão decantadas no início da sociedade burguesa. Para o Iluminismo, viriam para libertar o homem do mito, ou seja, de uma visão mágica da realidade, mas o homem acabou vítima de um novo mito: a racionalidade técnica. Portanto, a racionalidade da ciência e da tecnológica, que eram vistas como emancipadoras, ficaram reduzidas a uma racionalidade meramente instrumental e dominadora, ou seja, a um novo mito.

3.5 A autoconservação, a menoridade do gênero e as possibilidades de emancipação

O esclarecimento moderno criou um “automatismo da autoconservação”. A reificação atingiu o pensamento até confundi-lo com um processo maquinal (tal como os computadores): “O processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação, está livre da plurivocidade do pensamento mítico[...] A exclusividade das leis lógicas tem origem nessa univocidade da função, em última análise, no caráter coercitivo da autoconservação”[150].

Adorno & Horkheimer referem-se à substituição do sujeito transcendental pelo homem mecanizado, a cognição do sujeito dá lugar a processos maquinais, repetitivos, a possibilidade do pensamento reflexivo, como na “dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento”, na *Crítica da razão pura*, de Kant.

O tema da autoconservação é retomado citando-se Ulisses e o episódio das sereias, a astúcia do herói, se, por um lado, os salvou (a ele e aos seus marinheiros), por outro, sonegou aos marinheiros o contato com a beleza, “o medo de perder o eu e o de suprimir, com o eu, o

[149] Ibidem, p. 35.
[150] ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 37.

limite entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização".

Chama a atenção o procedimento de Ulisses, de um lado ele desfruta do canto das sereias, o que é negado aos seus marinheiros. Por outro, ele é atado ao mastro do navio, o que o torna passivo. Tal situação sugere uma antevisão da arte e da cultura burguesas: "O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inseparável compulsão à dominação social da natureza"[151].

Ulisses cria uma divisão do trabalho na qual o trabalho intelectual é melhor recompensado e o trabalho manual se aliena, os trabalhadores ficam privados dos cantos das sereias. Os autores concluem que "a regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos, a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas"[152].

A democracia moderna é indiferente com relação aos sujeitos, não proporciona uma liberdade substantiva. A liberdade, na verdade, é uma versão moderna do destino fatídico, a lei do valor: "A decisão consciente dos diretores gerais, como resultante tão fatal quanto os mais cegos mecanismos de preço, leva a efeito a velha lei do valor e assim cumpre o destino do capitalismo"[153].

A compulsoriedade das leis lógicas é como o prolongamento daquela determinação extrínsica das pessoas que é tão característica do mito. Além disso, segundo Adorno & Horkheimer, um característica típica dessa lógica é a exclusão de mediações, procedendo ela por disjunções que abstraem da riqueza da própria realidade, deixando apenas a alternativa simples do "ou isso, ou aquilo"; incapaz de escapar ao envolvimento que o mantém preso à pré-história, ele consegue no entanto reconhecer a lógica da alternativa, da consequência e da antinomia, com a qual se emancipou socialmente da natureza, a própria natureza, incondicionada e alienada de si mesma"[154].

---

[151] Ibidem, p. 40.
[152] Ibidem, p. 41.
[153] ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 42.
[154] *Ibidemo*, p. 43.

A *Dialética do esclarecimento* não se insere na "lógica da consequência e antinomia". Para Adorno & Horkheimer, a alternativa é que "os homens sempre tiveram que escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu".[155] A saída é o que os autores chamam de "rememoração da natureza do sujeito" mediante um processo de reflexão por parte da subjetividade que passou e passa pela experiência do esclarecimento: "Graças a essa consciência da natureza no sujeito, que encerra a verdade ignorada de toda a cultura, o esclarecimento se opõe à dominação em geral"[156].

Tal rememoração "passaria por um processo de intransigente auto-reflexão do sujeito esclarecido, de modo a reconhecer, porém, a presença da dominação dentro do próprio pensamento como natureza não reconciliada, seria um meio de afrouxar essa necessidade que o próprio socialismo veio a confirmar precipitadamente como algo de eterno"[157].

Temos, pois, finalmente, que:

> O esclarecimento se consuma e se supera quando os fins práticos mais próximos se revelam como o objetivo mais distante finalmente atingido... Mas, em face dessa possibilidade, o esclarecimento se converte, a serviço do presente, na total mistificação das massas[158].

Adorno e Horkheimer demonstram na *Dialética do esclarecimento* que a razão que deveria emancipar o homem de suas superstições, seus mitos, acabou por criar novos mitos dos quais o homem não está conseguindo escapar. Aqui encontramos, mais uma vez, o fato de que os seres humanos são ambivalentes (bons e maus); os fenômenos morais são irracionais; a moralidade é aporética.

---

[155] Ibidem, p. 38.
[156] Ibidem, p. 44.
[157] Ibidem, p. 45.
[158]ADORNO 7 HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 46.

CAPÍTULO 4
A PÓS-MODERNIDADE E O PENSAMENTO DE BAUMAN

Bauman inicia seu livro *Ética pós-moderna* ressaltando a perspectiva pós-moderna como objeto e tema de seu trabalho. Adverte que na pós-modernidade há aspectos contenciosos; por exemplo, Giles Lipovetsky pleiteia a "morte do ético" em razão de estarmos numa era de individualismo livre de escrúpulos. Ao ver de Bauman, aquele autor confunde a ontologia, "o que é", com a deontologia, "o que deve ser".

Nesse ponto encontramos um aspecto fundamental na metodologia adotada por Bauman. Escrevendo sobre ética, matéria tradicional sempre estudada como uma das categorias da filosofia, ao criticar Lipovetsky por ver a ética, e, por decorrência, a moral, como "o que é", coloca-a no mundo empírico, dos fatos (sociologia), dos juízos de fato; Bauman, contudo, mantém a ética como um juízo de valor. Continuemos:

> [...] juízos de valor não se contentam em dizer que algo é ou como algo é, mas se referem ao que algo deve ser. Dessa perspectiva, os juízos morais de valor são normativos, isto é, enunciam normas que dizem como devem ser os bons sentimentos, as boas intenções e as boas ações, e como devem ser as decisões e ações livres. Em outras palavras, são normas que determinam o "dever-ser" de nossos sentimentos, nosso atos, nossos comportamentos. São, por isso juízos que enunciam obrigações e avaliam intenções segundo critério do correto e do incorreto[159].

A hipótese de trabalho de que parte Bauman é a comparação entre a modernidade, em que a ética é tratada apenas como ferramental filosófico, e a pós-modernidade, que se utiliza de outros ramos do saber. Torna, com isso, possível detectar a ilusão que a modernidade nos trouxe, revelando as fontes de poder moral e as práticas políticas escondidas naquele modo de serem conhecidos os fenômenos tratados.

Bauman coloca a questão de qual deve ser a nossa postura quanto aos aspectos éticos e morais. Revela a esperança de que a pós-modernidade signifique o renascimento da

[159] CHAUI, *Convite à filosofia*, p. 307.

moralidade, para isso não devem ser abandonados os conceitos morais modernos, mas sim devem ser encarados de nova maneira, e sobre isso desenvolve os seus argumentos.

De início, Bauman denuncia a impossibilidade de se encontrar uma regulamentação normativa coercitiva, a busca filosófica de absolutos universais e de fundamentos na teoria. Contudo, permanecem válidos os grandes temas da ética: direitos humanos, justiça social, relações interindividuais *versus* sociedade. Para ele, tais temas devem ser tratados de forma atualizada.

Na modernidade, a moralidade era uma distinção entre aspectos característicos de pensar, sentir e agir, discriminando-se o certo e o errado. Atualmente, deve-se considerar outras possibilidades como "verdade", "beleza", "propriedade"[160].

Os autores destes temas (moral e ética), em geral, começam com um histórico dos pensadores mais significativos. Assim, iniciam com Sócrates (início da filosofia) e vão até autores considerados modernos (Marx, Rawls, Ghandi...). Bauman, seguindo Nietzsche e os autores da Escola de Frankfurt, inova, considerando autores pré-socráticos, incluindo aspectos da cultura antes não considerados, tais como: a sofística, a mitologia a tragédia. A título de exemplo, podemos citar Adorno e Horkheimer, integrantes da Escola de Frankfurt, os quais, na *Dialética do esclarecimento*, discorrem sobre as aventuras de Odisseu/Ulisses, como se esse herói fosse um pós-moderno empresário (tivesse que se utilizar de sua astúcia para poder sobreviver no mundo atual cheio de "encantamentos", como os cantos de sereias).

Bauman, contudo, começa suas considerações fazendo um retrospecto da ética a partir da Idade Média. Podemos, também, relembrar a partir dos gregos. Para esse povo, existiam duas palavras próximas: *ethos* (com a vogal longa significava usos e costumes do povo; com a vogal breve, significava o caráter, temperamento, disposição física ou psíquica de uma pessoa).

O ponto de partida é a consciência do agente moral. Assim, é sujeito ético ou moral somente aquele que sabe o que faz. Por isso, para Sócrates e/ou Platão, o conhecimento é condição de possibilidade para a ética, para Aristóteles é a práxis.

---

[160] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 8.

O saber teórico é aquele que contempla as coisas e as descreve, o saber prático resulta das nossas ações. Este último são os compatíveis com a ética, a política e o direito. Os saberes práticos são suscetíveis de deliberação e/ou escolha. Encontra-se, aqui, um tipo de conhecimento conhecido como prudência (o que é melhor para si e para a sociedade). Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, situa a virtude como o ponto médio entre o vício por falta e o vício por excesso. Assim, por exemplo, a virtude da coragem é o meio termo entre o vício por falta, que é a covardia; já o vício por excesso, a temeridade.

A ética dos gregos pode ser resumida em três aspectos: a) racionalismo: a vontade deve ser guiada pela razão; b) naturalismo: deve-se agir conforme a natureza (o *cosmos*) e a nossa natureza (*ethos*); e c) inseparabilidade entre a ética e a política, que é conduta do sujeito em conformidade com os valores sociais porque só na *polis* há liberdade, justiça e felicidade.

O cristianismo veio alterar o quadro anterior, trazendo conceitos como interioridade e dever.

O cristianismo, contrariamente às religiões até então conhecidas, possui o caráter missionário, ou seja, não se prende a um só lugar. Procura expandir-se para o mundo todo. A palavra católico, por exemplo, significa universal. Por isso, apresenta diferenças em relação às religiões que lhe antecederam, por exemplo, a virtude resulta da relação do homem com Deus (não mais com a *polis*), nem com os outros homens, outra diferença trazida pelo cristianismo foi a ideia de livre arbítrio. Desde Adão e Eva o ser humano pode escolher entre o bem e o mal. Assim, obedecer a Deus é o bem, desobedecê-LO é o mal.

O ser humano é fraco, está inclinado ao mal (pecado original), por isso a Igreja precisa auxiliá-lo trazendo-lhe a Lei Divina e os Mandamentos que devem ser obedecidos.

Outra novidade da moral cristã é a noção de dever (por exemplo, o dever de cumprir a Lei Divina). Do cumprimento do dever decorrem as virtudes: fé, esperança, caridade, coragem, justiça, temperança, prudência, sobriedade, prodigalidade, trabalho, castidade, mansidão, generosidade e modéstia. Também há os vícios: gula, avareza, preguiça, luxúria, ira (ou cólera), inveja, soberba. Também conhecidos como os sete pecados capitais.

O cristianismo trouxe também a noção de intenção. Enquanto as religiões anteriores se limitavam aos atos externos do ser humano, o cristianismo, ao afirmar que a Lei Divina está

inscrita no coração dos homens, preocupa-se até com suas intenções (o homem pode pecar até no pensamento).

Voltando às considerações de Bauman, ele comenta que, quando a Igreja se impunha praticamente não havia liberdade, porque a opção dada era seguir a lei de Deus ou pecar. Assim, o livre arbítrio, limitava muito a liberdade.

A modernidade trouxe o desencantamento do mundo que, segundo Max Weber, resultou na separação do mundo da família e do mundo dos negócios[161]. Dessa separação, surgiram problemas, como, por exemplo, os decorrentes da necessidade de escolha entre o afeto e a eficácia. Já aparecem, aqui, ambivalências. Weber, na sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, afirma que os protestantes descobriram que tudo na vida tem valor moral, daí a tentativa de abarcar tudo, inclusive o inabarcável, substituindo, inclusive, a diversidade por uniformidade, com isso produziram mais divisões e ambivalências do que havia no ponto de partida[162].

A divisão dos mundos familiar e dos negócios resultou na imputação de papéis diferenciados ao ser humano: pai, marido, aluno, profissional... Daqui surgiu outro ponto de discórdia entre os esforços dos filósofos e dos legisladores modernos ao tentarem criar uma ética que a tudo pudesse compreender e fosse única, ou seja, um código coeso e único para as regras morais.

Lembramos que, com o declínio da Igreja, criaram-se expectativas tantos dos pensadores quanto dos legisladores de que o vácuo surgido poderia ser preenchido por regras racionais que substituíssem as crenças.

O homem, ao exercitar seu livre arbítrio, vale dizer, ao escolher, poderia escolher o errado, o mal. Para se manter a ordem precisaria de ajuda, para tanto seriam necessários códigos que fossem seguidos. Códigos munidos de sanções, caso desobedecidos. A liberdade individual necessitava de um corpo de guardiães sociais para administrá-la.

---

[161] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 9.
[162] Ibidem, p.10.

A sociedade sempre comporta conflitos porque a visão das pessoas difere. De um lado, há os que possuem uma visão totalitária; de outro, há os anarquistas que procuram resistir às regras, que as sentem como opressão.

Já se vem falando aqui de duas classes de profissionais que mais se preocupam com a ética: os pensadores (filósofos) e os legisladores (juristas). Eles tematizam a ética com as bandeiras da universalização e da fundamentação. Para os legisladores, a universalização dos padrões resulta do ordenamento jurídico em seus domínios territoriais, pela soberania. Para os filósofos, a universalização é "o conjunto das proposições éticas a orientar as ações humanas por serem criaturas humanas, por isso aceitas como obrigatórias"[163].

Para Comparato, quanto ao conceito de fundamentação, temos a noção filosófica de fundamentação e sua importância em matéria de direitos humanos. Segundo ele, Aristóteles, com seu "gênio analítico e classificatório", concebe "o princípio" como o ponto de partida para a existência de algo. Vejamos as considerações de Comparato sobre aspectos da *Metafísica*, de Aristóteles:

> Na linguagem filosófica clássica, não se falava em fundamento e sim em princípio. Em conhecida passagem de sua *Metafísica*, Aristóteles, exercitando o gênio analítico e classificatório que o celebrizou, atribui à arquê várias acepções. Em primeiro lugar, o sentido de começo de uma linha ou estrada, ou então, o de ponto de partida de um movimento físico ou intelectual (o ponto de partida de uma ciência, por exemplo). É também considerado princípio, segundo Aristóteles, o elemento primeiro e imanente do futuro, ou de algo que evolui ou se desenvolve (as fundações de uma casa, o coração ou cabeça dos animais). O filósofo lembra, igualmente, que se fala de princípio para designar a causa primitiva e não imanente da geração, ou de uma ação (os pais em relação aos filhos, o insulto em relação ao combate). Assinala, ainda, que a palavra pode ser usada para indicar a pessoa cuja vontade racional é a causa de movimento ou transformação; como, por exemplo, os governantes no Estado, ou o regime político de modo geral. Ademais, considerou princípio, numa demonstração lógica, as premissas em relação à conclusão. Arrematando, unificou todas essas acepções da palavra, afirmando que princípio é sempre "a fonte de onde derivam o ser, a geração, ou o conhecimento"; ou seja, a condição primeira da existência de algo.
>
> Como se vê, a noção de "arquê", no pensamento aristotélico, pouco tinha a ver com a ética. É a partir de Kant que ela começa a ser empregada também nesse campo, sob a acepção de razão, justificativa de nossas ações[164].

---

[163] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 13.
[164] COMPARATO, *Fundamentos dos direito humanos*. Disponível em: <www.iea.usp.3r/ artigos>. Acesso: 30 maio 2011.

Assim, vemos que as regras foram feitas para serem seguidas, para isso criaram-se as coerções. Os filósofos, no entanto, precisavam justificá-las, para isso deveriam convencer, por exemplo, responder questões como: "por que devo obedecê-las?" ou "para que ser moral?"

O medo de que as regras não fossem seguidas fez com que se criassem os códigos. Entre estes, procurou-se criar os éticos de tal forma que não fossem nem ambivalentes nem aporéticos. Tal esforço (e esperança) vigeu durante a modernidade.

A pós-modernidade trouxe a descrença na possibilidade de se encontrar o código ético. (Não é o que afirma Alexy[165], que idealiza o juiz Hércules, o qual sempre chega à conclusão ideal para cada caso).

Relativamente ao caráter dos homens, Bauman nota que asserções do tipo: a) "os homens são essencialmente bons"; e b) "os homens são essencialmente maus" não são nem verdadeiras nem falsas. Trata-se da ambivalência do caráter humano. Por isso, caso exista um código ético, ele deverá também ser ambivalente, poderemos ver a incompatibilidade, por exemplo, aplicando preceitos da *Teoria do ordenamento jurídico*, de 1999, de Norberto Bobbio:

> O terceiro significado de sistema jurídico é, sem dúvida, o mais interessante, e é aquele sobre o qual nos deteremos neste capítulo. Diz-se que um ordenamento jurídico constitui um sistema porque não podem coexistir nele "normas incompatíveis"[166].

Aqui, se substituirmos código ético por ordenamento jurídico, notaremos a que Bauman se refere. Os fenômenos morais não são racionais, escapam a ideia de utilidade, não podem ser guiados por regras.

Para o autor, o que se coloca é que a tradição racionalista clássica, que veio de Sócrates até o século XIX, começou a sofrer contestações a partir de Marx, Nietzsche, Escola de Frankfurt, e, agora, Bauman.

---

[165] ALEXY, *Sistema jurídico, princípios jurídicos y razon practica*, p. 7 e ss.
[166] BOBBIO, *Teoria do ordenamento jurídico*, p. 80.

Começamos, na pós-modernidade, a ter consciência de novas realidades, a ver que a razão não é tão racional quanto se pensava. Ademais, ao serem enquadradas as ações humanas em adequadas/inadequadas, a lei faz com que a autonomia individual migre para a heteronomia do poder e, nesta, há uma ideologia prevalecente.

A moralidade é aporética, isto é, suas escolhas decorrem de impulsos contraditórios: "Quase todo impulso moral leva a resultados imorais. Cuidar do outro, levado às últimas consequências, conduz ao aniquilamento e à opressão"[167].

Nesse ponto, inclusive, podemos fazer uma comparação entre a teoria filosófica clássica e a de Bauman, relativamente ao "eu moral" ou "agente moral". Tomemos, por exemplo, o que diz Chauí:

> O agente moral, isto é, o sujeito moral ou a pessoa moral, só pode existir se preencher as seguintes condições:
>
> a. ser consciente de si e dos outros, isto é, ser capaz de reflexão e de reconhecer a existência dos outros como sujeitos éticos iguais a si;
>
> b. ser dotado de vontade, isto é:
>
> 1) de capacidade para controlar e orientar desejos, impulsos, tendências, paixões, sentimentos para que estejam em conformidade com as normas e os valores reconhecidos pela consciência moral; e
> 2) de capacidade para deliberar e decidir entre várias alternativas possíveis;
>
> c. ser responsável, isto é, reconhecer-se como autor da ação, avaliar o efeito e as consequências dela sobre si e sobre os outros, assumi-la bem como às suas consequências, respondendo por elas;
>
> d. ser livre, isto é, ser capaz de oferecer-se como causa interna de seus sentimentos, atitudes e ações, por não estar submetido a poderes externos que o forcem ou o constranjam a sentir, a querer e a fazer alguma coisa. A liberdade não é tanto o poder para escolher entre vários possíveis, mas o poder para autodeterminar-se, dando a si mesmo as regras de conduta[168].

Compare-se as ideias acima com o conceito de Bauman:

---

[167] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 17.
[168] CHAUI, *Convite à filosofia*, p. 309.

> O eu moral move-se, sente e age em contexto de ambivalência e é acometido pela incerteza. Daí que a situação moral livre de ambivalência tenha apenas a existência utópica como horizonte e estímulo talvez indispensáveis para um eu moral, mas não como alvo realista de prática ética. Raramente atos morais podem trazer completa satisfação; a responsabilidade que guia a pessoa moral está sempre adiante do que foi e do que pode ser feito. Não obstante todos os esforços em contrário, a incerteza acompanhará necessariamente para sempre a condição do eu moral. Pode-se, com certeza, reconhecer o eu moral por sua incerteza, se tudo o que devia ser feito foi feito[169].

Para Bauman, a moralidade não é universalizável, por isso é difícil tratá-la filosoficamente.

Dada a endêmica ambivalência do eu moral, o poder (administração da sociedade) não lhe dá total liberdade. Criou-se, assim, o sistema legal com o intuito de controlá-lo.

A ação moral é sempre dirigida ao outro e sempre desinteressada. O autointeresse é cedido. O ser moral é ser para o outro, o que, de certa forma, é contrário à natureza.

4.1 Ética e moral

O mundo atual exige, cada vez mais, o relacionamento interpessoal. Por isso, cada vez mais, são necessários moral e ética, a falta destes itens produz a "crise moral da modernidade".

As nossas ações tornam-se, cada vez mais, fragmentadas, não sabemos mais as consequências de nossas ações. O que fazemos afeta pessoas que desconhecemos, que estão longe no tempo e no espaço[170].

Entre as profundas subdivisões a que o homem moderno está submetido, encontramos a situação de sermos insubstituíveis como indivíduos, mas não no desempenho de nossos papéis. O papel traz consigo o que, quando e onde deverá ser desempenhado.

Os papéis podem envolver coisas moralmente duvidosas. Quem é o responsável nessas situações, o ator ou o personagem? Em geral, o ator não é o responsável porque outro poderá assumir a função. Contudo, nem sempre é assim. Recentemente tivemos prova disso[171].

---

[169] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 17.
[170] MASCARO, *Filosofia do direito*, p. 555 e ss. Ver consequências da sobredeterminação.

Na vida, às vezes nos sentimos perdidos, precisamos de um roteiro a seguir. Nesses casos, às vezes falta de responsabilidade acarreta um vazio, por outro lado, o excesso também pode se tornar opressivo e precisamos de ajuda. Ajudas podem ser representadas por pessoas ou normas; ambas podem causar mais problemas que ajuda, por exemplo, as pessoas podem querer tomar nossa autonomia. As normas podem ser confusas, mais atrapalhar que ajudar. Mais uma vez, aqui temos a ambivalência da incerteza.

4.2 O dilema ético

Os filósofos morais procuraram evitar a pluralidade e a ambivalência morais decorrentes dos predicamentos da moral. Lembrar que o pluralismo moral surgiu ao se substituir o controle religioso e foi saudado como tendo um caráter emancipatório.

A nova ordem que se estabeleceu, a humana, foi liderada por filósofos moralistas. Contudo, eles logo perceberam a grande diferença entre os seres humanos. Dividiram o povo em dois segmentos: o povo e a elite. Em termos marxistas, a desigualdade traz, como consequência, a luta de classes.

Ainda no pensamento de Bauman, ante a possibilidade de ruptura social, foi preciso criar uma ponte, a ética e a moral constituíram tal ponte. A ética tornou-se a razão de ser da filosofia moderna, a essência do Iluminismo[172]. Os filósofos acreditavam na necessidade e possibilidade de que as fundamentações morais ligassem os seres humanos. Por isso, nessa época, o direito passou a ser considerado o mínimo ético[173].

O novo código ético a ser criado buscaria, para a sua fundamentação, a natureza humana (o direito natural) porque é comum a todos os seres humanos. A natureza humana representava, contudo, grande variação. Por isso, a saída que os filósofos encontraram para a diversidade da natureza humana foi considerar a natureza em potência (Aristóteles).

---

[171] No início de de 2010, o ator Pedro Cardoso, da Rede Globo, comandou campanha contra o nu no teatro. Afirmou que quem ficava nu era ele e não o personagem.
[172] Ver a *Dialética do esclarecimento*. Em diversas passagens.
[173] REALE, *Lições preliminares de direito*. P.122.

Os esforços deveriam ser empreendidos para se revelar o potencial humano escondido. Foi criado o Estado moderno, no qual filósofos e legisladores desempenhariam suas tarefas. A moralidade deveria trazer a "boa vida" decorrente do interesse e do amor próprio resultantes da "escolha racional".

4.3 Pós-modernidade : modernidade sem código ético

A moralidade entre as pessoas é que torna a sociedade possível, embora a realidade humana seja confusa tal como as decisões morais são ambivalentes. Vivemos sem saber as fundamentações e princípios que regem nossas ações, em decorrência da alienação, com uma cada vez maior divisão técnica do trabalho e, do ponto de vista psicológico, das indeterminações do inconsciente.

Para Bauman, a pós-modernidade critica tanto as ilusões da racionalidade como a existência de um mundo ordenado. Trouxe-nos o reencantamento do mundo (lembrar a *Dialética do esclarecimento*). Na pós-modernidade, reaparecem as emoções, o irracional, o mistério, a psicanálise (e a psicologia analítica). A modernidade pensou alcançar a ciência, a razão, garantidoras das normas universais.

O reencantamento do mundo, portanto, é um recomeço, com um mundo mais realista e humano. A convivência humana decorre da responsabilidade moral, do impulso moral, da intimidade moral. A moralidade não precisa de justificação.

4.4 A universalidade ilusória

O único fundamento do eu moral são os impulsos morais; nesse ponto, podemos vincular a teoria de Bauman ao modelo que Chauí chama de ética das emoções e do desejo: "O racionalismo ético não é a única concepção filosófica da moral. Uma outra concepção filosófica é conhecida como emotivismo ético".

De acordo com Chauí,

> Para o emotivismo ético, o fundamento da vida moral não é a razão, mas a emoção. Nossos sentimentos são causa das normas e dos valores éticos. Inspirando-se em Rousseau, alguns emotivistas afirmam a bondade natural de nossos sentimentos e nossas paixões, que são, por isso, a forma e o conteúdo da existência moral como relação intersubjetiva e interpessoal. Outros emotivistas salientam a utilidade dos sentimentos ou das emoções para a nossa sobrevivência e para nossas relações com os outros, cabendo à ética orientar essa utilidade de modo a impedir a violência e garantir relações justas entre os seres humanos[174].

Nesse parágrafo, Chauí dá a noticia da existência de outra linha de pensamento, em toda sua argumentação a respeito da ética, o ponto que ressalta é a limitação da violência como sendo o objeto da ética. Nesse sentido, afirma:

> Há ainda uma outra concepção ética, francamente contráriaàa racionalista (e, por isso, muitas vezes chamada de irracionalista), que contesta a razão o poder e o direito de intervir sobre o desejo e as paixões, identificando a liberdade com a plena manifestação do desejante e do passional. Essa concepção encontra-se em Nietzsche e em vários filósofos contemporâneos[175].

Após considerar alguns aspectos da teoria nietzschiana, Chauí relembra que esses filósofos recorrem à psicanálise para orientar seus argumentos. Ela, contudo, relembra que todos criticam a violência e que a razão deve controlar todos os atos humanos. Por fim, dispõe:

> Marx afirmava que os valores da moral vigente – liberdade, felicidade, racionalidade, respeito à subjetividade e a humanidade de cada um, etc. – eram hipócritas, não em si mesmos (como julgava Nietzsche), mas porque eram irrealizáveis e impossíveis numa sociedade violenta como a nossa, baseada na exploração do trabalho, na desigualdade social e econômica, na exclusão de uma parte da sociedade dos direitos políticos e culturais. A moral burguesa, dizia Marx, pretende ser um racionalismo humanista, mas as condições materiais concretas, em que vive a maioria da sociedade, impedem a existência plena de um ser humano que realize os valores éticos. Para Marx, portanto, tratava-se de mudar a sociedade para que a ética pudesse concretizar-se[176].

---

[174] CHAUI, *Convite à filosofia*, p. 327.
[175] Ibidem, p. 327-328.
[176] CHAUI, *Convite à filosofia*, p. 328.

Bauman, contudo, acredita que o impulso moral é inerente ao ser humano, mas precisa ser descoberto porque é função do tempo, do espaço (sociedade). Sempre haverá um dever moral, uma heteronomia. Tanto os filósofos quanto os legisladores desconfiam do eu moral por seu aspecto autônomo, difícil de ser controlado.

Os seres humanos, de acordo com Hobbes, tenderiam a procurar seus próprios interesses, por isso são necessários leis, regras, modelos a serem seguidos. As fundamentações são necessárias para dar um respaldo ideológico a tais normas.

De acordo com os filósofos racionalistas, a razão deve domesticar os sentimentos morais, submetendo-os às regras, cria-se, assim, a moral deontológica. Nela, as consequências são sem importância, o que conta é o seguir normas, o aspecto processual. Supera-se a ideia de "fazer o bem", em seu lugar surge a disciplina. Com isso, o agente moral foi substituído pela agência legislativa externa.

4.5 Moralidade antes da liberdade

Para Bauman, o fundamento moral reduz-se ao "face a face" . A moralidade nasce e morre no ato de transcendência, ver o outro não como pessoa mas como face é um ato de transcendência.

4.5.1 A assimetria dos relacionamento vista por Bauman

O relacionamento básico com o outro é a origem da moral. Tal relacionamento é assimétrico porque não prevê a reciprocidade. O que conta é a responsabilidade do "eu moral" para com o outro.

Bauman lança mão de conceitos devidos a Lévinas[177] ("campo moral" e "proximidade") e de Maurice Blanchet ("atenção"). Assim, ser responsável pertence ao "campo moral", ser livre é o que ele chama de "proximidade", a qual não se refere à distância, física ou social; trata-se de interação humana, que está além da "intencionalidade".

A "atenção" vem a ser a espera, sem pressa, o vazio. Assim, juntando os conceitos, a proximidade está disposta a permanecer como atenção, como espera, espera que o outro me comande.

Para Bauman, concordando com Lévinas, a espera, às vezes, torna-se exasperante. Até quando esperar? O que esperar? É uma luta sem esperança de vencer. Por isso, há, também, a tendência à fuga das responsabilidades. O amor inicial tende, às vezes, a transformar-se em ódio. A responsabilidade por isso corre o risco de transformar-se em crueldade. Podem surgir conflitos, tendências que acompanham o impulso moral de forma a tornar natural tanto o bem quanto o mal.

A condição de proximidade, lugar de nascimento do "eu moral", resulta nos impulsos de ficar e de fugir. Nesse ponto começam a existir a razão, o conflito, a argumentação, campos de conflitos que buscam soluções. Luta por perfeição, por reconhecimento.

De acordo com Bauman, o outro comanda o "eu moral" com sua fraqueza que faz com que se fale por ele. Aqui há a interpretação. Qual a distância entre a interpretação do "eu moral" e a que o outro demanda? Há a possibilidade de que a interpretação não corresponda ao que é melhor. Essa possibilidade, inclusive, pode gerar opressão. Há que se considerar problemas como os dos limites (discriminar entre cuidado e opressão).

Continuando a seguir Lévinas, Bauman discorre quanto à moralidade como carinho, equiparando-a a um jogo, um jogo sem plano, sem projeto, como um devir, de forma a tornar o carinho como uma atenção a ser prestada no futuro.

Dessas considerações decorre a possibilidade de ver a moralidade como amor. Amor que apresenta diversos tipos: o erótico, a amizade ("*philia*"), o maternal, o ágape... Alguns autores são citados por Bauman no sentido de moralidade identificada com o amor.

[177] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 103.

Lévinas discorre sobre o amor erótico. Ressalta que tal amor resulta do relacionamento da alteridade, com o mistério, com o futuro.

Para Lévinas, a atitude moral é uma metáfora do amor erótico "que particulariza e generaliza, ao mesmo tempo, uma categoria matriz e um caso específico de amor"[178].

Segundo Lévinas, o carinho mantém um paralelismo entre o futuro e o outro. O futuro é algo incerto, é um campo de possibilidades que não pode ser captado antes de ocorrer, cai sobre nós e nos oprime. Assim como o outro, que aparece e nos oprime, está, ao mesmo tempo, dado e escondido. Há um abismo a separar presente e futuro porque é sempre um renascimento, um novo começo. Assim é o outro. "Eros leva o homem a sair de si para que, na intersubjetividade, ou seja, na relação com os outros, realize o encontro"[179].

O amor erótico conhece essa alteridade porque "poderíamos caracterizar o homem como sendo fundamentalmente um 'ser desejante', tal é a força da energia que o impulsiona a agir, a procurar o prazer e a alegria que representam alcançar o objeto de seus desejos"[180].

Assim, podemos dizer que o amor erótico é o relacionamento com a alteridade, com o mistério, com o futuro... No tocante ao coração do carinho, há mais ambivalência... tentar superar o insuperável, partilhar os sentimentos do parceiro.

No diálogo *O Banquete*, de Platão, há a passagem de Aristófanes, segundo a qual, no início dos tempos

> [...] os seres eram duplos e esféricos, e os sexos eram três: um constituído por duas metades masculinas; outro por duas metades femininas; e o terceiro, andrógino, metade masculina, metade feminina. Como ousassem desafiar os deuses, Zeus cortou-os em dois para enfraquecê-los. Cada um tornou-se então um ser fendido, e o amor recíproco se origina na tentativa de restauração da unidade primitiva. Como os seres iniciais não eram apenas bissexuais, é valorizada a amizade entre os seres do mesmo sexo, sobretudo o masculino, como forma possível de encontro. O mito significa também o anseio do homem por uma totalidade do ser, representando o processo de aperfeiçoamento do próprio eu[181].

[178] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 109.
[179] ARANHA & MARTINS, *Filosofando: introdução à filosofia*, p. 320.
[180] Ibidem, p. 320.
[181] ARANHA & MARTINS, *Filosofando: introdução à filosofia*, p. 319.

No entanto, o amor precisa ser alimentado, e, para tanto, é necessário um pouco de mistério.

O mistério é como andar sobre a lâmina de uma navalha. Se, por um lado, for insolúvel, perde o interesse. O mesmo se pode dizer caso seja fácil demais. Aqui, mais uma vez, encontramos a ideia de limite. Há armadilhas para o amor. O difícil é navegar entre os perigos para que o amor não morra.

"Em sentido muito amplo, Hegel compreende a consciência de si como desejo de reconhecimento. Isso significa que no amor, quando um corpo se estende em relação a outro corpo, exige que esse corpo, que ele deseja, também se estenda; porque amar é desejar o desejo do outro".[182]

4.5.2 Doenças

Para Bauman, o amor precisa sempre ser realimentado. É sempre inseguro, surgem então duas estratégias: fixação e flutuação. A fixação é a permanência, a ideia de responsabilidade, de dever. Ocorre que o dever é a morte do amor, ou flutuação é ao contrário, a irresponsabilidade, a mudança. Nas palavras de Bauman:

> Fixação. O esforço para emancipar o relacionamento de sentimentos erráticos e vacilantes, para assegurar que – aconteça o que acontecer com suas emoções – os parceiros continuem a beneficiar-se dos dons do amor: o interesse, o cuidado, a responsabilidade do outro parceiro. Um esforço para alcançar o estado em que se possa continuar recebendo sem dar mais, ou dando não mais do que o padrão estabelecido exige.
>
> Flutuação. A recusa de conceder o caráter árduo da tarefa e o duro trabalho implicado. A estratégia de "cortar as próprias perdas", de "não investir dinheiro bom em busca de mau", de desistir de buscar alhures outra tentativa uma vez que parece que os ganhos caíram abaixo do nível das despesas que se precisam para assegurá-los. Nessa estratégia, escapa-se da insegurança mais do que se luta com ela, na esperança de que se possa encontrar a segurança alhures a custos mais baixos e com esforço menos oneroso[183].

---

[182] Ibidem, p. 320.
[183] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 115.

Segundo Antony Giddens, a flutuação pode ser dividida em puro relacionamento e em amor confluente. Assim,

> [...] um puro relacionamento nada tem a ver com pureza sexual, constituindo conceito limitante mais que apenas conceito descritivo. Refere-se a uma situação em que se entra numa relação social por causa da mesma, pelo que pode provir para cada pessoa de uma associação mantida com o outro; e que é contínua apenas na medida em que ambas as partes pensam que ela proporciona satisfação bastante para cada indivíduo permanecer dentro dela [...].
>
> Amor confluente é amor ativo, contingente e, por isso, luta com as qualidades "para sempre", "um só e único" do complexo do amor romântico"[184].

Bauman ressalta que Giddens não fala no aspecto ético do puro relacionamento nem no amor confluente. Logo, conclui que não há referência a deveres e obrigações morais no relacionamento pós-moderno (exatamente o que Bauman estranha na tese de Lipovetsky, citado no início do livro)[185].

4.5.3 A sociedade

Nos tópicos seguintes, detalharemos em itens as principais ideias de Bauman com relação à moral social.

Como já comentado, para Bauman, a responsabilidade para com o outro é incondicional, ilimitada, assimétrica, resulta do face a face com o outro, é o começo da moralidade. A moralidade é o potencial para o amor e o ódio.

Com o aparecimento de um terceiro indivíduo surge a sociedade. Nesse caso, começam a aparecer os conflitos sociais.

---

[184] GIDDENS, 1992 *apud* BAUMAN,1997, p. 122.
[185] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 7.

O terceiro é alguém diferente e é determinado pela distância (aqui começa o reino das leis). Os critérios tornam-se objetivos. Acaba a assimetria do relacionamento moral e surge a igualdade. Surgem as normas, as leis, as regras, a objetividade.

Deve-se evitar o caos, surgem as personas (ou seja, as máscaras, os papéis sociais...). Surge a incerteza, a fraude, portanto, é necessária a confiança. A vida é contraditória, ambivalente.

Precisamos de ajuda, a sociedade é essa ajuda, é o armazém dessas regras[186].

4.5.4 Estruturas

Na sociedade podem-se identificar dois tipos de estruturas: a) hierárquica; e b) não estruturada. A estrutura hierárquica, Bauman chama de socialização; a outra, a não hierárquica, chama de socialidade. Ambas constituem um processo contínuo, resultam da condição humana.

A socialização significa cálculo racional de ganhos e de perdas e a socialidade coloca o sublime acima do racional.

4.6 Racionalizando o impulso moral

A socialização atribui direitos e deveres sociais[187]. As pessoas foram divididas em duas partes, as que mandam e as que obedecem, para as últimas se justifica a heteronomia, a sociedade precisa educá-las.

Ontologicamente, estrutura é repetitividade, monotonia de eventos. Epistemologicamente é previsibilidade. Trata-se de regularidade num mundo imprevisível resultante da pressão socializante. Cria-se uma organização social sujeita a critérios instrumentais e processuais.

---

[186] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 134.
[187] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 139.

O impulso moral, fonte de comportamento autônomo, deve ser suprimido.

4.6.1 Estética do impulso moral

Enquanto a socialização é racional, calculada, temporal, divisível, a socialidade não tem objetivo, é só um bloco, é imediata, não tem história. A socialidade é um fenômeno estético (é fim em si mesmo). Há uma proximidade do outro, mas sem face, ou seja, uma persona.

"A face é a alteridade do outro, e a moralidade é a responsabilidade pela alteridade. A multidão é a asfixia da alteridade, a abolição da diferença, a extinção da alteridade no outro. A responsabilidade moral nutre-se da diferença. A multidão vive da semelhança"[188].

A multidão desloca a sociedade para o lado.

Para Elias Canetti, a multidão é criada num ato de descarga[189]. Por exemplo, quando há um evento que monopoliza e emociona a multidão. Um gol no campo de futebol, tragédias sociais, enfim fenômenos de impacto. Na socialização a responsabilidade moral é substituída por normas de procedimento. Na multidão nunca surge a questão da responsabilidade. Tudo é *a priori*[190].

4.7 História da estrutura e contraestrutura

Os dois processos (estrutura e contraestrutura) digladiam-se, mas se necessitam reciprocamente.

---

[188] Ibidem, p. 150.

[189] CANETTI, em sua obra *Massa e poder*, afirma que "O homem se petrifica e escurece nas distâncias que criou". Afirma Canetti: O homem ilumina-se e vivifica-se no momento (e esse é, literalmente, um momento) em que as distâncias e fundem no calor do "estar com". Na multidão dionisíaca, entre os farristas dionisíacos, "o escravo emerge como liberto; derrubam-se todos os muros rígidos e hostis, que a necessidade ou o despotismo erigiu entre os homens" (BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 181).

[190] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 158-159.

Nos tempos modernos assistimos a uma predominância da socialização, da estrutura, imposta pelo Estado, pelas leis.

Os Estados socialistas tinham o controle de tudo. Notou-se que a falta da contraestrutura criou a melancolia, o enfado, a apatia etc.

Segundo Bauman,

> [...] os regimes fascistas e comunistas [...] tiveram sucesso no curto circuito de estrutura e contraestrutura. [...] O resultado foi a subordinação quase total da moralidade à política. A "consciencia coletiva", a única fonte e garantia (na visão de Durkheim) de sentimentos morais e de conduta guiada pela moralidade, condensou-se, institucionalizou-se e fundiu-se com os poderes legais do Estado político. Expropriou-se a capacidade moral, e tudo o que resistisse à estatização era perseguido com todo o rigor da lei[191].

Na pós-modernidade, o Estado não mais se interessa pela liderança espiritual (incluindo aqui a moral), não mais controla o poder contraestrutural da sociedade.

O Estado moderno foi o que melhor conseguiu administrar recursos, tais como os fatores econômicos, culturais, militares, submetidos a ele, incluindo a contraestrutura. A globalização acabou com o Estado moderno como até então o conhecíamos. Hoje, o Estado procura atrair o capital internacional e seduzir os seus representantes.

4.8 Espaços sociais

O espaço social compreende os espaços: cognitivo, estético e moral. O cognitivo é o intelectual, o estético é afetivo e o moral é "'construído' por desigual distribuição de responsabilidade sentida/assumida"[192].

---

[191] Ibidem, p. 158-159.
[192] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 159.

Construímos, ou melhor, criamos a ideia acerca do outro, com base em nossas experiências, de forma a incorporá-lo ao nosso conhecimento. Bauman cita Martim Heidegger, que estabelece no conhecimento as distinções entre "*zuhanden*" e "*vorhanden*". O primeiro se refere àquilo que sabemos de forma ingênua, sem parar para pensar nelas, de forma natural. "*Vorhanden*" é quando as coisas estão distantes, fora de nosso alcance, e precisamos pensar sobre elas, estabelecem-se problemas a serem resolvidos. Aqui nasce o conhecimento, ou seja, a má compreensão dos fenômenos.

O conhecimento mútuo é o normal (e é único). O desentendimento é a exceção (e são muitas), por isso precisam ser explicadas. Há muitas incompreensões. O convívio com estranhos passa a exigir regras.

4.9 O estranho junto à porta

Ainda, a seguir, as considerações de Bauman. Para ele, o estranho nunca foi bem-vindo, só recentemente pode ser assimilado mediante uma regulamentação. Isso pode ser associado ao fato de termos nos tornado uma civilização do dinheiro, a mercadoria padrão, neutra.

O dinheiro tornou-se uma metáfora da vida em sociedade. Deve-se procurar vender (ou comprar) qualquer coisa para/ou de estranhos. Só com estranhos o comércio funciona bem, porque a afeição não entra no negócio e não o atrapalha.

A arte do mau encontro

O estranho é socialmente distante e fisicamente próximo. É difícil viver com eles, deve-se evitá-lo, ou, pelo menos, mostrar indiferença com relação à presença dos estranhos.

A cidade é o lugar do mau encontro, isso porque é nela que se convive com os estranhos. O estranho é essencial à vida moderna.

O espaço cognitivo assemelha-se a um espaço social da cidade, região, país [...]. É onde encontramos os demais espaços: moral e estético.

As aporias do estranho

O estranho exerce um papel ambivalente no espaço social. A vida com eles assemelha-se ao curso do dinheiro onde nada tem cara. A administração social define como deverão ser tratados os estranhos. Aqui está o poder. Utiliza para tal fim o que Bauman chama de "proteofobia". O termo refere-se à apreensão suscitada pela presença de fenômenos multiformes e alotrópicos que desafiam teimosamente o conhecimento afeito à clareza [...]. Essa apreensão é semelhante à ansiedade do entender equivocado que, segundo Wittgenstein, pode-se explicar como "não saber como continuar". A pessoa sente-se perdida, confusa, despotencializada. Obviamente, tais situações acarretam desperdício produtivo do espaçamento social: "Não sabemos como continuar em certas situações porque as regras de conduta que definem para nós o significado do 'saber como continuar' não as cobrem"[193]. O estranho acarreta o direito e suas normas.

Espaçamento moral

Enquanto o espaço social/cognitivo atua racionalmente, o espaço social/moral atua com base na responsabilidade moral.

Nos dois espaços, o estranho não é bem tratado. "E, com toda a probabilidade, continuaremos a praticar atos tanto racionais como imorais, bem como atos irracionais e morais, imorais e irracionais"[194].

O espaço estético

[193] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 188.
194 Ibidem, p. 192.

A cidade é o lugar do espaço estético porque nela há a distribuição de interesses diversos, de prazeres. Enquanto no espaço cognitivo há a "proteofobia", no espaço estético há a "proteofilia".

Nas cidades bem policiadas, há segurança em se conviver e ter prazeres com os estranhos. Pode-se desfrutar da beleza da cidade e viver com divertimentos como se fossem um jogo.

Estar junto com um campo de jogo

O jogo é como se fosse real, mas ninguém é obrigado a jogar; se o fizer, deverá seguir suas regras para não cometer faltas. Relativamente aos jogos, notamos que há utilização de paradigmas, como o mencionado por Wittgenstein, nas *Investigações filosóficas*. O que seria esse jogo para Wittgenstein? Vejamos:

> Diferentemente da tese exposta no *Tratatus*, Wittgenstein afirma nas *Investigações filosóficas* que uma proposição não traz em si o todo da linguagem. Esta procede através de pequenos segmentos, que são diferentes, múltiplos e parcelados. A única semelhança que tais segmentos possuem entre si é "um certo ar de família", constituindo cada um deles um "jogo de linguagem". Não se pode definir exatamente o que seja um "jogo de linguagem" a não ser através da comparação entre os traços semelhantes e distintivos de uma série de jogos. Com essa colocação do problema, Wittgenstein aproxima-se muito do estruturalismo desenvolvido por Saussure (1857-l912)[195].

Ao procurarmos o conceito de estrutura linguística em Saussure, encontramos:

> A palavra "estrutura" não chega a ser mencionada explicitamente no *Curso*, mas a noção de "sistema", largamente empregada, contém implícito o mesmo significado quando Saussure define "língua" como "um sistema cujos termos são todos solidários e em que o valor de um não resulta senão da presença simultânea dos outros"[196].

---

[195] HISTÓRIA das grandes ideias do mundo ocidental. Coleção *Os pensadores*, v. 3, p. 920.
[196].Ibidem, p. 967.

Saussure mostra que esse sistema, quando utilizado em uma situação determinada, possibilita o ato concreto e individual de comunicar-se, e tal ato define-se como fala. Estabelecem-se, assim, dois níveis no estudo da linguagem: um – essencial – explica o próprio Saussure, "tem por objeto a língua, que é social em sua essência e independente do indivíduo", outro – secundário – "tem por objeto a parte individual da linguagem, isto é, a fala. Essa doutrina dos níveis, pedra de toque do estruturalismo, sintetiza-se na dicotomia língua/fala"[197].

Notamos que essa forma de serem conceituados determinados fenômenos é muito mais geral do que vulgarmente se pensa. Assim, encontramos em Warat:

> Para a constituição do objeto da linguística, a língua e a fala devem ser vistas como duas categorias do concreto pensado. Se a língua é o que nos permite compreender a fala, ela só pode ser reconhecida no interior do modelo que a produz (a língua) (2). Em outras palavras, a fala só adquire objetividade a partir da língua[198].

Poderíamos explorar melhor esse conceito de "estrutura". Por exemplo, Alf Ross, em *Direito e justiça*[199], comenta que no jogo de xadrez há as regras do jogo (que devem ser seguidas por todos os jogadores, senão não seria jogo de xadrez); e há a estratégia das jogadas (o que caracteriza cada partida). Tal metáfora foi utilizada para introduzir o conceito de direito vigente. Podemos extrapolar o exemplo para o sistema econômico no qual há a circulação de moeda. Qual o valor do dinheiro? Seria uma certa quantia de ouro depositada no Tesouro Nacional, valendo a cédula (nota) de Real o equivalente a um cheque ao portador sacado contra o Tesouro? Contudo, com o tempo, até o papel moeda perdeu sua substância sendo substituído por uma grande variedade de títulos e de cartões de crédito.

Voltando a Bauman, somos todos jogadores e é importante sabermos as regras do jogo que estamos jogando para continuar a partida.

Campo de jogo administrado

[197] Ibidem, p. 967.
[198] WARAT, *O direito e sua linguagem*, p. 22. No texto aparece a nota (2) que afirma: "Uma crítica semelhante é realizada por Tarcísio Burity em relação aos termos kelsenianos de validez e eficácia. Nesse sentido, ele afirma que a eficácia, apesar de constituir-se em um conceito do ser (fala) é sempre um conceito da ciência do direito, reconhecido a partir de um sistema unitário de normas válidas".
[199] ROSS, *Direito e justiça*, p. 34 e ss.

Bauman cita que, antigamente, as ruas da cidade eram um espaço para o deleite de determinadas pessoas, o *flaneur*. Hoje, as ruas são perigosas, aonde só se vai se for preciso, as ruas destinam-se apenas ao tráfego, à locomoção de um lugar para outro.

Espaçamento moral

O espaçamento moral é inimigo dos espaçamentos estético e cognitivo, porque forja uma responsabilidade para com o outro. Este outro acaba por se transformar de objeto de satisfação (espaço estético) ou cálculo (espaço cognitivo) em uma face exigente (espaço moral).

Terra de ninguém

A ambivalência moral é gerada constantemente pelas pressões exercidas pela socialização e pela socialidade por meio de normas e de impulsos. Tanto que seguir regras não significa, necessariamente, fugir do perigo de cometer atos imorais (como a moralidade é ambivalente, não existem padrões rigorosos).

A vida é desordenada e confusa, as pessoas morais encontram dificuldade em seus atos.

A satisfação estética desafia a responsabilidade moral, mas é necessária para dar energia à vida.

A sociedade civil resulta do que sobra, da diferença entre a economia de mercado e a política do Estado.

Tanto o mercado quanto o Estado afetam a responsabilidade moral. O Estado socorre aos mais necessitados, o mercado procura aumentar a felicidade humana (numa determinada visão). Ambos – mercado e Estado – procuram diminuir a autonomia moral. Contudo, sempre há quem desenvolva a responsabilidade moral.

Moral privada, riscos públicos

Para Bauman, a moral privada e os riscos públicos têm a ver com o desenvolvimento da tecnologia.

A tecnologia transformou-se em um sistema fechado no qual o resto do mundo é considerado como seu ambiente. Criou-se uma constante necessidade de mais tecnologia. Tal sistema tecnológico gera sua própria justificação e necessidade. Perdeu-se a noção de finalidade (a tecnologia é fim em si mesma). Temos mais soluções que problemas. São os meios que justificam os fins. Ou seja, os meios são mais importantes que os fins, por isso passaram a ser, cada vez mais, abundantes, por exemplo, a energia, as matérias-primas são ofertadas abundantemente nos mercados. Há um paraíso de coisas disponíveis. "Tens carro? Podes viajar"[200]. Não importa qual seja a destinação.

4.10 O mito de Prometeu

Bauman se utiliza do mito de Prometeu para ilustrar que a razão, a racionalidade carrega em si uma contradição, a ponto de se tornar um problema, conforme veremos em capítulo à frente, quando tratarmos do pensamento de Zoja, que vê o mundo sob a perspectiva psicológica.

O mito de Prometeu foi apresentado por Bauman em duas versões: a de Hesíodo, que enganou os deuses, e a de Ésquilo, que trouxe o progresso ao homem. Na primeira versão, o importante era o passado, a tradição. O futuro era perigoso e devia sofrer o efeito da quebra da tradição. Na segunda versão, os deuses, invejosos, castigam Prometeu. Este, contudo, tornou-se herói de Atenas. Deve ser castigado porque deu a tecnologia ao homem, possibilitando, assim, que os homens desafiassem os deuses.

Meios não ligados

Na modernidade, Bauman considera que os meios devem exceder os fins para que se tenha a sensação de liberdade. Considera-se o passado como o lixo da história! Isso contradiz a ideia

[200] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 216.

dominante de que os fins são justificados pelos meios, ou seja os fins são mais importantes, mas Bauman aponta essa inversão, os meios, agora, são mais importantes. E os meios são representados pela energia. Assim, as fontes de energia, ao se tornarem inesgotáveis (ideia disseminada, mas que está apresentando problemas), trazem uma sensação de liberdade. "Não a fábrica industrial, mas a mina foi o começo do espírito moderno e o símbolo mais intenso da prática moderna"[201]. Ocorre que a mina, após esgotada ou exaurida, deixa buracos, terra arrasada.

Com a divisão do grupo familiar[202], criou-se o indivíduo atomizado. As pessoas deslocaram-se de suas casas no campo e concentraram-se nas cidades, exercendo funções em locais especializados (escolas, hospitais, empresas de modo geral), com isso criaram-se condições para o desenvolvimento técnico. O homem passou a ser manipulado como coisa[203]. A própria ideia de indivíduo (não divisível) ficou suspensa.

> Como nos disse Max Weber, o mundo, enquanto invocado pela tecnologia é um mundo "desencantado": um mundo sem sentido próprio, porque sem "intenção", sem "propósito", sem "destino". [...] De outro lado, desejos (bastando ser apoiados por recursos técnicos) tornam-se direitos humanos que nada se poderia questionar nem se poderia argumentar para eliminá-los – nem mesmo os desejos de outros humanos (se não apoiados por tais recursos)[204].

O mundo atual resulta da tecnologia. É flexível, fluído, explosivo, suscetível à ambição. Originalmente a tecnologia procurava ordenar o mundo. Depois, com o passar do tempo e a tendência à divisão técnica do trabalho, adotou-se a ideia contrária, a especialização, com isso perdeu-se a noção de totalidade.

Dissociação tecnológica ou moral

Bauman conclui que o único indivíduo de fato é a tecnologia. Assim como as coisas foram divididas, também o foi o ser humano. O resultante de tanta especialização resultou em uma colcha de retalhos, o homem transformou-se em um Frankestein, como se fosse criado por

[201] Ibidem, p. 219.
[202] RENNER, *Schroeder*.
[203] MARX, *O capital*, p. 12. (Fetichismo da mercadoria).
[204] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 221.

órgãos separados e depois juntados. Ao se tratar do estômago, pode-se, por efeito colateral, prejudicar outros órgãos, os rins, o fígado etc., mas tais efeitos colaterais nem sempre são levados em conta.

Bauman cita Anthony Giddens, em *Modernity and self-identity: self and society in the late Modern Age*, 1991, p. 139-141:

> Sintomaticamente Giddens seleciona "dores nas costas" como ilustração de sua tese, frisando a capacidade do indivíduo (já definido pelos "especialistas" como um paciente cujo "problema" consiste em dores nas costas) de escolher entre conselhos conflitantes de "especialistas" de osteopatia, fisioterapia, massagem, acupuntura, terapia de exercício, drogas, dietas, curas por imposição das mãos etc[205].

Na atual fase do capitalismo, a divisão técnica do trabalho facilitada com as novas tecnologias, perde-se cada vez mais a noção do todo, em seu lugar, utiliza-se da ideia da soma das partes. A técnica trata de um problema só, não do homem completo. Perde-se a noção do homem como um todo. Vivemos o excesso de especialização. O "eu moral" é uma das maiores vítimas da especialização.

Bauman propõe

> [...] que a fragmentariedade induzida tecnologicamente – que num pólo redunda no encobrimento da natureza sistêmica do *habitat* humano e, no outro, na desconjunção do "eu moral" – é a maior causa, talvez a principal, daquilo que Ulrich Beck, e depois dele uma série rapidamente crescente de analistas, chamam de "*Risikogesellschaft*", ou seja, sociedade de risco[206].

"Sociedade de risco": a última posição da tecnologia. A estratégia de produzir riqueza foi substituída pela de evitar risco. Assim, dada a dificuldade de serem determinados os riscos a que a sociedade está sujeita, desenvolveram-se aparelhos e procura-se limitar os problemas, muitos dos quais resultantes do próprio desenvolvimento tecnológico.

---

[205] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 224.
[206] Ibidem, p. 227.

Disseminou-se a ideia de que, se os problemas forem bem monitorados, podem ser melhor combatidos. A realidade, contudo, não é bem assim. Há grandes catástrofes ocorrendo com muita frequência em toda parte sem que as tragédias sejam evitadas.

A cobra mascando o próprio rabo

Rosa de Luxemburgo apontou no seu livro *A acumulação do capital*, de 1913, que o sistema capitalista, ao reproduzir-se, é a causa primária de sua extinção. Isso porque, ao se desenvolver, precisa, para alimentar-se, ir devorando suas fontes de sobrevivência. Ou seja, é um modelo autofágico.

Aqui se coloca, mais uma vez, o problema dos limites do qual já falamos, mas que não foi até agora tematizado. Zoja[207] afirma que na mitologia grega havia a preocupação com os limites. No mito de Ícaro e seu pai Dédalo, por exemplo.

Dédalo e seu filho Ícaro construíram o labirinto de Creta. O rei Minos, por algum motivo que ora não vem ao caso, confinou-os nesse labirinto. Para poderem escapar, pai e filho construíram pares de asas com as quais saíram voando e assim escaparam do labirinto. Contudo, deveriam manter uma determinada altura no vôo. Caso voassem muito baixo, as águas do mar molhariam as penas das asas tornando-as muito pesadas e eles cairiam. Caso voassem muito alto, os raios do sol derreteriam a cera que mantinha as penas unidas das asas e assim perderiam sustentação e também cairiam. No caso, a ideia de limite (da altura) está presente.

A ideia de limite também está presente na ética aristotélica. Na *Ética a Nicomaco* a virtude é um ponto equidistante dos extremos representados pelos vícios por falta ou por excesso.

O capitalismo é um sistema econômico que enriquece poucos em detrimento de muitos. O capitalismo precisa sempre avançar para se manter.

---

[207] ZOJA, *História da arrogância* (várias passagens).

> A condição imediata e vital para o capital e sua acumulação é a existência de compradores não capitalistas do *plus*-valor. [...] A acumulação de capital, como processo histórico, depende, sob todos os aspectos, dos estratos e formas sociais não capitalistas de organização social[208].

Bauman nota que Rosa de Luxemburgo erra não só ao profetizar o iminente colapso da economia capitalista, o que não ocorreu até agora, como também a infeliz escolha do valor do trabalho. No entanto, acertou na metáfora de que é um sistema parasitário. Tanto que, após a crise de 2008, que afetou os principais países capitalistas do mundo, Bauman lançou o livro *Capitalismo parasitário*, título original, publicado em 2009[209].

Nesse livro, Bauman destaca a importância assumida no mundo atual do sistema bancário, da criação e ampliação do sistema de crédito e a necessidade de manter, incessantemente, os indivíduos endividados permanentemente.

Outra consideração trazida por Bauman foi a comparação (baseando-se em trabalhos de Alf Harnberg e William Leiss) entre a economia e a termodinâmica. A termodinâmica clássica estuda a geração, transmissão, degradação da energia. A energia é o "meio" necessário à produção. O mundo moderno caracteriza-se pela oferta abundante de energia, o que vem acarretando a construção de máquinas altamente ineficientes em termos de seus balanços energéticos. Por exemplo, um motor *diesel* produz por volta de 30% em energia mecânica, dos 100% de energia química que consome. O restante da energia é dissipada no ambiente em forma de calor (é o principal agente do aquecimento global, contudo, poucos atentam para esse fato).

A partir dos anos de 1970 (primeira crise do petróleo), surgiu a consciência de que o petróleo, um combustível fóssil, é uma fonte de energia esgotável. Procura-se, desde então, novas fontes de energia.

O Brasil apresentou um projeto alternativo chamado de *Pró-alcool*, utilizando-se de fonte renovável, a cana-de-açúcar para a produção do álcool combustível. Ao se computar o gasto de energia em: a) preparar o terreno para o plantio; b) plantar a cana-de-açúcar; c) cultivar

---

[208] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 239.
[208] Ibidem, p. 239.
[209] BAUMAN, *Capitalismo parasitário*.

essa cana; d) colher e transportar a cana até a usina; e) moer; e f) fermentar, destilar e dar sequência ao processo, chegou-se a conclusão de que o balanço energético é deficitário.

Continua Bauman:

> Contra os fatos, o sistema econômico moderno funda-se na suposição de que o valor é gerado no processo de produção. Mas o "valor" pago na troca é de fato o "consumo" de energia e, com o fito de se sustentar essa ficção, a soma global de ordem deve continuar deteriorando. "Somente a partir de uma perspectiva local", a produção industrial pode surgir como "produtiva" e "eficiente"[210].

Após essas considerações sobre a influência do consumo de energia nos processos que constituem a economia moderna, há uma explicitação mais clara sobre tal consumo:

> O predicamento perene é o motor atrás:
>
> a) da expansão imperativa e contínua da produção ("crescimento"), primariamente mediante crescente mecanização ("desenvolvimento tecnológico");
>
> b) da expansão ocidental em busca de novos mercados (imperialismo); e
>
> c) do difuso processo de inflação, que nasce da luta para manter a soma das vendas sempre um passo à frente da soma dos custos[211].

A longo prazo, o crescimento, o imperialismo e a inflação apresentam problemas insolúveis. O ganho situado resulta da perda distribuída. Disso resulta a troca desigual mascarada pelo "livre comércio". Desse "livre comércio" resulta "a mentira do século – batizando as partes drenadas do globo como países 'em desenvolvimento'"[212].

Fica claro, pela última frase acima, o aspecto ideológico que tomou conta do mundo moderno. Os países mais pobres "procuram" se igualar aos mais ricos dentro do sistema proposto por esses. Não percebem que o sistema capitalista é inviável. A propaganda diz tratar-se da primeira civilização universal, na verdade, criaram-se ilhas de prosperidade em meio a um oceano de miséria.

---

[210] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 243.
[211] Ibidem, p. 243.
[212] Ibidem, p. 245.

Em busca da solução ética

Bauman cita Hans Jonas, que atribuiu à tecnologia moderna as consequências de as ações humanas superarem a imaginação moral dos agentes. Isso porque nossa moralidade é pré-moderna e nossas ações estão afetando tempo e espaço vindouros dos quais pouco ou quase nada sabemos. Nosso filhos, netos e futuras gerações serão afetadas por nossos atos atuais que, no máximo, se resumem em normas positivadas pelo direito.

Os valores são pautados pela eficácia máxima, a técnica não é neutra moralmente, necessitando de regulamentação ética. Como fazer isso? Lévinas propõe a responsabilidade pelo outro, como o ponto a ser ressaltado, sem reciprocidade. Devemos lembrar os antigos gregos e perseguir uma ética da autolimitação. Sou responsável pelos meus atos (até pela minha ignorância). Precisamos prever os efeitos a longo prazo de qualquer empreendimento tecnológico. O futuro é o reino da incerteza.

4.11 Abordagem do tema da pós-modernidade

É curiosa a abordagem do tema da pós-modernidade por Bauman. Comecemos considerando os aspectos ora examinados, qual sejam o da ética e o da moral. Tanto o amor, quanto a responsabilidade moral, segundo Bauman, vêm de impulsos irracionais que partem do âmago do ser humano. Tais impulsos não se submetem a teorias.

Nota-se que, no início do livro, Bauman diz pretender escrever sobre a ética. Segundo ele, "como indicado em seu título, esse livro constitui um estudo de ética pós-moderna, e não da moralidade pós-moderna"[213]. Em páginas adiante, ele define a ética como a teoria da moral: "Há ressonância entre as ambiguidades da prática moral e o dilema da ética, a teoria moral: a crise moral repercute em crise ética. A ética – um código moral, que pretende ser o código moral [...]"[214]. Nesse sentido, na página 108, propõe que o amor seja um paradigma da moral, nos seguintes termos:

---

[213] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 5.
[214] Ibidem, p. 29.

> Emmanuel Lévinas usou pela primeira vez a alegoria do carinho em 1947, trinta anos antes de completar sua magna obra, *Otherwise than being*. A visão do carinho como paradigma do relacionamento moral apareceu, pela primeira vez, muito tempo antes da primeira premonição do espaço pré-ontológico da ética, antes da exploração fenomenológica da proximidade e da articulação de responsabilidade-sem-limites. Em seu sentido primário, o carinho é a atividade do amor erótico [...][215].

Contudo, continua Bauman, o amor não logrou constituir uma teoria, dispõe que: "curiosamente, foi demasiado para os legisladores éticos elevar a proclividade natural do amor às alturas de um princípio abstrato [...]"[216]. Ora, se o amor é o paradigma da moral e tal paradigma não admite um princípio abstrato, vale dizer, com relação a uma teoria, como se admitir uma teoria da moral, ou seja, a ética? Bauman parece não estar seguro quanto à possibilidade de uma ética pós-moderna. Chega, inclusive, a conceituar a experiência pós-moderna da intimidade como a ausência de deveres morais. Assim,

> [...] podemos dizer que, por analogia com a ciência, que estabeleceu sua identidade mediante a proibição e eliminação (mediante banir de sua linguagem todos os termos teológicos), a experiência pós-moderna da intimidade deriva sua identidade do eliminar toda referência a deveres e obrigações morais[217].

Parece-nos que há uma insegurança de Bauman no que diz respeito à pós-modernidade como uma nova era, o que é possível deduzir desta sua afirmação: "Resta a ver se o tempo da pós-modernidade passará para a história como crepúsculo ou como renascimento da moralidade"[218].

Embora transite com facilidade por diversos ramos do conhecimento, como, por exemplo, filosofia, psicologia, mitologia, Bauman adota uma metodologia que contempla o estudo de seu tema, a ética pós-moderna, partindo da moral, como algo empírico. Depois compara a moral com o amor, um determinado tipo de amor estudado por alguns sociólogos (Lévinas, Anthony Giddens), dos quais se pinçam os conceitos que lhe parecem os mais indicados.

---

[215] BAUMAN, *Ética pós-moderna*, p. 108.
[216] Ibidem, p. 120.
[217] Ibidem, p. 123.
[218] Ibidem, p. 8.

Pós-modernidade

Bauman escreveu diversos livros com o título incorporando a expressão pós-modernidade e pós-moderno. Inclusive, chegou a conceituar tal expressão. Vejamos:

> A pós-modernidade não significa, necessariamente, o fim, o descrédito, a negação da modernidade. Não é mais (nem menos) que a mente moderna a examinar-se longa, atenta e sobriamente, a examinar a sua condição e suas obras passadas, sem gostar muito do que vê e percebendo a necessidade de mudança. A pós-modernidade é a modernidade que atinge a maioridade, a modernidade olhando-se à distância e não de dentro, fazendo um inventário completo de ganhos e perdas, psicoanalisando-se, descobrindo as intenções que jamais explicitara, descobrindo que elas são mutuamente incongruentes e se cancelam. A pós-modernidade é a modernidade chegando a um acordo com a sua própria impossibilidade, uma modernidade que se automonitora, que conscientemente descarta o que outrora fazia inconscientemente[219].

Diversos autores contemplam a pós-modernidade, citemos Jean-François Lyotard, Eduardo Carlos Bianca Bittar, Boaventura de Souza Santos. Deste último, inclusive, Bittar destaca o trecho abaixo:

> Basta rever até que ponto as grandes promessas da modernidade permanecem incumpridas ou o seu cumprimento redundou em efeitos perversos. No que respeita à promessa de igualdade, os países capitalistas avançados com 21% da população mundial controlam 78% da produção mundial de bens e serviços e consomem 75% de toda a energia produzida. Os trabalhadores do Terceiro Mundo, do setor têxtil ou da eletrônica, ganham 20 vezes menos que os trabalhadores da Europa e da América do Norte na realização das mesmas tarefas e com a mesma produtividade[220].

No entanto, Bauman, em entrevista ao Jornal *O Estado de S. Paulo*, de 30 de abril de 2011, Caderno Sabático, páginas 4 e 5, ao responder a pergunta formulada por Laura Greenhalgh:

> O senhor expressa incômodo com a ideia, já transformada em rótulo, de pós-modernidade. Mas existe uma percepção de mudança de passagem de um tempo

[219] BAUMAN, *Modernidade e ambivalência*, p. 288.
[220] BITTAR, p. 179.

> para outro. Diante dos avanços tecnológicos, constatamos que nossas vidas mudaram, assim como nossos hábitos e nossas perspectivas de futuro. Estamos virando seres pós-analógicos?

A esta pergunta, Bauman responde:

> Não, somos modernos. Todos nós, em cada canto deste planeta, somos modernos. As fomas de vida moderna podem diferir em muitos aspectos, mas o que as une é precisamente sua fragilidade, fugacidade, seu pendor por câmbios constantes. "Ser moderno" significa mudar compulsivamente. Não tanto "ser", mas "estar se tornando", permanecendo incompleto e subdefinido. Cada nova estrutura com a qual substituímos uma anterior, declarada obsoleta, prefiguramos um arranjo admitidamente temporário, "até nova ordem". Então, a modernidade muda suas formas como o lendário Proteu... O que tempos atrás era apelidado erroneamente de "pós-modernidade", e que prefiro chamar "modernidade líquida", traduz-se na crescente convicção de que a mudança é a nossa única permanência. E a incerteza, a nossa única certeza.

Em síntese, Bauman após tantas reflexões sobre a pós-modernidade, acaba mantendo o conceito de modernidade, como algo em constante transformação, daí cunhar para esse período histórico um novo nome: "modernidade líquida".

BAUMAN e as relações de produção

Bauman, após publicar *Ética pós-moderna*, em entrevista ao jornal *O Estado de S. Paulo*, declarou não se utilizar mais da expressão "pós-moderna". Inclusive, em seus trabalhos mais recentes, em seu lugar, passou a utilizar-se da expressão "modernidade líquida". Ambas as expressões já foram conceituadas nesta tese. Ambas dizem respeito às modificações sociais decorrentes do extraordinário avanço tecnológico e seus impactos na vida das pessoas da atualidade.

O que surpreende, e aqui vai uma crítica a Bauman, sendo ele um marxista, é sua não referência a um dos aspectos centrais do marxismo: a relação entre forças produtivas e

relações de produção. Márcio Bilharinho Naves[221] trata com bastante clareza a evolução do pensamento de Marx sobre tal tema.

Inicialmente, Marx acreditava que as forças produtivas e, entre estas, os avanços tecnológicos, como, por exemplo, a introdução das máquinas na produção, seriam os valores mais relevantes do que a luta de classes para definir as mudanças das relações sociais.

Em diversas passagens de *A ideologia alemã*, Marx defende a supremacia das forças produtivas, relativamente às relações de produção, baseado no fato de as forças produtivas estarem muito próximas do que ele chamou de infraestrutura, a produção material dos meios de subsistência do ser humano. A infraestrutura é a base da superestrutura, esta última constituída de direito, moral, religião, ideologias, de forma geral.

A dialética materialista de Marx contradiz a de Hegel: Marx tem como investigação o homem concreto, histórico, produtor de sua atividade prática, já os hegelianos viam relações humanas decorrentes do espírito. Para Marx, tanto a estrutura social como o Estado decorrem da vida de indivíduos determinados e não de abstrações.

O primado das forças produtivas sobre as relações de produção na teoria marxista desse período é apontado por Márcio Naves como um ponto chave, porque "obscurece o papel da luta de classes nas formações sociais" e isso "implica necessariamente o reforço da figura do homem, do sujeito, enquanto produtor de coisas, de objetos"[222].

As forças produtivas são determinadas pelas relações de produção e não o contrário, como originalmente pensava Marx. Só no *Manifesto do partido comunista* é que Marx inverte a relação, ressaltando a importância das relações de produção relativamente às forças produtivas.

Na constituição do capitalismo surge, necessariamente, um novo ente: o mercado. Nesse mercado, onde são transacionadas as mercadorias, surge uma em especial, a força de trabalho. Tal mercadoria é fornecida pelo trabalhador que precisa apresentar duas características

[221] NAVES, *Marx: ciência e revolução*, p. 46.
[222] Ibidem, p.63.

principais: a) ser livre para poder se dispor como mercadoria; b) ser livre dos meios de produção (não possuir tais meios).

No início do capitalismo, o modo de produção era a manufatura, semelhante ao artesanato. A diferença consistia na quantidade de trabalhadores assalariados submetidos à relação de produção capitalistas. Ou seja, o capitalista detinha os meios de produção. Contudo, as formas de produção ainda eram semelhantes às feudais.

O capitalista detém os meios de produção, de comercialização, mas tem um poder limitado sobre o trabalhador, que detinha um conhecimento específico relativamente ao seu trabalho. A mais valia, o trabalho não pago, nessa época, era limitada pelo tempo da jornada de trabalho e pela produtividade do trabalhador.

Num segundo momento, ou seja, após a Revolução Industrial com a progressiva mecanização dos processos de produção, a produtividade aumenta constantemente e o trabalhador converte-se em um apêndice da máquina. A partir daí o trabalhador tem sua importância progressivamente diminuída.

A força de trabalho é nivelada por baixo, o que Marx chama de subordinação real do trabalho ao capital. O poder do capitalista aumenta na mesma proporção mas em sentido contrário. Os elementos do processo produtivo ficam a cargo do capitalista. Há a expropriação não só da força de trabalho, como também das condições intelectuais do trabalhador.

A introdução da máquina fez com que crescesse, constantemente, a produtividade, e a mais-valia está associada a tal incremento.

A partir da introdução da máquina "o domínio social da classe burguesa torna-se pleno", em outras palavras, "as relações de produção capitalistas só se constituem plenamente na fase da subordinação real do trabalho ao capital"[223].

Pode-se, portanto, dizer que a evolução tecnológica nada mais é do que a imposição do modo de produção capitalista, subjugando o trabalhador no sentido de diminuir constantemente sua importância.

[223] NAVES, *Marx: ciência e revolução* p. 101.

Assim, as relações de produção, no modo capitalista, se estabelecem independentemente das forças produtivas, sendo, no início do processo capitalista, as forças produtivas as mesmas da época feudal. O próprio desenrolar do sistema capitalista cria a oportunidade de se incorporar a ciência e a tecnologia na busca da melhoria, da racionalização, do incremento do processo produtivo.

As relações de produção comandam as transformações das forças produtivas no intuito de dominar todo o processo, ou seja, diminuir a importância do trabalhador na relação. As forças produtivas situam-se no interior das relações de produção, constituindo-as.

Importância fundamental dessa nova compreensão das relações acima (a relação de produção é que incorpora as forças produtivas, contrariamente ao que Marx concebera até a época de *A ideologia alemã*): a) a importância da luta de classes; e b) as forças produtivas não apresentam um caráter neutro mas decorrem da própria relação de produção capitalista.

Assim, após o que dissemos, fica claro que é incompreensível a posição de Bauman adjetivando o mundo atual de pós-moderno, num primeiro momento, e de modernidade líquida atualmente. Nota-se que a posição marxista de Bauman limita-se à época de *A ideologia alemã*, não chegando até as ideias marxistas contidas em *O capital*. Tal conclusão resulta da análise anterior, que empreendemos com a ajuda de Márcio Bilharinho Naves que, inclusive, prossegue comparando as formas de reprodução capitalista e a feudal. De forma que, enquanto na forma feudal havia "unidade entre produtor direto e os meios de produção – elemento econômico", a reprodução das relações sociais decorria da acumulação do senhor feudal, titular do poder político (força) e econômico. Tudo associado à ideologia religiosa.

No capitalismo, é a separação entre o produtor direto e os meios de produção – elemento econômico – que vai permitir que, já no próprio processo de produção – instância econômica –, a reprodução das relações sociais capitalistas esteja, no fundamental, assegurada. Há, aqui, portanto, uma coincidência entre o elemento dominante e o elemento determinado, que é sempre o econômico"[224].

[224] NAVES, *Ciência e revolução*, p. 122.

Ora, Bauman, ao longo de seus argumentos, não só quando fala em mundo pós-moderno, como também quando afirma estar na modernidade líquida, leva-nos a pensar que houve uma mudança nas relações sociais, mas o modo de produção continua sendo capitalista. Embora tenha havido mudanças nas forças produtivas, as relações de produção continuam um fator determinante na sociedade.

4.13 Bauman e a ética

Bauman, em seu livro *Ética pós-moderna*, argumenta que tratará do tema ética e não da moral pós-moderna. Estabelece uma diferenciação, sendo a ética a filosofia da moral.

Ora, considerando-se que Bauman é classificado como marxista pela Revista *KARL MARX*, da coleção *Guias de filosofia*, conforme nossa introdução, surge, aqui, uma diferença com a teoria marxista, também chamada filosofia da práxis. Esta, inclusive, objeto de um capítulo nesta tese.

A ética, numa perspectiva da filosofia da práxis, encontra um exemplo num artigo publicado pelo Jornal *Folha de S. Paulo*, de Marcelo Leite, de 25 de setembro de 2011, caderno *Ilustríssima*, página 5. Tal artigo intitula-se "Anatomia do ego : o cérebro decifrado", por Damásio e Nicolelis. Resumindo o artigo, encontramos a posição de dois neurocientistas compondo um retrato do cérebro como um órgão mais complexo do que anteriormente se pensava. O que nos interessa é a parte do artigo que trata do livro de Damásio, intitulado *E o cérebro criou o homem*, tradução de Laura Mota, Companhia das Letras, que pretende descobrir os mistérios da consciência.

O autor argumenta que o processo consciente decorre da inconsciência, de um tipo de regulação da vida. Trata-se de disposições que regulam funções metabólicas e estão alojadas no núcleo do tronco cerebral e do hipotálamo; há disposições que oferecem recompensas e as que promovem punições. Disso surgem impulsos, motivações e emoções; é o aparato

mapeador que fabrica imagens, na percepção e na recordação, que seleciona e edita tais imagens, como se fossem num filme que simula a mente.

O conceito de consciência funciona como se fosse o último a chegar para o gerenciamento do todo. Contudo, a consciência leva todo o conjunto a uma etapa à frente. Habilmente, mantém o gerenciamento do processo.

Nessa altura, com a entrada do tema do inconsciente, nos permite pensar em Sigismund Freud, ou no tópico que nos interessa, que é o da responsabilidade moral.

Nesse ponto voltamos ao tema da dificuldade de se manter as rédeas do próprio "*self*", a "compulsão de gritar 'fogo'" e retomar a velha questão: "se o que tomamos por decisões e comportamentos conscientes são no fundo ditados por disposições inconscientes", e se assim for, "como exigir a responsabilização de qualquer sujeito pelos seus atos?".

Aqui encontramos o núcleo da tese de Bauman, com a qual concordamos: os seres humanos são ambivalentes (bons e maus); os fenômenos morais são irracionais; a moralidade é aporética. Esses aspectos constituem a essência de nossa tese.

Damásio, contudo, não foge da dificuldade, sua posição sobre o assunto é clara: "a consciência não é um epifenômeno inútil ou manifestação ilusória da complexidade cerebral". Após esse esclarecimento, completa: "quem assim pensa se esquece de que o aparente automatismo das disposições inconscientes é também ele produzido e canalizado pelo histórico das decisões, emoções e ações que constituem o eu autobiográfico".

Após tais considerações, prossegue Damásio: "comportamentos morais são um conjunto de habilidades adquiridas no curso de repetidas sessões de práticas e ao longo de muito tempo, informado por princípios e razões conscientemente articulados e, no mais, inscrito como segunda natureza no inconsciente cognitivo".

O exemplo, embora longo, ilustra o aspecto ético numa perspectiva da práxis, aquela própria do marxismo, juntando aspectos teóricos e práticos numa interação dialética.

Podemos lembrar aqui a conhecida passagem de Marx, no *Dezoito brumário de Luís Bonaparte*, que diz que os homens fazem sua própria história. Contudo, não são senhores de si, não atuam em conformidade com suas vontades; são vítimas das circunstâncias. Os homens não podem esquecer seu passado. A tradição, as gerações anteriores oprimem o mundo dos vivos.

O binômio ética/moral, discutido por Bauman, encontra, no marxismo, em passagens como a de Damásio, sua condição de possibilidade, ou seja, a ética e a moral tanto são influenciadas pelas relações sociais na sociedade capitalista, como pelos fatores inconscientes. No entanto, o direito para Bauman só abrange, predominantemente, aspectos do consciente. Lembramos que Marx escreveu antes do desenvolvimento da teoria psicanalítica, contudo, na obra *A ideologia alemã*, encontramos conceitos como o de ideologia que abarca o que ele chama de superestrutura. Aí estão a ética, o direito, a religião, a metafísica e muitas das ciências humanas, arte, filosofia etc.

4.14 Bauman, o direito e o marxismo

Já dissemos que, para Bauman, o direito surge com o aparecimento da necessidade das leis. Estas decorrem do aparecimento de um terceiro, numa relação a dois.

Trata-se da compreensão da sociedade repudiada pelo marxismo que dá a ela o nome de robisoniada, lembrando o personagem literário Robson Crusoé, de Daniel Defoe, que se salva de um naufrágio e inicia vida nova em uma ilha. Tal imagem ilustra uma concepção de sociedade como uma soma de indivíduos, à semelhança do chamado princípio da indução finita, ou seja, o que vale para três, vale para três mais um e assim indefinidamente. Dessa forma, nesse esquema, a sociedade nada mais é do que a soma dos indivíduos.

A visão marxista, principalmente após o *Manifesto do partido comunista*, passa a considerar a classe social como o elemento principal da sociedade, possibilitando, dessa forma aquilo que Marx chama de luta de classes. Tema central para o conhecimento da sociedade e do capitalismo.

Em se tratando de capitalismo, lembramos que, em *O capital*, Marx parte do estudo do conceito do que seja mercadoria. No sistema capitalista, tudo pode ser entendido como mercadoria. Define-se uma instância, o mercado, onde as mercadorias são transacionadas. As mercadorias apresentam dois valores, o de uso e o de troca. Neste último o empresário procura auferir o seu lucro.

Pasukanis, estudando o direito burguês, vê semelhança entre este e o mercado, ou a mercadoria. Em outras palavras, a circulação de mercadorias é acompanhada por instituições jurídicas que permitem tais transações.

Relembremos que o marxismo é a filosofia da práxis, conforme já vimos em um capítulo desta tese, assim, o próprio direito também resulta da práxis. O surgimento do direito foi simultâneo ao da propriedade privada. Marx cita, como exemplo, o comércio marítimo da cidade italiana de Amalfi. A partir do século XIII, quando as primeiras Cruzadas incentivaram o comércio com o Oriente, redescobriu-se o direito romano para os proprietários garantirem suas propriedades.

Aqui cabe uma pequena digressão: enquanto no direito feudal existia apenas a posse, o poder real sobre a coisa, no capitalismo há a propriedade, isto é, a posse e o domínio dela. No regime da propriedade o que vale é um título. Tal título precisa ser administrado por autoridades competentes que mantêm os respectivos registros públicos. Cita Rubens Requião[225] que, segundo este, desde o século XIV, surgiu em Gênova a "Casa di San Giorgio", tida, por muitos, como o primeiro banco e a primeira sociedade anônima. Os títulos jurídicos, entre esses encontramos também ações, títulos de crédito e, atualmente, cartões de crédito, permitindo a circulação e a acumulação da riqueza que, em última análise, pode ser expressa pela moeda. O sistema bancário possibilitou o desenvolvimento de um sofisticado sistema de crédito que trouxe em seu bojo a possibilidade de existência do dinheiro virtual e que, atualmente, resultou no aparecimento de bolhas financeiras como a presente crise que afeta a economia mundial.

O direito internacional conhece atualmente quatro tipos de fluxos econômicos: a) pessoas; b) capitais; c) tecnologia; e d) mercadorias. Relativamente às pessoas, procura-se limitar tais fluxos com a instituição de passaportes, cotas de imigração, vistos de entrada, em última

[225] REQUIÃO, *Curso de direito comercial*, p. 3.

análise procura-se limitar o fluxo de pessoas através da construção de muros como o que vemos, pela imprensa, entre o México e os Estados Unidos. Todos os outros fluxos são incentivados e facilitados seus movimentos através das fronteiras. Contudo, esses fluxos são expressos em dinheiro e mantidos suas contabilidades e seus controles nos países e organizações internacionais do mundo desenvolvido que define a forma de tais fluxos.

Considerando o que acima se disse, quanto à possibilidade de o capital deslocar-se sem restrições por diferentes países, Marx, no *Manifesto do partido comunista*, cunha a expressão "trabalhadores do mundo uni-vos". Só com a união dos trabalhadores do mundo é que se torna possível fazer face ao capital.

Marx descobriu a especificidade do direito. O direito na Idade Média era inespecífico. Com isso queremos dizer que ele não se separa, por exemplo, da religião.

Assim, no início desta nossa tese citamos o livro do professor Fábio Konder Comparato, *Ética, direito, moral e religião no mundo moderno*. Neste livro, o autor nota que houve época em que todos os elementos do título de seu livro coincidiam. Assim, por exemplo, os dez mandamentos encontrados na Bíblia eram tema da religião e do direito.

Na atualidade, conforme já dito, o direito que conhecemos é específico da sociedade capitalista. Após o lema da Revolução Francesa: Liberdade, Igualdade e Fraternidade, encontramos que no direito as pessoas são livres e iguais, vale dizer, todos são sujeitos de direito. Assim, quando um trabalhador e um capitalista firmam um contrato de trabalho, há a ideia de que ambos são livres e iguais para firmar tal contrato. O contrato é definido como um acordo de vontades. Assim, o trabalhador concorda em alienar parte de seu tempo para ficar a disposição de seu empregador. Este procurará, com a ajuda do trabalhador, aumentar o seu capital. Tudo regulado pelo direito que, por sua vez, é posto pelo Estado.

A obra de Marx é pioneira no sentido de mostrar que mesmo os utopistas de sua época pensavam em termos capitalistas. Assim, ao criticar Stirner (1806-1856), demonstra que a forma de pensar deste está contida na ideologia jurídica burguesa.

O direito que Stiner defende é o mesmo direito subjetivo egoísta. Aquele que, lembrando a definição kantiana de liberdade: "a [liberdade] de um vai até onde começa a do outro", coloca o direito como aquele que é limitado pelo direito dos demais.

Decorrente desse posicionamento é a concepção de Stirner de que o comunismo seria a "transferência da propriedade privada para a propriedade comum"[226]. A sociedade é que seria a proprietária e o "comunismo se resumiria em garantir a igualdade"[227], decorrente de uma repartição equânime.

O cerne do direito burguês é a propriedade privada. Marx demonstra a incompatibilidade entre o comunismo e o direito concebido a partir dessa consideração, conforme nos mostra Naves[228].

O conjunto dos direitos advindos da propriedade privada "decorrem das relações de produção capitalistas"[229]. Com base neles (nos direitos) se estabelece a igualdade universal dos sujeitos de direito decorrentes do valor de troca, resultantes da compra e venda, no mercado, da força de trabalho, núcleo da expansão burguesa. Há, aqui, uma surpresa, "o humanismo (direitos do homem) encobre, assim, a dominação de classe"[230].

Enquanto no modo de produção feudal havia estabilidade, no capitalismo as crises são constantes assim como os períodos de instabilidade. Há uma necessidade constante de reformas.
"As relações sociais antigas e as ideas a elas correspondentes são logo dissolvidas"[231].

Aqui cabe a frase de Marx: "Tudo que é sólido se desmancha no ar"[232], inspirador da expressão "modernidade líquida", adotada por Bauman.

---

[226] NAVES, *Marx: ciência e revolução*, p. 57.
[227] Ibidem, p. 57.
[228] Ibidem, p. 58.
[229] Ibidem, p. 59.
[230] Ibidem, p. 59.
[231] Ibidem, p. 68.
[232] MARX, *Manifesto do partido comunista.*

CAPÍTULO 5
RETOMANDO CONSIDERAÇÕES BASILARES DOS AUTORES ESCOLHIDOS

Depois de passarmos por Marx, alguns autores da Escola de Frankfurt e Bauman, podemos sintetizar as ideias fundamentais desses autores.

Bauman, tratando da moral, equipara-a ao amor erótico (seguindo Lévinas). Assim, para estes, a moral surge de um impulso interior, resultado do contato interpessoal, do face a face. Com base em considerações de Bauman, retomamos conceitos de moral, ética e direito. Retomamos também ideias fundamentais de Marx, Freud e Jung, via Escola de Frankfurt. De Freud e Jung, o conceito de inconsciente individual e coletivo, respectivamente.

Estranhável o fato de Bauman não mencionar a psicanálise, disciplina que trata justamente dos impulsos, das pulsões dos seres humanos. Tal ausência é mais sentida pelo fato de Bauman, em outros trabalhos, mencionar a psicanálise e lançar mão de mitos para ilustrar seus argumentos.

Em face do "esquecimento" mencionado, encontramos em Chauí[233] um tópico específico a esse respeito em *Ética e psicanálise*. Antes, porém, da própria Chauí, uma remissão a um capítulo sobre psicanálise, de onde tiramos o que segue.

Freud era um médico que percebeu a existência de um tipo de distúrbio físico (paralisia, enxaqueca, dores de estômago) em alguns pacientes sem, contudo, encontrar a causa física para esses problemas. Inicialmente procurou tratar tais distúrbios através do método da hipnose. Posteriormente, desenvolveu um método próprio, chamado de "associação livre", no qual pedia que o paciente, que deveria ficar deitado, relaxado sobre um divã, lhe dissesse as primeiras palavras que lhe viessem à mente, sem pensar nelas.

Notou que algumas palavras sofriam uma espécie de censura. Tais palavras despertavam sensações estranhas, sem explicação aparente.

---

[233] CHAUÍ, *Convite à filosofia*, p. 329.

A partir das palavras, dos sonhos, das lembranças que o paciente apresentava, Freud concluiu que a atividade consciente de uma pessoa é decorrente de uma "vida inconsciente", desconhecida pela própria pessoa (por isso inconsciente).

O trabalho que tinha que enfrentar era o de interpretar tais palavras, sonhos, lembranças e gestos.

Freud descobriu também que os pacientes apresentavam uma resistência à cura. Isso porque o esquecimento consciente operava de duas maneiras:

1. Como resistência à terapia;
2. Como doença psíquica. O inconsciente não esquece. O "assunto" esquecido reaparece como doença psíquica.

Ao estudar os fatos psíquicos, Freud criou a análise da vida psíquica ou psicanálise, para estudar principalmente o inconsciente, para a cura das perturbações e doenças psíquicas, utilizando-se da interpretação das linguagens (principalmente das palavras).

De acordo com Freud, a vida psíquica é composta por três instâncias: id, ego e superego. Assim, o id é completamente inconsciente. O ego é completamente consciente e o superego é a instância intermediária com aspectos consciente e também inconsciente. Assim, segundo Chauí,

> [...] o id é formado por instintos, impulsos orgânicos e desejos inconscientes, ou seja, pelo que Freud designa como pulsões. Estas são regidas pelo princípio do prazer, que exige satisfação imediata. O id é a energia dos instintos e dos desejos em busca da realização desse princípio do prazer. Freud descobriu que instintos, impulsos e desejos inconscientes, em suma, as pulsões, são de natureza sexual e por isso empregou um termo também vindo do latim para referir-se a elas: libido (que, em latim, significa "lascívia", "luxúria", "desejo sexual violento"). O id é o reservatório primitivo da energia psíquica ou o reservatório da libido. Freud descobriu também que a sexualidade não se reduz ao ato sexual genital, mas envolve todos os desejos que pedem satisfação e que podem ser satisfeitos em qualquer parte do nosso corpo ou na totalidade dele[234].

[234] CHAUÍ, *Convite à filosofia*, p. 169.

Freud escandalizou a sociedade vienense de sua época ao introduzir a ideia de sexualidade infantil. Ou seja, desde que se nasce, o ser humano já começa o desenvolvimento sexual, que passa pelas fases: oral, anal e, finalmente, fálica. Nesta última, surge o complexo nuclear das neuroses ou complexo de Édipo.

As pulsões do id são censuradas pelo superego. Tal censura é a repressão à satisfação dos instintos e desejos, particularmente o desejo sexual. "Manifesta-se à consciência indiferentemente, sob a forma da moral, como um conjunto de interdições e de deveres", tais interdições são impostas pela sociedade e pela cultura, além também da educação.

O ego é a consciência que temos, de um lado, sujeita aos desejos do id; de outro, à censura do superego. Obedece ao princípio da realidade, que é a resultante das outras duas forças que agem sobre ele.

Segundo Freud, o ego submete-se a três senhores: o id, o superego e o mundo exterior. Sua forma fundamental de existência é a angústia. O id é imoral e destrutivo, o superego cria insatisfação e desespero. O mundo exterior também o punirá caso não se conforme às suas (do mundo exterior) regras. Estamos sempre divididos entre essas forças.

Como o inconsciente não pode se manifestar diretamente, criam-se substitutos para satisfazer o id ou o superego. Tais substitutos são: a chupeta e o dedo para o seio materno, e outros. O inconsciente também apresenta seus substitutos: os sonhos, os lapsos, os atos falhos.

O inconsciente apresenta conteúdo manifesto (aquilo que se torna consciente). E o conteúdo latente, o que é realmente inconsciente, oculto.

> A psicanálise descobriu, assim, uma poderosa limitação às pretensões da consciência para dominar e controlar a realidade e o conhecimento. Paradoxalmente, porém, nos revelou a capacidade fantástica da razão e do pensamento, para ousar atravessar proibições e repressões e buscar a verdade, mesmo que, para isso, seja preciso desmontar a bela imagem que os seres humanos têm de si mesmos[235].

[235] CHAUÍ, *Convite à filosofia*, p. 171.

Nesse parágrafo, notamos uma contraposição entre a psicanálise e a teoria do conhecimento de Freud. Não fica claro o que prevalece.

> Longe de desvalorizar a teoria do conhecimento, a psicanálise exige do pensamento que não faça concessões às ideias estabelecidas, à moralidade, aos preconceitos e às opiniões de nossa sociedade, mas que os enfrente em nome da própria razão e do pensamento. A consciência é frágil, mas é ela que decide e aceita correr o risco da angústia e o risco de desvendar e decifrar o inconsciente. Aceita e decide enfrentar a angústia para chegar ao conhecimento de que somos um caniço pensante[236].

Aqui, notamos a contraposição entre a psicanálise e a moral, ou as opiniões vigentes na sociedade.

Voltamos, agora, ao assunto do qual partimos, ou seja, a moral e a ética não são tão racionais como a modernidade considerava. Nota-se que o rigor excessivo da sociedade sobre os seus componentes sociais, numa sociedade onde a censura é muito rígida, pode-se levar a dois caminhos diferentes da ética: a) a transgressão violenta dos valores sociais vigentes pelos sujeitos reprimidos (por exemplo, atiradores que de repente aparecem e começam a atirar nas pessoas, as quais não conhecem); e b) resignação passiva da coletividade (conformismo).

Do que se disse, podemos resumir: sem repressão à sexualidade, não há nem sociedade nem ética. Segundo Freud, a sublimação é um dos motores da cultura, citando-se as obras de arte, as ciências, a religião, a filosofia como frutos dessa repressão, No entanto, a repressão excessiva à sexualidade destrói não só a ética, como também a própria sociedade[237].

O que se propõe é uma nova moralidade que equilibre os opostos acima mencionados: Essa reflexão sobre a moralidade e a ética será apresentada conforme autores referidos anteriormente.

5.1 A psicanálise e a Escola de Frankfurt

[236] Ibidem, p. 171.
[237] Ibidem, p. 171.

Em se tratando de moral e ética, convém retomarmos os conceitos sobre indivíduo e coletividade. Nesse sentido, a junção dos pensamentos de Marx e Freud, de um lado uma teoria crítica da sociedade de classe e, de outro, um pensador do indivíduo. Ambos tiveram na Escola de Frankfurt seguidores de suas ideias, como os psicanalistas Wilhelm Reich e Eric Fromm.

Segundo Mascaro[238], também Herbert Marcuse, da Escola de Frankfurt, em *Eros e civilização*, propõe um estudo filosófico de Freud, a partir de dois pontos de vista: o entendimento a partir do indivíduo reprimido – ontogênese – e as origens da civilização repressiva – filogênese.

Para Marcuse, há na psicanálise freudiana uma relação umbilical com a sociedade e a história. Sobre essa relação, podemos interpretar Marcuse como segue:
Ao se estudar a estrutura da personalidade, descobre-se que o indivílduo apresenta uma espécie de história de seu gênero. A personalidade traz consigo como que as solicitações da espécie indelevelmente marcada. Os princípios morais são inculcados à criança pelas pessoas que cuidam dela nos seus primeiros anos de vida. A civilização decorre dessa herança que Freud ressalta como "não só disposições, mas também conteúdos ideacionais, vestígios da memória das experiências de gerações anteriores". A partir dessas palavras notamos que há relação entre a psicologia individual e a psicologia grupal, na medida em que o indivíduo se encontra inserido na espécie.

> Essa revelação abala os alicerces de uma das mais sólidas fortificações ideológicas da moderna cultura: a noção de um indivíduo autônomo. A teoria de Freud, neste ponto, alia-se aos grandes esforços críticos para dissolver conceitos sociológicos ossificados no respectivo conteúdo [...].

Portanto, para Freud, o destino universal está nos impulsos instintivos, mas também estes estão sujeitos às "modificações" históricas[239].

---

[238] MASCARO, *Filosofia do direito*, p. 521.
[239] MASCARO, *Filosofia do direito*, p. 522.

Os liames entre o indivíduo e a sociedade são examinados por Marcuse. A própria sociedade se constitui a partir da repressão (sublimação). Marcuse resgata o princípio do prazer e princípio da realidade, que tomam como modelo *Eros e Thanatos*.

O id sempre busca o prazer sem se preocupar com as consequências sociais. Ante as proibições, há a sublimação. Limitando o princípio do prazer, há o princípio da realidade. O equilíbrio das forças opostas é que dá como resultado a civilização.

Mascaro cita este texto de Marcuse, de *Eros e civilização*, ressaltando da teoria de Freud que a cultura, o progresso se dão com a repressão dos instintos com os limites ao princípio do prazer.

A teoria freudiana apresenta como conceito de homem uma ambivalência. Se, por um lado, há nesse conceito uma acusação à civilização ocidental, por outro, há uma defesa dessa civilização. Para Freud, a história do homem coincide com a história de sua repressão. A cultura exerce coação tanto na existência social do homem quanto na biologia, ou seja, nos diferentes aspectos que se analise o ser humano.

Essas coações, contudo, constituem-se como pré-condição do progresso. O animal homem torna-se ser humano através de uma transformação de sua natureza, tal transformação afeta os anseios instintivos e também valores – ou seja, os princípios que governam a consecusão dos anseios.

Tal transfomação no sistema de valores pode ser compreendida da seguinte forma:

.

de:
satisfação imediata; prazer; júbilo (atividade lúdica);
receptividade; ausência de repressão

para:
satisfação adiada; restrição do prazer; esforço (trabalho);
produtividade; segurança

Freud descreveu essa mudança como a transformação do princípio do prazer em princípio da realidade[240].

[240] MASCARO, *Filosofia do direito*, p. 522.

Segundo Freud, há uma luta entre o id e o superego (duas instâncias inconscientes). O ego, consciente, faz com que o homem escolha conscientemente o vencedor. Há, aqui, um aspecto iluminista em Freud. Marcuse, freudiano, critica esse ponto. Propõe a revolução, como transformação da realidade opressora.

> O caráter histórico da formação da psique individual e do todo social se revela por meio da análise da forma específica do princípio de realidade nas sociedades contemporâneas, nas quais o capitalismo atingiu o apogeu da técnica. Para Marcuse, na atualidade, o princípio de realidade se estabelece sob a forma do principio de desempenho. É ele que orienta as energias de prazer e as formas de repressão sob a forma histórica presente[241].

Marcuse, fundamentado em Marx e em Freud, refletindo sobre o indivíduo na sociedade capitalista, em que há a expansão irracional do capitalismo, considera o aprisionamento do indivíduo nesses contextos. Vejamos suas palavras a seguir:

> O princípio de desempenho, que é o de uma sociedade aquisitiva e antagônica no processo de constante expansão, pressupõe um longo desenvolvimento durante o qual a dominação foi crescentemente racionalizada: o controle sobre o trabalho social reproduz agora a sociedade numa escala ampliada e sob condições progressivas. [...] Os homens não vivem sua própria vida, mas desempenham tão só funções preestabelecidas. Enquanto trabalham, não satisfazem suas próprias necessidades e faculdades, mas trabalham em alienação[242]. O que Marcuse denuncia é que a sociedade obriga o homem a renunciar e adiar prazeres em razão do trabalho que lhe é imposto. Prosseguindo, o trabalho tornou-se agora geral, assim como as restrições impostas à libido: o tempo de trabalho, que ocupa a maior parte do tempo de vida de um indivíduo, é um tempo penoso, visto que o trabalho alienado significa ausência de gratificação, negação do princípio de prazer. A libido é desviada para desempenho socialmente úteis, em que o indivíduo trabalha para si mesmo somente na medida em que trabalha para o sistema, empenhado em atividades que, na grande maioria dos casos, não coincide com suas próprias faculdades e desejos. [...] O conflito entre sexualidade e civilização desenrola-se com esse desenvolvimento da dominação. Sob o domínio do princípio do desempenho, o corpo e a mente passam a ser instrumentos de trabalho alienado; só podem funcionar como tais instrumentos se renunciam à liberdade do sujeito-objeto libidinal que o organismo humano primariamente é e deseja[243].

---

[241] Ibidem, p. 524.
[242] MARCUSE, *Eros e civilização*, p. 58.
[243]MARCUSE, *Eros e civilização*, p. 58-59.

Como podemos perceber, fundamentado em Freud e Marx, Marcuse apresenta o conceito de mais repressão como uma síntese de controle social, numa sociedade onde a "mais valia" é o motor da irracionalidade da expansão capitalista. Portanto,

> [...] a mais-repressão se constrói como um excesso por conta do arranjo específico das energias psíquicas necessárias à exploração. É uma construção histórica, sua manifestação no capitalismo se dá a partir de um determinado arranjo da produção, da exploração do trabalho, do tempo devotado às atividades impessoais e da administração do prazer no tempo livre[244].

Esse aspecto, nas palavras de Marcuse, está transcrito de acordo com o texto abaixo:

> Os vários modos de dominação (do homem e da natureza) resultam em várias formas históricas do princípio de realidade. Por exemplo, uma sociedade em que todos os membros trabalham normalmente pela vida requer modos de repressão diferentes dos de uma sociedade em que o trabalho é o terreno exclusivo de um determinado grupo. Do mesmo modo, a repressão será diferente em escopo e grau, segundo a produção social seja orientada no sentido do consumo individual ou no do lucro; segundo prevaleça uma economia de mercado ou uma economia planejada; segundo vigore a propriedade privada ou a coletiva. Essas diferenças afetam o próprio conteúdo do princípio de realidade, pois toda e qualquer forma do princípio de realidade deve estar consubstanciada num sistema de instituições e relações sociais, de leis e valores que transmitem e impõem a requerida "modificação" dos instintos. Esse "corpo" do princípio de realidade é diferente em diversos estágios da civilização. Além disso, embora qualquer forma do princípio de realidade exija um considerável grau e âmbito de controle repressivo sobre os instintos, as instituições históricas específicas do princípio de realidade e os interesses específicos de dominação introduzem controles adicionais acima e além dos indispensáveis à associação civilizada humana. Esses controles adicionais, gerados pelas instituições específicas de dominação, recebem de nós o nome de mais-repressão[245].

Marcuse acredita que a liberação sexual não acarretaria o descontrole que muitos supõem. Segundo essas considerações de Mascaro sobre o direito na sociedade capitalista, a racionalidade técnica desse sistema econômico, levando-se em conta o que afirma Marcuse, produz uma repressão, e ainda muito mais abrangente:

> O direito, tomado como manifestação por excelência da racionalidade técnica moderna, situa-se, no pensamento de Marcuse, como uma das ferramentas da

[244] MASCARO, *Filosofia do direito*, p. 525.
[245] Ibidem, p. 525.

> repressão social. Seu papel está intimamente ligado a uma espécie de superego cuja mais-repressão é causa da específica exploração do capitalismo contemporâneo. O próprio discurso da liberdade e da justiça que alimentam ideologicamente o direito, corresponde a uma certa estratégia repressora no nível social[246].

Ainda vale a pena conferir esta afirmação de Marcuse de que até os valores críticos, como os direitos inalienáveis do homem, são interpretados segundo os interesses da eficiência e da concentração de poder no capitalismo:

> A relação entre verdade tecnológica e verdade crítica é um problema difícil que não pode ser tratado aqui, mais dois pontos têm de ser mencionados:
>
> 1) Os dois conjuntos de valores de verdade não são nem totalmente contraditórios, nem complementares um ao outro; muitas verdades da racionalidade tecnológica são preservadas ou transformadas em racionalidade crítica.
>
> 2) A distinção entre os dois conjuntos não é rígida; o conteúdo de cada conjunto muda no processo social, de modo que o que antes eram valores de verdade críticos se tornam valores tecnológicos. Por exemplo, a afirmação de que todo indivíduo possui certos direitos inalienáveis é uma afirmação crítica, mas frequentemente foi interpretada em favor da eficiência e da concentração do poder[247].

Para Mascaro, os injustiçados no capitalismo não conseguem escapar das malhas do sistema capitalista e do direito, tornando-se cada vez mais dele prisioneiros. Segundo ele,

> Psicanaliticamente, no capitalismo contemporâneo, as injustiçados do mundo sofrem suas injustiças, culpam-se, mas não conseguem identificar a opressão do próprio sistema social nem do direito que lhe é subjacente, na medida em que o sistema parece ser técnico, "democrático", "imparcial". O apogeu da razão técnica é o apogeu da dificuldade de identificação do injusto e do justo, também porque é um tipo de opressão que se internaliza generalizadamente[248].

Como se pode observar, a irracionalidade do capitalismo acentuada nesta fase neoliberal e pós-moderna, se utiliza do direito e da moral como forma de controle para manutenção do *status quo* e a reprodução do capital.

---

[246] MASCARO, *Filosofia do direito*, p. 526.
[247] Ibidem, p. 527.
[248] MASCARO, *Filosofia do direito*, p. 530.

5.2 O inconsciente para Jung

Nise da Silveira[249], que foi estudiosa do pensamento de Jung, trata do inconsciente, conforme a visão desse psicólogo analítico. Silveira equipara o consciente como uma ilha que está situada num vasto oceano que é o inconsciente. Tal metáfora serve como ilustração quanto à dimensão relativa de cada parte, bem como da relação de pertinência desses dois objetos de estudo:

Consciente

O ego, ou seja, o centro do consciente, domina as relações que se desenvolvem entre os conteúdos psíquicos. Em outras palavras, para tornar-se consciente, os conteúdos psíquicos deverão, necessariamente, relacionar-se com o ego. Se não o fizer, ficarão no inconsciente. Por sua vez, o ego é definido por Jung "como um complexo de elementos numerosos formando, porém, unidade bastante coesa para transmitir impressão de continuidade e de identidade consigo mesma"[250].

O ego compõe-se de múltiplos elementos, razão pela qual Jung utiliza a expressão "complexo do ego", no lugar da simples palavra "ego". "A luz da consciência tem muitos graus de brilho e o complexo do ego muitas gradações de força"[251].

Inconsciente

A psicologia junguiana divide o inconsciente em duas instâncias, ou seja, o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo.

---

[249] SILVEIRA, *Jung vida e obra*, p. 71.
[250] Ibidem, p. 71.
[251]SILVEIRA, *Jung vida e obra*, p. 71.

O *inconsciente pessoal* corresponde a um conjunto de camadas, as mais superficiais do inconsciente, por essa razão não apresenta fronteiras precisas com o consciente. Entre tais camadas, incluem-se as percepções e as impressões físicas, não suficientemente dotadas de potenciais para atingir o consciente; lembranças de fatos ocorridos no passado dos quais não temos mais memória consciente; recordações desagradáveis; e, acima de tudo, "grupos de representações carregadas de forte potencial afetivo, incompatíveis com a atitude consciente (complexos)"[252]. Além disso, o inconsciente pessoal carrega nossos defeitos, nosso lado negativo, que ocultamos, inclusive, de nós mesmos.

Todos esses elementos do inconsciente individual atuam de modo a influenciar os processos conscientes, dando origem a distúrbios psíquicos, bem como distúrbios somáticos.

Contrariamente ao inconsciente individual, mais superficial, o *inconsciente coletivo* é constituído pelas camadas profundas, ou seja, os fundamentos estruturais da psique, o que é comum à humanidade. De acordo com Nise Silveira, podemos interpretar: assim como o corpo humano constitui-se de uma anatomia comum a todos, a psique possui um substrato inconsciente coletivo. A herança comum desse substrato transcende culturas e atitudes conscientes, bem como dos inconscientes aptos a tornarem-se conscientes. O inconsciente coletivo é tal expressão psíquica. Essa analogia, que vai até a identidade, compreende temas míticos e símbolos acarretando a compreensão entre os homens em geral. Para ela, "As múltiplas linhas de desenvolvimento psíquico partem de um tronco comum cujas raízes se perdem muito longe num passado remoto"[253].

Há, como se nota, profunda diferença entre o inconsciente junguiano e o freudiano, sendo este "um caos ou uma caldeira cheia de pulsões em ebulição"[254]. Na concepção de Jung, o inconsciente coletivo apresenta um centro ordenador – o *self* (si mesmo). A partir desse centro emana energia, como uma fonte inesgotável. Desempenha um papel que a seguir veremos.

Há casos em que o *self* se confunde com o superego. Outros em que isso não ocorre. Quando há obediência à moral coletiva, há a coincidência *self* – superego. Quando, porém, o *self* torna-se perceptível como fator psíquico determinante, então a renúncia às exigências egoístas

[252]Ibidem, p. 72.
[253]SILVEIRA, *Jung vida e obra*, p. 73.
[254] Ibidem, p. 73.

não será mais motivada pela pressão moral coletiva, porém pelas próprias leis internas inerentes de modo inato, ao *self*[255]. Nesse caso, não coincide com o superego.

E como Jung concebeu a ideia de inconsciente coletivo?

Examinando pacientes neuróticos, psicóticos e normais, um dia Jung encontrou um esquizofrênico paranoide que "tentando olhar o sol piscava as pálpebras e movia a cabeça de um lado para o outro, o pênis do sol movia-se também e este movimento era a origem do vento". Quatro anos mais tarde, lendo publicações de manuscritos gregos referentes a visões de adeptos da religião de Mithra, Jung deparou com a descrição:

> E também será visto o chamado tubo, origem do vento predominantemente. Ver-se-á no disco do sol algo parecido a um tubo, suspenso. E na direção das regiões do Ocidente é como se soprasse um vento de leste infinito. Mas se outro vento prevalecer na direção das regiões do Oriente, ver-se-á da mesma maneira o tubo voltar-se para aquela direção[256].

Na mesma época, Jung estudava arqueologia e mitologia e, inclusive, teve um sonho que retratava o seguinte:

> Ele se achava numa casa desconhecida que, não obstante, era a sua casa. Uma de dois andares. Inicialmente, encontrava-se no andar superior, num salão ornado de belos quadros e provido de móveis de estilo do século XVIII. Descendo as escadas, chega ao pavimento térreo onde o mobiliário é medieval e o piso de tijolos vermelhos. Percorre várias peças, explorando a casa até deter-se diante de uma pesada porta. Abre-a e vê degraus de pedra que conduzem à adega. Desce e encontra-se num amplo salão abobadado de aspecto muito antigo. Suas pedras são construídas à maneira dos romanos e o piso é formado por Lages de pedra. Por entre essas pedras descobre uma argola. Puxando-a, desloca-se uma lage, deixando aparecer estreita escada. Descendo ainda, vê-se numa caverna talhada na rocha. Espessa camada de poeira cobre o solo e de permeio, entre fragmentos de cerâmica, descobre ossos espalhados e dois crânios humanos[257].

Portanto, considerando que, para Jung, os sonhos são autodescrições da vida psíquica, a interpretação desse sonho seria que aquela casa era sua própria psique. O salão do primeiro andar representaria o seu consciente, isso porque a mobília e o aspecto estavam de acordo

---

[255] Ibidem, p. 73.
[256] Ibidem, p. 75.
[257] SILVEIRA, *Jung vida e obra*, p. 75.

com descrições dos séculos XVIII e XIX. O térreo correspondia às primeiras camadas do inconsciente. Descendo à passagem subterrânea encontramos o que parece ser uma caverna pré-histórica.

Não dá para fazer uma analogia na qual o indivíduo é o resultado de um processo histórico que abrange todo o desenvolver da história da humanidade indelevelmente gravada em seu lastro psíquico?

E o que dizer das alucinações do homem que via o pênis do sol, comparando-se com as anotações com os adeptos de Mithra?

O inconsciente coletivo originou-se da convergência desse dois elementos: a) dados empíricos de sua prática clínica; e b) dados de sua experiência interna representada pelo sonho.

Segundo Jung, o inconsciente pessoal é constituído pelas experiências pessoais, já que faz parte do inconsciente coletivo, é impessoal e comum à humanidade, transmitido por hereditariedade. Afirma Jung:

> O inconsciente coletivo funciona, na interpretação psicológica, como o denominador comum que reúne e explica numerosos fatos impossíveis de entender, no momento atual da ciência, sem sua postulação.
>
> Enquanto o inconsciente pessoal é composto de conteúdos cuja existência decorre de experiências individuais, os conteúdos que constituem o inconsciente coletivo são impessoais, comuns a todos os homens e transmitem-se por hereditariedade[258].

5.3 Arquétipos

Encontramos a teoria de Jung aplicada ao direito, no excelente trabalho da professora Lídia Reis de Almeida Prado, intitulado: *O juiz e a emoção: aspectos da lógica da descrição judicial*. Neste trabalho, encontramos arquétipos relativos ao juiz, à Justiça, à anima. Dessa obra tiramos o conceito de arquétipo.

---

[258] SILVEIRA, *Jung vida e obra*, p. 76.

O conceito de arquétipo remonta a Platão e seu mundo das ideias. Por sua vez, Kant com sua concepção de conhecimento *a priori*. Schopenhawer também menciona formas de todas as coisas, sempre constantes.

Para Jung os arquétipos "promovem experiências fundamentais". O inconsciente coletivo seria a soma dos arquétipos, uma espécie de instintos. São "predisposições humanas típicas para agir, pensar, sentir, sendo que cada pessoa, na sua individualidade, pode vivenciá-los particularmente"[259].

5.4 O pensamento de Zoja

Vejamos agora um psicólogo analítico, Luigi Zoja, economista, sociólogo, autor da obra *História da arrogância*, que serve de referencial teórico para algumas das considerações a seguir.

A partir do século V a.C., em Atenas, há, segundo Zoja, o início da filosofia com Sócrates e o surgimento da racionalidade em detrimento da mitologia até então imperante. A racionalidade deu início a um progresso na cultura humana de forma ilimitada. Essa falta de limite é seu ponto central. Os antigos gregos respeitavam seus limites. Estes foram sendo alargados pela racionalidade moderna.

O paradigma que se impôs foi o do ego que pode expandir-se ilimitadamente. A ética do limite, uma criação grega, atravessa a história da cultura ocidental e hoje cria o problema dos excessos do capitalismo e as agressões ao meio ambiente. Somos os primeiros a acreditar que nossa civilização é infinita.

Zoja aponta a correlação entre a nossa civilização e a grega, de forma a nos oferecer uma referência para nos situarmos em relação aos problemas atuais:

[259] PRADO, *O juiz e a emoção: lógica da decisão judicial*.

a. o monoteísmo trouxe a racionalidade e, com ela, a possibilidade de progresso e acumulação;
b. a "cultura do espírito", do ilimitado (ao contrário da cultura do corpo). Com Platão, a alma, a ideia, é superior ao corpo;
c. a "divinização do homem". com a "morte de Deus", o homem tomou o Seu lugar;
d. a "concepção de Deus". como modelo de coisas infinitas;
e. um "núcleo iluminista". com distinção entre o bem e o mal, o verdadeiro e o falso;
f. a "criação da fé". Sendo o homem o autor da história, há um aspecto pouco claro quanto ao futuro;
g. o cristianismo trouxe a ideia de "crescimento absoluto", sendo o imperialismo uma de suas manifestações.

A lógica do limite é apresentada por Zoja através de vários mitos, entre os quais podemos citar: o mito de Ícaro, o mito de Faetonte e o mito de Prometeu. Depois, com relatos mais recentes como o *Gênese bíblico*, a *Divina comédia*, de Dante Alighieri e o conto *O aprendiz de feiticeiro*, de Goethe.

Interessante é notar a correspondência entre a história de Adão, o primeiro homem segundo a Bíblia, e o mito de Prometeu.

Sobre o mito de Prometeu são apresentadas diversas versões: Ésquilo, Hesíodo, Platão. Zoja vê Prometeu como a antecipação do Ocidente nos limites do Oriente (acorrentado ao Cáucaso), suspenso entre uma teologia velha e uma nova antropologia, inaugurando "a capacidade da inteligência, que constituirá o fio condutor das civilizações ocidentais"[260].

O mito de Prometeu indica o fim de uma forma de civilização. O homem, ao evoluir, sobe uma etapa em termos de conhecimento, o problema será a vindoura falta de limites.

A comparação que Zoja faz do mito de Prometeu com a Bíblia, mais especificamente com a história de Adão, diz respeito à aquisição do conhecimento. Em ambos os casos (Prometeu e Adão), há o castigo como punição.

[260] ZOJA, *História da arrogância*, p. 134.

O conhecimento que evolui para o mundo da técnica, com seu uso indiscriminado. Nesse ponto, encontramos a história de *O aprendiz de feiticeiro*, de Goehte. Na ausência do mago, seu chefe, o aprendiz invoca forças mágicas para auxiliá-lo na preparação de seu banho. Ao fazer isso, está antecipando problemas como os atuais que estão ocorrendo por causa do excesso de tecnologia usada para a expansão do capital. A tecnologia, portanto, para produzir bens para poucos, parece descontrolada como se os meios tecnológicos devessem se autorregular: "O técnico não consegue mais controlar o que produziu. É a vitória final das coisas sobre os homens, condenados a consumi-las ilimitadamente"[261].

Zoja examina um relatório do *Massachussets Institut of Technology* (MIT) sobre a situação do mundo ao tempo em que tal estudo foi elaborado, bem como suas previsões para o futuro. Trata-se de uma série de estudos sobre possíveis desenvolvimentos do globo terrestre (populações, matérias-primas, poluição etc.). Constitui o capítulo 11 de seu livro, *História da arrogância*. A conclusão a que o tal relatório chegou foi que o mundo deveria atingir brevemente um ponto de ruptura em razão do crescimento dos problemas até então surgidos. Acontece que os problemas previstos não ocorreram. Zoja explica por que o ser humano não é só o seu biológico, mas uma interação entre ambos. O mito deve ser visto nessa relação conforme o que segue:

> A inclusão do homem altera de maneira radical as predições, porque o homem não é unicamente uma soma bioquímica de causas e efeitos, mas também, e sobretudo, uma contínua criação psicológica de objetivos. Sua presença comporta paixões que modificam os fatores, restaurando uma ordem subjetiva sobre a objetividade. A alma não se nutre de explicações, mas de narrativas. E suas escolhas são também novos "mitos" da história, novas formulações dos temas dominantes. O retorno da alma no sistema global é um reaparecimento do mito, pobremente vestido pela opulência da modernidade[262].

Por isso, Zoja considera importante que se atente para o aspecto psicológico do ser humano. o que na atualidade não está sendo levada em consideração.

---

[261] Ibidem, p. 17.
[262] ZOJA, *História da arrogância*, p. 155-156.

5.5 A alienação social e a ideologia

Há três feridas narcísicas que atingiram o ser humano: a) a Terra não é o centro do universo; b) o homem não é o filho de Deus, resulta da evolução da espécie; e c) a razão humana não é onipotente. A essas feridas junta-se uma quarta, revelada por Marx, a ideologia. Para compreendê-la, o pré-requisito é conhecer o fenômeno da alienação.

Marx, inicialmente, acompanhou Feuerbach, filósofo materialista, em suas ideias sobre a religião. A tese central de Feuerbach é que o homem pretende explicar o mundo, suas origens e diversos fenômenos naturais. Para dar explicações sobre as origens de tudo, cria um ente superior, Deus. Depois, atribui a Deus a criação do próprio homem. Como, em latim, "outro" é traduzido por "*alienus*", alienação é o nome dado por Feuerbach ao fato de o homem não se reconhecer mais no ente que ele próprio criou. O produto de sua criação não é mais reconhecido por ele. As coisas se humanizam e o ser humano se aliena nestas, se aliena e se reifica. Assim,

> Alienação é o fenômeno pelo qual os homens criam ou produzem alguma coisa, dão independência a essa criatura como se ela existisse por si mesma e em si mesma, deixando-se governar por ela como se ele tivesse o poder em si e por si mesma, não reconhecem na obra que criaram, fazendo-a um ser-outro, separado dos homens, superior a eles e com poder sobre eles[263].

Marx extrapolou o conceito a outros ramos que não a religião. Aplicou-o à política, à cultura, à história.

As instituições sociais, num fenômeno análogo ao fetiche da mercadoria, apresentam-se como se tivessem vidas próprias, como se não fossem criadas pelo homem.

As relações sociais decorrem da divisão do trabalho. A partir dessa divisão é que se constituem as famílias com suas estruturas de dominação (papel hierárquico).

---

[263] CHAUI, *Convite à filosofia*, p. 171.

Da troca de bens entre as famílias surge o comércio, ou seja, uma segunda instituição social. Em razão da força física, da astúcia ou das oportunidades, algumas famílias conseguem maior êxito que outras; em outras palavras, ficam mais ricas e acabam por subjugar as mais pobres. Agora, temos uma terceira instituição social: o trabalho. A produção de bens é coletiva, mas a sua apropriação, na sua maioria, é de poucos, em razão da divisão das sociedades em classes sociais.

As famílias mais ricas se unem e criam o poder político, a quarta instituição social. O Estado decorre desse poder. Com o surgimento do poder político aparece a ideologia que se constitui nas explicações, na visão de mundo, por exemplo, um dos seus ramos é a religião. Com ela, cria-se um novo poder social.

Quando grupos de famílias se reúnem para lutar contra outros grupos de famílias surge uma quarta instituição social, a guerra. Há a concentração do poder em poucas mãos. As divisões que a sociedade apresenta: do trabalho, da riqueza, dos poderes etc. fazem com que se definam as classes sociais, a isso Marx deu o nome de condições materiais da vida social e política. A palavra "materiais" devido ao fato de que delas dependem a sobrevivência dos seres humanos, o que vem a constituir a economia.

Marx chamou de modo de produção a três fatores: forma de propriedade (meios de produção), divisão das sociedades em classes sociais e as relações sociais de produção. Vejamos esta passagem esclarecedora de Chauí:

> [...] a forma de propriedade ou os meios de produção, a divisão social das classes e as relações sociais de produção (ou a realização social do trabalho). A história é a mudança, passagem ou transformação de um modo de produção para outro. Tal mudança não se realiza por acaso nem por vontade livre dos seres humanos, mas acontece de acordo com condições econômicas, sociais e culturais já estabelecidas, que podem ser alteradas de uma maneira também determinada, graças à práxis humana diante de tais condições dadas[264].

Nesse ponto, podemos inferir uma similitude com a vida psíquica individual. Nossa consciência não tem ideia de que está determinada pelo inconsciente, segundo a psicanálise,

[264] CHAUI, *Convite à filosofia*, p. 172-173.

os homens pensam que podem mudar o curso das coisas quando quiserem. Como se vê, não é bem assim.

Já com base em Marx, sua influências e seguidores, pode-se concluir que a alienação social é decorrente do ser humano, contudo sem pleno conhecimento de seus atos, pois não se reconhecem como autores de suas instituições e julgam-se plenamente livres. Há, aqui, um círculo vicioso.

Podemos perceber na sociedade capitalista três formas de alienação:

Social

a) Pelo fato de os homens não se reconhecerem como produtores de suas instituições – por isso adotam postura conformista, assim pensam que as coisas vêm de Deus ou de outros homens (*alienus*);
b) Rebelam-se.

Econômica

Os produtores não se reconhecem como autores dos objetos produzidos. A classe trabalhadora é transformada em mercadoria e não tem acesso a bens produzidos coletivamente. É o caso do pedreiro, por exemplo, que constrói tanta casa e não tem casa para morar. O não acesso da classe trabalhadora aos bens produzidos está patente em todas a áreas: educação, cultura, moradia, saúde etc.

Intelectual

Resultante da divisão entre o trabalho intelectual e o manual. Enquanto o primeiro produz ideia, o segundo produz coisas. Ocorre que os intelectuais também se alienam e passam a produzir ideologia (justificativas para a manutenção do *status quo*).

A alienação, segundo Marx, resulta da propriedade privada dos meios de produção. Tal propriedade é assegurada pelo direito, que é uma ideologia a dar origem a outras. Assim: "a alienação social se exprime numa 'teoria do conhecimento' espontânea, formando o senso comum da sociedade. Por seu intermédio, são imaginadas explicações e justificativas para a realidade tal como é diretamente percebida e vivida"[265].

A ideologia é a elaboração intelectual da classe dominante que o senso comum das demais classes incorpora e se torna a opinião de todas as classes e cuja função é ocultar as divisões sociais e políticas de controle e contenção social e dominação, por meio da inculcação ideológica de uma unidade inexistente, por exemplo: "todos são iguais perante a lei". Trata-se, como se sabe, de um preceito constitucional, mas, na realidade, há as desigualdades, o mais das vezes, gritantes nos países de periferia do sistema capitalista.

A ideologia opera por inversão entre causa e efeito, de forma a tomarmos umas pelas outras. Ou seja, as causas pelos efeitos e vice-versa.

Outra maneira do proceder ideológico é o imaginário social, este atua ofertando um modelo a ser seguido; há, como se sabe, um sistema de normas e regras sociais que determinam os atos e as atitudes que as pessoas devem seguir. E tais normas e regras sociais dominantes são disseminadas pelas famílias, igrejas, escolas, mídia impressa e televisiva etc.

Por último, o aparecimento e o uso do silêncio. Chauí afirma:

> Um imaginário social se parece com uma frase onde nem tudo é dito, nem pode ser dito, porque, se tudo fosse dito, a frase perderia a coerência, tornar-se-ia incoerente e contraditória e ninguém acreditaria nela. A coerência é a unidade do imaginário social, ou ideologia vem, portanto, do que é silenciado[266].

Ou seja, segundo Chauí, a ideologia revela e oculta ao mesmo tempo. As frases genéricas, sem relação de causa e efeito, são típicas da ideologia dominante. A categoria contradição não

[265] CHAUI, *Convite à filosofia*, p. 174.
[266] CHAUI, *Convite à filosofia*, p. 175.

é levada em conta. A escola pública está falida. Para quem, em específico? Para a reprodução do capital ou para os trabalhadores que vendem no mercado sua energia física e mental, pois, segundo Marx, são a maioria e constituem a "força de trabalho". Será que o capitalismo periférico precisa de um trabalhador mais qualificado, com visão abrangente e crítica da sociedade? Ou os trabalhadores qualificados da década de 1970 para cá, por exemplo, saem da classe média, que frequenta boas escolas particulares, uma vez que estão sendo formadas para gerir a relação capital/trabalho e ajudar a "reprodução do capital", por exemplo: médicos, jornalistas, administradores de empresa, gerentes (que hoje a teoria funcionalista neoliberal chama de gestores), etc.

Por exemplo, deve-se punir com rigor o adultério feminino porque ele pode prejudicar a transmissão da herança por dar ensejo ao aparecimento de filhos ilegítimos.

5.6 Ideologia e inconsciente

Como a maioria da população (classe trabalhadora) poderá transformar uma sociedade de extrema desigualdade se são, inconscientemente, controlados em tempo de trabalho e consciência pela inculcação dos valores ideológicos? Ainda temos que considerar que, como já mencionado, há similaridade entre esses dois domínios, ideologia e inconsciente, pois podemos apontar ainda três aspectos de similaridade:

1. Desconhecimento da origem das crenças, opiniões e ideias. Se são falsas ou verdadeiras;
2. Operam a partir do imaginário (saídas das experiências imediatas). Nossas ações são mantidas pelas instituições sociais (família, escolas, livros e outras, conforme já afirmamos);
3. Não são voluntárias, assim, o inconsciente utiliza-se de imagens, sonhos, atos falhos [...]. A ideologia se utiliza de ideias, imagens, inversões, silêncios.

Há quem identifique três versões diferentes da ideologia em Marx: polêmica, epifenomênica e latente. A primeira já aparece no titulo de *A ideologia alemã*, indicando a atividade filosófica idealísta hegeliana.

A concepção epifenomênica é quando expressa os interesses da classe dominante como se fosse o interesse geral, não com o intuito de enganar mas como se fosse a realidade, com a real credibilidade não só da classe dominante. Até porque é ela a dominante e é dela a visão de mundo, os hábitos, os costumes dominantes, que os subalternos procuram assimilar e, canhestramente, imitar. Como mudar essa realidade de exploração? (Ou seja, as ideias da classe dominante são as ideias dominantes.) Para a sociedade burguesa, tais ideias são as de liberdade e de igualdade.

Caso interessante a se considerar é a do fetichismo da mercadoria e que consiste, basicamente, no fato de os bens produzidos pelo homem ao serem colocados no mercado passarem a apresentar uma espécie de vida própria, esquecendo-se das relações sociais de produção da sua origem.

Na sociedade capitalista o fetichismo da mercadoria se espalha para a moral, o direito, a religião, enfim, para a ideologia de modo geral. Assim, no direito, a norma jurídica apresenta características como abstração, generalidade, imperatividade. A sociedade burguesa consagrou ao direito o papel de valorizar as relações sociais. No mundo feudal, o senhor era, simultaneamente, o agente político e o econômico atuando sobre o servo. O juspositivismo afastou do direito a ética, a moral, a história, buscando, assim, uma universalidade abstrata, como uma verdade matemática, esquecendo-se que o direito é produto da sociedade.

Em se tratando de fetichismo da mercadoria, alcançamos outro patamar em nossa exposição. Trata-se do conceito defendido por Alaôr Caffe Alves, em sua tese de livre-docência, relativo à dialética e ao direito[267]. Cabe, aqui, uma similaridade entre o fetichismo da mercadoria e a percepção da norma, que tanto pode ser jurídica como ética. Afirma Alves:

> Ao captar o sentido normativo empírico como diretamente vinculante, o sujeito não tem consciência de si mesmo nesse processo, identificando-se imediatamente com a situação. Por isso, nesse momento pré-reflexivo, ele não é consciente da tomada de posição volitiva e afetiva que está na base de sua atitude subjetiva em face da significação normativa. Não sendo consciente dessa posição subjetiva do reconhecimento normativo como obrigante, que provém de sua experiência, consciência e adesão ao mundo cultural a que pertence, a tendência normal do

[267] ALVES, *Linguagem, sentido e realidade da norma jurídica*. Tese [Livre-docência em Direito]- Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito, Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 1996, p. 86.

> sujeito é projetá-la sobre o objeto de sua consideração, no caso, o texto da norma jurídica compreendida.

Tais assertivas são explicadas por Alves, na sua tese, com exemplos simples: ao dizermos que o cão é mau, ou que o amigo é simpático, deixamos de perceber que neles projetamos e entificamos algo em relação com o mundo, na realidade material que nos é apresentada. Não percebemos que o produto da relação resulta de um processo, interação entre o sujeito e o ente considerado. Ao segurarmos uma pedra e sentirmos o seu peso, temos a sensação de que é ela que pesa e não o resultado do nosso esforço que se projeta sobre ela. Da mesma forma a experiência jurídica

> [...] é uma hipostatização afetiva da vontade do sujeito sobre o texto jurídico-normativo, tornando-o vivo e subjetivado em sua expressão material. Assim, o texto normativo topicamente considerado aparece como um centro de irradiação vinculativa e de poder, como se ele tivesse, por si mesmo, o condão mágico de obrigar diretamente as pessoas. O sujeito não se conhece no produto, na norma jurídica; esta parece ter vida própria, validade em si mesma: o sujeito desaparece pelo lado autêntico, como ser situado na história e socialmente, e reaparece num produto que se impõe à sua "vontade", isto é, como algo heterônomo e que lhe é estranho, como uma ilusão. A norma jurídica, por esse processo, é reificada, entificada por hipostasia, constitui um ente lógico projetado como realidade em si, ocultando sua verdadeira natureza, pois assim não aparece como um conjunto de relações produzidas entre os homens no circuito do poder[268].

Na legislação, a ideologia, no direito liberal ou neoliberal, perpassa toda a norma jurídica. Está a ideologia de tal forma embutida na norma jurídica, que, ao mesmo tempo, revela e oculta o interesse dominante, escamoteando o interesse contraditório na relação capital *versus* trabalho. O que mais se oculta e elimina é a contradição, para que a classe hegemônica consiga manter a seu favor o *status quo*. Por exemplo, a ideologia universaliza o particular, generalizando-o, ocultando, por sua vez, o interesse antagônico. A escola pública é improdutiva? Para quem? Para o capital ou para a maioria assalariada? A saúde pública vai mal? Para quem? E os exemplos se multiplicam em todas as áreas.

5.7 Ideologia e direito

[268] ALVES, *Linguagem, sentido e realidade da norma jurídica*. Tese [Livre-docência em Direito]- Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito, Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 1996, p. 87.

Sobre o tema acima, Mascaro examina posições de Althusser. Segundo este autor, a ideologia tem um importante objetivo na vida social que é a garantia da reprodução das estruturas vigentes. O direito, em especial, desempenha um papel importante nesse contexto.

A ideologia decorre da estrutura vigente que indica o modelo, os valores, a direção que se quer preservar e quais os caminhos que se deve seguir para a "manutenção da ordem e dos bons costumes".Assim a ideologia, ao contemplar alguns valores e repudiar outros, desempenha um papel deontológico, ou seja, o dever-ser.

Anteriormente, já mencionamos como a descoberta do inconsciente por Freud descortinou novos horizontes no entendimento do ser humano. Já Jung generalizou o inconsciente individual para o inconsciente coletivo. A ideologia é comparável ao inconsciente coletivo. Com base em Althusser, sintetizamos que a ideologia tem uma estrutura e o seu funcionamento faz dela uma realidade não histórica, mas omni-histórica, no sentido de que, para Althusser, com base no *Manifesto do partido comunista*, a história é a história da luta de classes, ou seja, a história da sociedade de classes. Portanto, a ideologia, no sentido geral, é eterna como o inconsciente. A eternidade do inconsciente tem a sua relação com a eternidade da ideologia, esta existirá em todas as sociedades de classe. Aprofundaremos melhor a seguir.

A ideologia expressa o poder econômico, social e político que a classe dominante constrói, o que Gramsci chama de hegemonia, ou seja, a classe dominante ou a fração é que dirige a norma social e jurídica numa determinada estrutura e conjuntura social, é a ideologia hegemônica que mantém o *status quo*.

No caso do direito, a criação do sujeito de direito, aquele que pode exercer sua vontade dentro dos parâmetros legais, nada mais é que um aspecto normativo da ideologia. Assim, a ideologia dominante, através de seus organismos sociais (família, escola, mídia, igreja etc.), impõe as necessidades do capital e conquista e/ou subordina os interesses dos sujeitos da esfera da produção de bens materiais e culturais, ocultando os contra-hegemônicos.

O sujeito já nasce dentro de uma ideologia de referência da qual dificilmente consegue escapar, principalmente quando está nas posições inferiores da estrutura hierárquica. Dessa forma, podemos entender que a ideologia é um conjunto de valores "rígidos" e "limitadores",

já os valores são “abertos” e “flexíveis” . A ideologia são valores matrizes que, numa determinada sociedade, sobrepõem-se aos valores subalternos (ou os reprimidos), estabelecendo um consenso ativo ou passivo dos subordinados, o que garante a hegemonia do dominante. Isso, no entanto, não quer dizer que os interesses e valores contraditórios não sejam atuantes na dinâmica do processo histórico e social. A sociedade de classes, sobretudo, é um fenômeno vivo, em permanente conflito e ebulição. A contra-hegemonia perpassa todo o tecido social o tempo todo.

Enfim, a ideologia dominante perpassa todo o corpo social, através de suas instituições, e é inculcada, assimilada e propagada no tempo (inconsciente, individual e coletivo) de modo consciente e/ou inonsciente.

A ideologia, dessa maneira, é predominante em qualquer sociedade, seja fascista, comunista, liberal etc. O que faz dela uma categoria no sentido geral para todos os espaços e tempos, e, no sentido específico, segundo as estruturas econômicas das sociedades e sua respectiva conjuntura.

A ideologia burguesa opera dentro da igualdade formal dos seres humanos, tornando-os sujeitos de direito com amplas possibilidades para contratá-los com base numa suposta autonomia da vontade.

Neste ponto, julgamos comprovadas a nossa tese, qual seja, a proposta por Bauman de que os seres humanos são ambivalentes (bons e maus); os fenômenos morais são irracionais; a moralidade é aporética. Para isso, nos valemos de categorias marxistas como a *Filosofia da práxis*, de Adolfo Sanches Vázquez; a dialética e a teoria crítica de autores da Escola de Frankfurt, como Horkheimer; aspectos ideológicos como os acima comentados, originários de *A ideologia alemã*, de Marx. Com relação a essa última obra, inclusive, notamos aque Chauí estabelece uma ponte com aspectos da psicanálise ou da psicologia analítica.

.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo que se procurou até agora ressaltar – que os seres humanos são ambivalentes e que os fenômenos morais são aporéticos –, podemos colacionar as palavras de Manfredo Araújo de Oliveira[269], ao apontar:

> Uma das características de nossa civilização cientificizada é ter atrofiado, na consciência comum, a "problemática ética": as perguntas, que antes eram questões da ética, são hoje assumidas pelas diferentes ciências do homem. O problema ético foi tematizado desde a antiguidade em razão da "consciência de que o homem é um ser que não tem garantido de antemão seu próprio ser, mas deve conquistá-lo por empenho de sua liberdade". [...] Ou seja, o homem representa um dado e um construído. "A dignidade do homem emerge alicerçada em sua indeterminação originária: no mundo e a partir do mundo ele deve conquistar-se"[270].

Prosseguindo, afirma Manfredo que "a resposta a seu ser deve sempre vir do contexto no qual ele se situa, embora, como ser que está sempre para além do meio ambiente limitado, instintivamente, nenhuma facticidade efetiva seja simplesmente resposta a si". Fica claro aqui o aspecto de práxis que acompanha o homem, o que será dito a seguir: "Por isso, a posição do homem diante da facticidade é de uma práxis transformatória: ele transforma o que encontra no processo de sua efetivação". Por isso a sequência: "O homem, portanto não é, pura e simplesmente, mas se faz no mundo através de sua ação". Por fim, conclui: "O que, em última análise, está em jogo na ação do homem é sua própria humanidade, a conquista e efetivação do ser-homem enquanto tal. Há aqui uma porta aberta à tematização da historicidade como característica fundamental do ser do homem".

---

[269] OLIVEIRA, *Ética e sociabilidade*, p. 11 e s.
[270] Ibidem, p. 11.

Tais considerações são evidentes na filosofia da práxis, conforme expusemos no início deste trabalho. Por outro lado, a ambivalência, a contradição, a aporia do ser humano foram também ressaltadas pela Escola de Frankfurt que, inclusive, trouxe o aspecto da interdisciplinariedade ao se valer de profissionais dos diversos ramos do saber. Nesse aspecto, tal Escola deu início a um dos aspectos característicos do que se chama pós-modernidade, assim, podemos dizer que a interdisciplinariedade é a mais recente tendência da teoria do conhecimento, possibilitando que, na produção do saber, não se incida nem no radical cientificismo formalista (objetivismo), nem no humanismo exagerado (subjetivismo). Tal saber caracteriza-se por ser obtido a partir da predisposição para um "encontro" entre diferentes pontos de vista, o que pode levar, criticamente, à transformação da realidade[271].

Localizando o conhecimento interdisciplinar no contexto das pesquisas orientadas, Hilton Japiassu conclui que ele constitui instrumento de reorganização do meio científico, de modo a desencadear uma transformação institucional mais adequada ao bem da sociedade e do homem. Para o autor, isso ocorre porque esse saber toma de empréstimo das diferentes disciplinas os respectivos esquemas conceituais de análise, submete-os à comparação e a julgamento e, por fim, promove uma mútua integração[272].

A própria ideia de interdisciplinariedade, na medida em que concorrem contribuições da psicologia, da sociologia, da filosofia etc., já garante originalidade à tese.

Especificamente, dentro da tradição marxista e para compreender aspectos como o da moralidade, encontramos o método dialético-realista, adotado por Alaôr Caffé Alves[273]. Tal método institui como premissas básicas o relacionamento e o movimento. Exemplo desse método é encontrado na *Dialética do concreto*, de Karel Kosic, que diz, em síntese, que tudo se relaciona com tudo, e tudo está em movimento.

Ora, a compreensão de que tudo se relaciona com tudo torna complicada a identificação de cada ente, ente este que aponta para outra coisa que não ele mesmo. Há, aqui, o conceito de sentido a ser pesquisado. Em outro estudo, evidentemente.

---

[271] PRADO, , p. 8.
[272] JAPIASSU, 1976, apud PRADO,2010, p.8.
[273] ALVES, *Dialética e direito, linguagem, sentido e realidade, p. 3*.

O conceito de limite torna-se essencial. No exemplo de Alaôr Caffé Alves, as cores não podem ser absolutas, o vermelho absoluto é a negação do vermelho, a ausência de cor. Há a necessidade de se estabelecer os contrastes, por isso a ideia de limites.

Por outro lado, os limites nem sempre são claros, por exemplo: quantos cabelos um homem deve perder para ser considerado calvo? Exemplos como esses são comuns na lógica jurídica, tanto de Perelman quanto de Recasens Siches.

A lógica tradicional, a formal, não admite contradições. Na realidade as contradições acontecem, por isso vimos que Horkheimer faz um paralelo entre teoria tradicional e teoria crítica. Categorias marxistas, como dialética, alienação, ideologia, práxis, ocorrem na realidade. Por isso, o marxismo não só descreve melhor os fenômenos sociais como também é um guia e uma teoria crítica que contribui para modificá-los, conforme se viu neste trabalho.

CONCLUSÃO

Neste estudo, ao escolhermos aprofundar o entendimento da ética, da moral e do direito na sociedade capitalista neoliberal, globalizada, centralizamos esse tema entre o marxismo e a pós-modernidade.

Acreditamos que Marx é atual na medida em que a mercadoria é fundante da sociedade capitalista e o direito é o princípio organizador de suas relações sociais. Nesse sentido, é preciso reiterar que a produção de mercadorias e os mecanismos do mercado continuam tendo como determinantes fundamentais a reprodução ampliada do capital e a sua irracional expansão, não se levando em conta as reais necessidades humanas, que para a grande maioria da população continuam não sendo resolvidas.

Na sua teoria, e constatado na prática, a produção de bens materiais e culturais é coletiva e a apropriação e seus benefícios são de poucos. Para os que conseguem emprego no mercado de trabalho, sobretudo na periferia do sistema capitalista cada vez mais globalizado, o salário recebido mal consegue “manter a reprodução física e mental” da força de trabalho.

Agora, pensando em termos de sistema econômico capitalista, nesta fase neoliberal, as contradições econômicas, sociais e políticas se aguçaram. A ideologia desse sistema prega a intervenção mínima

do Estado, o mercado dita as regras da sociedade e dirige a produção. As mercadorias são produzidas não de acordo com as necessidades da população, mas com a do mercado. Milhões de pessoas morrem de fome, e alimentos são queimados para não prejudicar o seu preço no mercado. Qual a ética e o direito prevalecente nesse caso? A concentração da riqueza é tanta, que os grandes conglomerados econômicos monopolizam os mercados e ditam as regras. Esse processo continua gerando desemprego e pobreza. Segundo Bauman, "As Nações Unidas declararam que Nova York é a nona cidade mais desigual [...], "desigualdade quase idêntica ao de Nairóbi ou Abidjan [...] (2010, p.108). O que dizer da periferia do sistema? Essa política econômica que as privatizações tornaram a saúde, a educação, a habitação, entre outras, para a grande maioria, beirando ao caos, boicotando as políticas públicas nessas áreas.

Nesse contexto, a ideologia neoliberal configura a ética, a moral e o direito, ou seja, estes são fundamentados por essa ideologia, que nos meios de comunicação de massa, sobretudo na mídia televisiva, transmitem o interesse da manutenção dos *status quo* das elites dominantes e dirigentes. Ideologia esta absorvida consciente, ou, em geral, inconscientemente, pela maioria das populações globalizadas Ressalte-se que ideologia, na acepção marxista, revela e oculta, ao mesmo tempo, as informações, tornando-as parciais, distorcidas, apresentam-se como verdades e direito de todos.

As notícias, os shows e demais programas (como disse um dos autores da Escola de Frankfurt, "tudo vira espetáculo") são mercadorias que vendem não só produtos, como também a ideologia. A reificação está presente: o ser humano vira mercadoria e a mercadoria se humaniza.

A maioria dos produtos pertencem às fabricas de quem é hegemônico na economia do capitalismo neoliberal : os conglomerados multinacionais.

Qual a ética, a moral e o direito veiculados? Aqueles que contribuem para produzir mais acumulação de capital.

Mas queremos relembrar, no percurso de nossas leituras, a categoria contradição. Ela permite olhar o outro lado da moeda na perquirição da ética, da moral e do direito, já que a contradição permeia as relações sociais produzindo os seus embates. Ademais, a contradição aponta para a presença da luta de classes. De modo tácito ou explícito na dinâmica dos contextos sociais. Está presente em todos os espaços sociais, na *micro* e na macrossociedade. Manifesta-se nos múltiplos e variados conflitos, no seu extremo, nos crimes e violências, nos atos terroristas, nos grupos que protestam e reivindicam. Claro que cada um desses fenômenos são carregados de múltiplas e variadas determinações, configurando a sua complexidade. No entanto, a ética, a moral e o direito não veem os fenômenos na lógica da contradição capital/ trabalho, este explorado para reproduzir ampliadamente aquele. Cada fenômeno é específico, fragmentado, tratado isoladamente. Não existe entre eles interligação, nem contradição. Esta é a ética, a moral e o direito, ramos da ideologia que mantêm e reproduzem essa ordem dominante.

Queremos, ainda, ressaltar que nas manifestações de protesto e reivindicação, nessa práxis social, há, geralmente, uma consciência política para cobrança de direitos. Assim, como os donos do capital têm os seus intelectuais em favor da reprodução da ordem social, assegurada e contemplada pelos institutos jurídicos da "ordem", há também os que querem desconstruir e construir novos valores éticos e morais e um novo direito. Há sempre os rebeldes, com consciência suficientemente crítica para ampliar e por ordem nas ideias, buscando veiculá-las nos meios disponíveis, ou criando seus próprios.

Com relação ao esclarecimento de ideias contrapondo criticamente, com outra ética e moral, o que as leis do mercado, as novas tecnologias têm produzido e propagado – renovando mas ao mesmo tempo agravando os problemas sociais – lembramos das respostas de Bauman em entrevista, que acredita que a função da sociologia é ser crítica, ampliadora "de horizontes cognitivos dos indivíduos" e "uma voz poderosa nesse diálogo sem fim sobre a condição humana".

Mas o que queremos considerar é que há indivíduos e intelectuais que irão fazer valer uma ética, uma moral e um direito voltados para o mais digno e o mais justo. Isso está mesmo formalizado em diversas Declarações de Direitos e, no Brasil, até mesmo na Constituição Federal de 1988. Lembremos que essa Constituição é resultado da correlação de forças sociais mobilizadas, embora a maioria da população tenha obtido exíguas conquistas, na proporção da sua frágil consciência e organização política, mas que, nos conflitos, o formalizado na Carta Magna pode, na prática, garantir em alguns conflitos um direito mais ético, no sentido de mais justo.

Nestas considerações finais, ainda é necessário retomar a ideia de Bauman sobre ética, moral e direito na pós-modernidade. Esta é o contraponto da modernidade à teoria crítica de Marx. A pós-modernidade vem a estabelecer os limites da modernidade, que estilhaçou a pretensão da onipotência da razão como construtora de uma sociedade, sem superstições, crenças, mitos, para uma sociabilidade humana mais justa e feliz. Bauman, nos seus últimos livros, substitui a expressão pós-modernidade por "modernidade líquida", que diz substituir o que chamava de "modernidade sólida" esta é vista por ele, como modernidade cuja intenção é demonstrar a realidade herdada, para torná-la mais sólida. E que cunhou a expressão "modernidade líquida", porque agora tudo está sendo desmontado, nada tem perspectiva de permanência.

Em face do exposto, para desenvolver a nossa reflexão nos ativemos nessa ideias de Bauman, que configuram aspectos da "modernidade líquida", ou seja, os homens não são nem bons, nem maus, os fenômenos morais podem ser irracionais e a moralidade é aporética, isto é, apresenta uma contradição insolúvel.

Essa ideia de Bauman, com a qual pensamos ter configurado a nossa tese, ainda a tomamos como tal, pois, tendo-a como fulcro, procedemos a uma perquirição da questão da ética, da moral e do direito da atual sociedade capitalista, vista à luz de Marx e Bauman, sobretudo.

Como tratamos da teoria de Marx como fundamentação teórica principal deste estudo, e sobre a pós-modernidade, Bauman, nos permitimos terminar estas considerações finais com palavras de Bauman, do livro *44 Cartas do mundo líquido moderno* (p.111). Ao escrever sobre o crescimento da desigualdade social, que trazem devastação na moral, na ética e no direito, Bauman cita Richard Rorty que, segundo ele, conhecia os perigos da desigualdade, quando fez este apelo aos seus contemporâneos:

> Devemos educar nossos filhos para achar intolerável o fato de que nos sentemos às nossas mesas e, com nossos teclados, recebamos dez vezes mais que aqueles que sujam as mãos limpando nossas latrinas; e cem vezes mais que aqueles que fabricam nossos teclados no Terceiro Mundo. Devemos ter certeza de eles se preocupam porque os países que se industrializaram primeiro têm centenas de vezes mais riqueza que os ainda não industrializados. Nossos filhos devem aprender desde cedo a considerar que as desigualdades entre sua fortuna e a de outras crianças não decorrem da vontade de Deus nem constitui um preço necessário a pagar pela eficiêcia econômica, mas é uma tragédia evitável. Eles devem começar a pensar o mais cedo possível que se pode mudar o mundo para assegurar que ninguém passe fome enquanto outros se fartam.

E suas palavras finais:

> Já está mais que na hora de parar de dizer que não fomos avisados. Ou de parar de perguntar por quem os sinos dobram cada dia mais fortemente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento, fragmentos filosóficos.** Rio de Janeiro: Zahar Ed. 2006.

ALEXY, Robert. **Teoria dell'argumentazione giuridica**. Milano: Giuffré, 1998.

_____ . **Sistema jurídico, princípio jurídico y razón practica.** México: Fontamara,1998.

ALSTRON, P. W. **Filosofia da linguagem.** Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

ALVES, Alaôr Caffé**. Estado e ideologia, aparência e realidade.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____ . **Linguagem, sentido e realidade da norma jurídica**. Tese (Livre-docência, em Filosofia do Direito- Fac. de Direito- Universidade de São Paulo, 1996.

_____ . **Lógica, pensamento jurídico e argumentação: elementos para o discurso jurídico**, São Paulo: Edipro, 2000.

_____ . A normatividade e a estrutura social como dimensões históricas. In: **Direito, sociedade e economia, leituras marxistas**. Eduardo C. B. Bittar (Coord.). São Paulo: Manole,2005.

_____ . As raízes sociais da filosofia do direito: uma visão crítica. In: **O que é filosofia do direito?** Eduardo Carlos B. Bittar (Coord.). São Paulo: Manole, 2004.

ATIENZA, Manuel. **As razões do direito**. Trad. Maria Cristina C. Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2000.

AUROUX, Sylvain. **A filosofia da linguagem**. Trad. De José Horta Nunes. Campinas: Unicamp, 1998.

BAKTIN, Mikhil. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1999.

BAUMAN, Zygmunto. **Aprendendo a pensar com a sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar.

_____ .**Em busca da política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2000.

_____. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BERCOVICI, Gilberto. Estado e marxismo no debate social-democrata dos anos 1920-1930. In: **Direito, sociedade e economia: leituras marxistas**. Eduardo C. B. Bittar (Coord.). São Paulo: Manole, 2005.

BITTAR, Eduardo. C. B. **O Direito na pós-modernidade, reflexões frankfurtianas**. Rio de Janeiro: Forense, 2009.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. E quando o Estado desaparece numa ordem capitalista? In: **Direito, sociedade e economia: leituras marxistas**. Eduardo C. B. Bittar (Coord.). São Paulo: Manole, 2005.

BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito**. Coleção Elementos de Direito, composto por Nello Morra, tradução e notas: Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1999.

_____ . **Teoria da norma jurídica**. São Paulo: Edipro, 2001..

_____ .**Teoria do ordenamento jurídico.** Brasília: Editora Universidade de Brasilia, 1989.

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética, direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. O dirieto como parte da ética. In: **O que é filosofia do direito?** Eduardo Carlos Bianca Bittar (Coord.). São Paulo: Manole, 2004.

CONDE, Remigio. **Sociedad, Estado y derecho en la filosofia marxista**. Madri: Editorial Cuadernos para el Dialogo, S. A., 1968.

DOWBOR, Ladislau. **O que é capital?** São Paulo: Brasiliense, 1982. Coleção Primeiros Passos.

CAPPELA, Juan Ramon. **El derecho como lenguage**. Barcelona, 1968.

_____ . **Fruto proibido.** Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2002.

CARRIÓ, Genaro R. **Notas sobre derecho y lenguage**. Buenos Aires: Ed. Abeledo Perrot, 1986.

CHAUÍ, Marilena. Convite à filosofia. São Paulo: Ática, 1985.

_____ . **O que é ideologia ?** São Paulo: Brasiliense, 2002.

CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos.** Porto Alegre: L&PM Editora, 1985.

COPI, Irving M. **Introdução à lógica.** São Paulo: Mestre Jou, 1974.

CORREAS, Oscar. **Crítica da ideologia jurídica.** Porto Alegre: Sérgio Fabris Editora, 1995.

DABIN, Jean**. El derecho subjectivo.** Madri: Editorial Revista de Derecho Privado, s/d.

DE CICCO, Cláudio. **Historia do pensamento jurídico e da filosofia do direito.** São Paulo: Saraiva, 2006.

DINIZ, Maria Helena. **Compêndio de introdução à ciência do direito.** São Paulo: Saraiva, 2001.

DUGUIT, Leon**. Las transfomraciones del derecho publico y privado.** Buenos Aires: Editorial Eliasta SRL, 1913.

ENGISH, Karl. **Introdução ao pensamento jurídico**. Lisboa: Fundação Caloustre Gulbekian [19--].

FERRAZ JR. Tércop Sampaio. **Introdução ao estudo do direito, técnica decisão, dominação**. São Paulo: Atlas, 1980.

_____ . A ciência do direito. São Paulo: Atlas, 1980.

_____ . **Direito retórica e comunicação**. São Paulo: Saraiva, 1997.

_____ . **Direito subjetivo.** São Paulo: Enciclopedia Saraiva de Direito, {19--].

_____ . **Teoria da norma jurídica**. Rio de janeiro: Forense, 1978.

_____ . **Estudos de filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2003.

_____ . Filosofia do direito: do perguntador infantil ao neurótico filosofante. In: **O que é filosofia do direito?** Eduardo Carlos B. Bittar (Coord.). São Paulo: Manoel, 2004.

FERREIRA FILHO, Manoel gonçalves. **Direitos humanos fundamentais**. São Paulo: Saraiva, 1998.

GRAU, Eros Roberto. O direito posto, o direito pressuposto e a doutrina efetiva do direito. In: **O que é filosofia do direito?** Eduardo C. B. Bittar (Coord.). São Paulo: Manole, 2004.

GUERREIRO, José Alexandre Tavares. **Fundamentos da arbitragem do comércio internacional**. São Paulo: Saraiva, 1993.

GUIBOURG, Ricardo A. **Derecho sistema y realidad.** Buenos Aires: Ed. Astrea, 1986.

HART, Herbert L. A. **O conceito de direito**. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1961.

HESPANHA, Antonio Manuel. **Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio**. Mem Martins: Publicações Europa-América, Ltda., 2003.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conheicmento** . Coimbra: Ed. Armênio Amado, [19--].

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do hnomem.** Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

KANT, Immanuel. **Doutrina do direito.** São Paulo: Ícone, 1993.

_____ . **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril, 1974. Coleção Os Pensadores.

_____ **. Fundamentação da metafísica dos costumes** São Paulo: Ed. Abril, 1974, Coleção Os Pensadores.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KONDER, Leandro. **O que é dialética?** São Paulo: Brasiliense, 1987. Coleção Primeiros Passos.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LAFER, Celso. Filosofia do direito e princípios gerais: considerações sobre a pergunta "o que é filosofia do direito?" In**: O que é filosofia do direito?** Eduardo C. B. Bittar (Coord.), São Paulo: Manole, 2004.

LIRA FILHO, Roberto**. O que é direito?** São Paulo; Brasiliense, 1982. Coleção Primeiros Passos.

LOCK, John. **Segundo tratado sobre o govern**o. São Paulo: Abril, 1973. Coleção Os Pensadores.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **Direito e transformação social: interdisciplinar das transformações do direito.** Belo Horizonte: Nova Alvorada, 1997.

MACHADO, J. Batista. **Introdução ao pensamento jurídico.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian – prefácio ao livro de Karl Engish, [19--].

MAMAN, Jeanette Antonios. **Fenomenologia existencial do direito.** São Paulo: Edipro, 2000.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política.** São Paulo: Nova Cultural, v.1, 1985.

_____ . **A questão judaica.** Lisboa: Ed. Morais, {19--}.

_____ . **Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel.** Lisboa: Ed. Morais, [19--].

_____ . **Manuscritos econômicos filosóficos.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

_____. e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista.** Bauru**:**Edipro,1988.

_____ **A ideologia alemã I.** Lisboa: Editoria Presença, [19--].

MASCARO, Alysson Leandro**. Filosofia do direito**. São Paulo: Ed. Atlas, 2010.

_____ . **Introdução ao estudo do direito**. São Paulo: Atlas, 2011.

MAXIMILIANO, Carlos. **Hermenêutica e aplicação do direito**. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1957.

MIAILLE, Michel. **Uma introdução crítica ao direito**. Lisbora: Morais, 1979.

MONTEIRO, Washington de Barros. **Curso de direito civil**. São Paulo: Saraiva, 1983.

NADER, Paulo. **Introdução ao estudo do direito**. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

NASCIMENTO, Edmundo D. **Lógica aplicada à advocacia**. São Paulo: Saraiva, 1991.

NAVES, Márcio Bilharinho. Direito, circulação mercantil e luta social. In: **Direito, sociedade e economia**, **leituras marxistas**. São Paulo: Manole, 2005.

_____ . **Marx ciência e revolução**. São Paulo, Quartier Latin, 2008.

NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

OLIVECRONA, Karl. **Lenguage jurídico y realidad**. Buenos Aires: Centro Editorial de América Latina, 1968.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico pragmática da filosofia**. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

_____ **. Dialética hoje**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____ . **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola,1993.

PASUKANIS, E. B. **Teoria geral do direito e o marxismo**. Rio de Janeiro: Renovar, 1989.

PEREIRA, Aloísio Ferraz. **Textos de filosofia geral e de filosofia do direito**. São Paullo: Ed. Revista dos Tribunais, 1980.

PERLMAN, Chaim. **Retóricas.** São Paulo: Martiins Fontes, 1997.

_____ . **Ética e direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____ e OBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PRADO, Lídia Reis de Almeita. **O juiz e a emoção, aspectos da lógica da decisão judicial**. Campinas: Millennium Editora, 2010.

REALE, Miguel. **Lições preliminares de direito**. São Paulo: Saraiva, 1996.

_____ . **Filosofia do direito**. São Paulo: Saraiva, 2002.

REBOUL, Olivier**. Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

RENNER, Karl. **Os institutos de direito privado e sua função social**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1949.

ROSS, Alf. **Lógica de las normas**. Madri: Editorial Tecnos, 1971.

_____ . **Direito e justiça**. São Paulo: Edipro, 2000.

_____ . **Tû-Tû**. Buenos Aires: Ed. Abeledo Perrot, 1976.

ROUANET, Sérgio Paulo. **A razão cativa**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Do contrato social, ou princípio do direito político.** São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____ . **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SAROTTE, Georges. **O materialismo histórico no estudo do direito**. Lisboa: Editorial Estampa, 1972.

SEARLE, John. Mente**. Linguaggio e societá**. Milano: Rafaelle Cortina, 2000.

SÉVE, Luciene et alii. Método estrutural e método dialético. In. **Estruturalismo e marxismo**. Rio de Janeiro: Azhar Ed. 1968.

SOARES, Alcides Ribeiro. Relações entre direito, sociedade e economia. In: **Direito, sociedade e economia: leituras marxistas**. São Paulo: Manole, 2005.

STOYANOVITCH, Konstantin. **El pensamiente marxista y el derecho**. Madri: Siglo Veintiuno Editores, 1977.

STUCKA, Pëtr Ivanovic. **La función revolucionária del derecho y del Estado**. Barcelona: Ediciones Peninsola, 1969.

TELLES JR. Gofredo Silva. Duas palavras. In: **O que é filosofia do direito?** Eduardo C. B. Bittar. São Paulo: Manole, 2004.

TRABANT, Jürgen. **Elementos de semiótica**. Porto: Presença, 1980.

TORANZO, Miguel Villoro. Reflexión sobre la lógica de Garcia Mainez. **Revista da Faculdade de Direito de México**. México, 1972.

TUMANOV, Vladimir. **O pensamento jurídico burguês contemporâneo**. Lisboa: Editorial Caminho, SARL, 1984.

VÁZQUEZ, Adolfo Sanches, **Filosofia da práxis**. Rio de Janeiro: 1968.

VERNENGO, Roberto **Norma jurídica y esquema referencial in derecho filosofia y lenguage: homenagem a Ambrosio Gioja.** Buenos Aires: Astrea, 1976.

VIEHWEG, Theodor. **Tópica e jusrisprudência**. Brasília: Dep. Imprensa Nacional, 1979.

VIEIRA, Oscar Vilhena e SCABIN, Flávia. **Direitos fundamentais**. São Paulo: Malheiros Editores, 2006..

VILANOVA, Lourival. **As estruturas lógicas e o sistema do direito positivo**. São Paulo: Max Limonad, 1997.

WARAT, Luis Alberto. **O direito e sua linguagem**. Porto Alegre: Sérgio Fabris Ed., 1995.

_____ **. Introdução geral ao direito I**. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editores. 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**.São Paulo: Abril Cultural, 1975.

ZOJA, Luigi. **História da arrogância.** São Paulo: Axis Mundi, 2000.